

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA (UFSC)
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS (CFH)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL (PPGAS)**

**O PROJETO POLÍTICO DO TERRITÓRIO NEGRO DE RETIRO
E SUAS LUTAS PELA TITULAÇÃO DAS TERRAS**



Oswaldo Martins de Oliveira

Florianópolis - SC
2005

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

OSVALDO MARTINS DE OLIVEIRA

**O PROJETO POLÍTICO DO TERRITÓRIO NEGRO DE RETIRO
E SUAS LUTAS PELA TITULAÇÃO DAS TERRAS**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Antropologia Social, sob a orientação da Prof^ª. Dr^ª. Ilka Boaventura Leite.

FLORIANÓPOLIS - SC

2005

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL (PPGAS)

**O PROJETO POLÍTICO DO TERRITÓRIO NEGRO DE RETIRO
E SUAS LUTAS PELA TITULAÇÃO DA TERRA**

Oswaldo Martins de Oliveira

Orientadora: Prof^ª Dr^ª Ilka Boaventura Leite

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Antropologia Social, aprovada pela banca composta pelos seguintes professores:

Dr^ª. Ilka Boaventura Leite (PPGAS/UFSC - Orientadora)

Dr^ª. Antonella Maria Imperatriz Tassinari (PPGAS / UFSC)

Dr. José Carlos dos Anjos (UFRGS / NUER)

Dr^ª. Eliane Cantarino O'Dwyer (UFF)

Dr. José Jorge de Carvalho (UNB)

FLORIANÓPOLIS - SC

2005

À Lídia C. Meireles (que leu este trabalho, opinando e contribuindo)
e ao nosso filho Khalfan Otávio Meireles de Oliveira,
que sabem o quanto deixei de estar em suas
companhias para me dedicar a esta tese.

AGRADECIMENTOS

Ao PPGAS da UFSC, aos seus funcionários e ao seu corpo docente, em especial à Ilka Boaventura Leite pela afinidade, estímulo, amizade e pela paciência em realizar uma orientação criteriosa e competente, respeitando o meu ritmo de produção. Às professoras Antonella Imperatriz Tassinari e Miriam Hartung pelas contribuições e sugestões ao projeto de tese. Aos demais professores com os quais estabeleci interações e trocas em salas de aula e fora delas: Míriam Pillar Grossi, Oscar Calávia, Theophilos Rifiotis, João Leal, Esther Jean Longdon, Sônia Maluf e Alberto Groisman. Aos colegas e às colegas, alunos (as) do PPGAS, com os quais tive oportunidade de compartilhar leituras, discussões e amizades: Rita de Cássia Neves, Bernadete Grossi, Márcia Calderipe, Flávia Mello, Frank Marcon, Laís Cardia, Suzana Tornquist (Suzy), Cláudia Mesquita, Alejandro Laballe, Flávia Mota e Abdou Sané. Aos (às) colegas do NUER (Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas) da UFSC pelos encontros de estudos e reflexões: Raquel Mombelli, Luís Fernando (e também à Kátia), Abel, Aloísio, Karine e Marta.

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do Ensino Superior) e ao CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) pela bolsa de estudos que possibilitou as condições para a realização dos créditos, a pesquisa e a elaboração desta tese.

Aos colegas de Vitória (ES) que leram, sugeriram e opinaram em diferentes capítulos desta tese: Simone Raquel Ferreira, Sandro da Silva, Celeste Cicarone, Jefferson Gonçalves e Denise Wanzeller.

Aos Benvindos, que permitiram nossa interação e o estabelecimento de trocas de saberes por meio da acolhida sempre cordial e fraterna e a amizade que construímos nesses quase nove anos de minhas andanças entre eles.

Aos colegas de organizações de movimento negro, Marco Antônio e Lauren Luciano, pelos encontros que tivemos a caminho e em Retiro.

Aos meus pais Geraldo e Maria, que apontaram a todos os filhos que a vida é uma construção de lutas onde nada está acabado ou nos é concedido gratuitamente. Por isso, enquanto vivermos é preciso que participemos da construção de nossa existência. Enfim, aos meus numerosos irmãos e irmãs com muito carinho.

SUMÁRIO

LISTA DE ILUSTRAÇÕES: FOTOS, FIGURAS E QUADROS.....	IX
LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS.....	XI
RESUMO.....	XII
ABSTRACT.....	XIII
RÉSUMÉ.....	XIV
INTRODUÇÃO	01
1. IDENTIDADE, CULTURA E TRADIÇÃO – DIMENSÕES POLÍTICAS.....	01
2. TERRA, TERRITÓRIO E TERRITORIALIDADE NEGRA.....	10
3. OS QUILOMBOS E O PROCESSO DE RESSEMANTIZAÇÃO.....	21
4. TRABALHO DE CAMPO: INICIAÇÃO SÓCIO-ANTROPOLÓGICA, QUESTÕES METODOLÓGICAS E PROCEDIMENTOS.....	34
5. ORGANIZAÇÃO DOS CAPÍTULOS	43

PARTE I - A CONSTRUÇÃO DO TERRITÓRIO NEGRO

1. RETIRO: REFERÊNCIAS DE ESPAÇO E TEMPO	47
1.1 – O ESPAÇO: LOCALIZAÇÃO E POPULAÇÃO.....	51
1.2 – O TEMPO: REFERÊNCIAS SOBRE AS RELAÇÕES SENHORES E ESCRAVOS...57	
2. PROCESSOS ORGANIZATIVOS E MEMÓRIAS DOS CONFLITOS.....	62
2.1 – ORGANIZAÇÃO POLÍTICA, MEMÓRIA E CONFLITOS	63
2.2 – O <i>TECIDO</i> SOCIAL DA MEMÓRIA SOBRE A PROCEDÊNCIA DO GRUPO.....	65
2.3 – REDEFINIÇÕES DO PRESENTE E DO PASSADO: CONSTRUÇÃO DA IGREJA SÃO JOSÉ DO QUEIMADO E REVOLTA DOS ESCRAVIZADOS.....	77
2.4 – O QUILOMBO: ATRIBUIÇÕES, RELAÇÕES E RE-SIGNIFICAÇÕES.....	83
2.5 - EXPROPRIAÇÕES E CONFLITOS ÉTNICOS E TERRITORIAIS	96

3. ALIANÇAS E REGRAS EM TORNO DO USO DA TERRA	111
3.1 – ALIANÇAS MATRIMONIAIS E RELAÇÕES ENTRE UNIDADES FAMILIARES.....	112
3.2 – REGRAS DE RESIDÊNCIA E DE USO DA TERRA.....	123
3.3 – RELAÇÕES DE COMPADRIO: COMPADRE E COMADRE <i>COMO SE FOSSEM PAI</i> E MÃE.....	129
4. RELAÇÕES DE TRABALHO E ATIVIDADES PRODUTIVAS COMO TRADIÇÃO.....	138
4.1 – RELAÇÕES DE TRABALHO E AMBIGUIDADES.....	140
4.2 – CULTIVO DA MANDIOCA E PRODUÇÃO DA FARINHA: <i>A TRADIÇÃO DO POVO</i> <i>DO RETIRO</i>	147
4.3 - CULTIVO DE CAFÉ E MEDIAÇÃO SINDICAL PARA A ASSISTÊNCIA TÉCNICA.....	154
4.4 – TRABALHO ARTESANAL, COMERCIALIZAÇÃO E RELAÇÕES COM TURISTAS.....	162
5. CONGO: CULTURA NEGRA E IDENTIDADE POLÍTICA.....	172
5.1 – ALGUMAS REFERÊNCIAS ANTROPOLÓGICAS E HISTORIOGRÁFICAS SOBRE O CONGO.....	175
5.2 – A DANÇA DO CONGO EM RETIRO.....	177
5.3 - SÃO BENEDITO NOS RELATOS SOBRE O CONGO.....	185
5.4 - INSTRUMENTOS E MÚSICAS DO CONGO EM RETIRO.....	189
5.5 – PRECONCEITOS CONTRA O CONGO: TENSÕES ENTRE AUTO-IMAGEM E IMAGEM EXTERNA.....	193
6. ASSOCIAÇÃO DOS HERDEIROS E COMUNIDADE: <i>TERRA EM COMUM E TERRA</i> <i>DE HERANÇA</i>	200
6.1 – ASSOCIAÇÃO DOS HERDEIROS DO BENVINDO PEREIRA DOS ANJOS: CRIAÇÃO, ESTATUTO, LIDERANÇAS, COMPETIÇÕES E ATRIBUIÇÕES.....	201
6.2 – A ASSOCIAÇÃO E A LUTA PELA INDIVIZIBILIDADE DA TERRA <i>EM COMUM</i> E <i>DE HERANÇA</i>	230
6.3 – <i>COMUNIDADE</i> : UNIÃO, RELIGIÃO, FUTEBOL E RELAÇÕES POLÍTICAS.....	239

PARTE II - A INSERÇÃO NA LUTA PELA TITULAÇÃO DA TERRA

7. REGULAMENTAÇÃO DAS TERRAS DOS QUILOMBOS: CONCEITOS, TENSÕES E DEFRONTAMENTO DE PROJETOS POLÍTICOS.....	249
7.1 – O DEBATE EM TORNO DO SUJEITO DO DIREITO.....	249
7.2 – DEBATE SOBRE OS PROCEDIMENTOS DE TITULAÇÃO DE TERRAS E OS ÓRGÃOS RESPONSÁVEIS.....	254
7.3 – A REGULARIZAÇÃO DO DIREITO DAS COMUNIDADES DOS QUILOMBOS A PARTIR DO DECRETO 4887.....	263
8. LUTAS POLÍTICAS, RELAÇÕES DE PODER E PROJETOS	268
8.1 – O CRESCIMENTO POPULACIONAL.....	270
8.2 – ABASTECIMENTO DE ÁGUA: LUTAS, CONQUISTAS E PROBLEMAS.....	272
8.3 – PROJETOS DE PERMANÊNCIA NA TERRA.....	275
8.4 – LUTAS E REIVINDICAÇÕES FRENTE AO PODER PÚBLICO.....	277
8.5 - RELAÇÕES COM A CONAQ	292
8.6 - RELAÇÕES COM ORGANIZAÇÕES DO MOVIMENTO NEGRO.....	296
8.7 - ÉPOCA DA POLÍTICA: POLÍTICOS DE FORA E CANDIDATURAS INTERNAS..	305
8.8 - NOTA DE FINALIZAÇÃO DO CAPÍTULO.....	316
CONSIDERAÇÕES FINAIS	319
REFERÊNCIAS	329

ANEXOS: DIAGRAMAS GENEALÓGICOS, QUADRO E DOCUMENTOS

LISTA DE ILUSTRAÇÕES: FOTOS, FIGURAS E QUADROS

FOTOS

Foto 1: Placa colocada na entrada do território de Retiro pelo poder público municipal.....	Capa
Fotos 2 e 3: Vistas parciais de Retiro.....	47
Foto 4: O artesão apresentando a maquete do Monjolo para explicar como ele funcionava.....	58
Foto 5: Alfredo Pereira: congueiro e benzedor.....	58
Foto 6: Morro do Óleo.....	62
Foto 7: Jorge Benvindo e família visitando o Convento da Penha.....	62
Foto 8: Odílio Miguel dos Anjos.....	62
Foto 9: Mutirão para a roçada da divisa.....	110
Foto 10: União conjugal entre primos.....	111
Foto 11: Cerimônia de batismo.....	111
Foto 12: Colheita de café <i>conilon</i>	111
Foto 13: Parentes trabalhando no <i>quitungo</i> - produção da farinha.....	111
Foto 14: A arte de torrar a farinha.....	138
Foto 15: Venda de peças artesanais às visitantes.....	138
Foto 16: Cortejo da Banda de Congo Unidos do Retiro com o mastro de São Benedito.....	172
Foto 17: Cuscuz - iguaria de origem africana.....	172
Foto 18: Membro da Banda de Congo Mirim tocando reco-reco (casaca).....	172
Foto 19: Fincada do Mastro.....	172
Foto 20: Assembléia para a escolha dos diretores da Associação dos Herdeiros.....	200
Fotos 21 e 22: Eleição para os diretores da Associação.....	200
Foto 23: Reunião de líderes da comunidade com os Agentes de Pastoral Negros (APN's).....	248
Foto 24: Reunião de membros da comunidade com representantes do INCRA.....	248
Foto 25: Segunda Caminhada Noturna dos Zumbis Contemporâneos.....	268
Foto 26: Evento celebrativo de recepção dos participantes da 2ª Caminhada Noturna dos Zumbis Contemporâneos.....	268
Foto 27: Reunião noturna dos integrantes do Retiro Futebol Clube.....	268

FIGURAS E QUADROS

FIGURA 1: CROQUI DO TERRITÓRIO DE RETIRO.....	48
FIGURA 2: MUNICÍPIO DE SANTA LEOPOLDINA – LOCALIDADES ONDE VIVIAM ANCESTRAIS DE <i>OS BENVINDOS</i> E DE TERRAS EXPROPRIADAS.....	49
FIGURA 3: LOCALIZAÇÃO DO MUNICÍPIO DE SANTA LEOPOLDINA NO ESTADO DO ESPÍRITO SANTO.....	50
FIGURA 4: CROQUI DO TERRITÓRIO DE RETIRO – CULTIVOS.....	139
QUADRO I: FORMAÇÃO DAS UNIDADES FAMILIARES.....	114
QUADRO II: FONTES DE EMPREGO.....	144
QUADRO III: MÉDIA SALARIAL DOS TRABALHADORES.....	145
QUADRO IV: FARINHA E CAFÉ.....	159
QUADRO V: CAFÉ – PRODUÇÃO E RENDIMENTO ECONÔMICO.....	160

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
ADIN	Ação Direta e Inconstitucionalidade
APN's	Agentes de Pastoral Negros
CCN-MA	Centro de Cultura Negra do Maranhão
CEDENPA	Centro de Desenvolvimento da Comunidade Negra do Pará
CESAN	Companhia Espírito-santense de Saneamento
CECUN-ES	Centro de Estudos da Cultural Negra do Espírito Santo
CF/88	Constituição Federal de 1988
CONAQ	Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas
CRCT-VBM	Cartório de Registro Civil e Tabelionato – Vila da Barra do Mangaraí
EMATER	Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural
FNB	Frente Negra Brasileira
FCP	Fundação Cultural Palmares
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
ITR	Imposto Territorial Rural
MDA	Ministério de Desenvolvimento Agrário
MinC	Ministério da Cultura
MNU	Movimento Negro Unificado
NUER	Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas
PDAB	Partido Democrático Afro-Brasileiro
PDT	Partido Democrático Trabalhista
PFL	Partido da Frente Liberal
PL	Partido Liberal
PMDB	Partido do Movimento Democrático Brasileiro
PP	Partido Progressista
PSB	Partido Socialista Brasileiro
PT	Partido dos Trabalhadores
SEPPIR	Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
STR	Sindicato dos Trabalhadores Rurais
TEM	Teatro Experimental do Negro
UFES	Universidade Federal do Espírito Santo
UFF	Universidade Federal Fluminense
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro
UFSC	Universidade Federal de Santa Catarina
UnB	Universidade de Brasília
USP	Universidade de São Paulo

RESUMO

Retiro, Santa Leopoldina (ES), é o lugar a partir de onde realizei o trabalho de campo para a elaboração desta tese. O projeto político do território negro de Retiro e sua inserção na luta pela terra foi tomado como a problemática central da pesquisa. A fundamentação teórica foi feita a partir da abordagem que trata identidade e etnicidade como questões da organização social das diferenças culturais significativas para os próprios atores em estudo. Partindo desta abordagem relacional, analisei o processo de construção do território negro como forma e espaço de resistência, luta e organização política, onde a memória dos conflitos étnicos e territoriais é acionada para manter em alerta o sentimento de unidade entre seus integrantes. Neste processo, são estabelecidas alianças matrimoniais entre unidades familiares e regras em torno dos modos de apropriação e de uso da terra, que configuram socialmente o espaço. Entre os elementos diacríticos apropriados pelos integrantes do grupo como sua tradição para marcar a distinção cultural estão suas atividades produtivas, a dança do congo e os casamentos entre parentes. Na luta pelo direito constitucional ao reconhecimento étnico e à titulação definitiva das terras das comunidades dos quilombos, o principal projeto político de Retiro é a garantia desse direito. A luta é pensada como relacional, pois envolve reivindicações e relações de poder das comunidades frente ao Estado, que tem o dever constitucional de emitir os títulos definitivos das terras ocupadas por elas.

Palavras-chave: projeto político, território negro, terra, identidade, quilombo, direito.

ABSTRACT

Retiro in Santa Leopoldina (Es) is the place from where I carried out the field work for the accomplishment of this thesis. The political project of the black territory from Retiro and its insertion of the fight for the land was taken as the central problematic of the research. The theoretical basis was done from the approach which treats identity and ethnic as social organizational questions of the meaningful cultural differences for the very actors in study. Starting from this relational approach, I analyzed the building process of the black territory as a way and space of resistance, fight and political organization, where the memory of ethnic and territory conflicts is activated to keep the unity feeling between its members alert. In this process, matrimonial alliances are established between relative units and rules involving the ways of appropriation and use of the land, which configure socially the space. Between the diacritical elements appropriated by the members of the group as its tradition to set the cultural distinction are its productive activities, the congo dance and the mariages between relatives. In the fight for the constitutional rights of the ethnic acknowledgment and the definite land entitlement of the quilombo communities, the main political project of Retiro is the guarantee of this right. The fight is thought as relational, because it involves vindication and power relations from the communities before the State, which has the constitutional duty to issue the definite entitlements of the land occupied by them.

Key words: political project; Black territory; land; identity; quilombo; right.

RÉSUMÉ

Retiro, Santa Leopoldina (ES), est un lieu où j'ai réalisé le travail de champ de recherche pour l'élaboration de cette thèse. Le projet politique du territoire du peuple noir de Retiro et son insertion dans la lutte pour la terre, a été pris comme la problématique centrale de la recherche. La fondation théorique a été faite à partir de l'abordage qui traite l'identité et l'éthnicité comme étant des questions de l'organisation sociale des différences culturelles significatives pour les acteurs eux-mêmes en étude. En partant de cet abordage relationnel, j'ai analysé le processus de construction du territoire noir comme une forme et aussi comme un espace de résistance, de lutte et d'organisation politique où la mémoire liée aux conflits ethniques et territoriaux, est actionnée pour maintenir en alerte, le sentiment d'unité entre ses intégrants. Dans ce processus, se sont établies des alliances matrimoniales entre des unités familiales et des règles au tour des modes d'appropriation et d'usage de la terre, qui configurent socialement l'espace. Entre les éléments diacritiques appropriés par les intégrants du groupe bien comme leur tradition pour marquer la distinction culturelle, figurent leurs activités productives que sont la danse du congo et les mariages entre parents. Dans la lutte pour le droit constitutionnel à la reconnaissance ethnique et à l'appropriation définitive des terres des communautés des quilombos, repose le principal projet politique de Retiro qui est celui fondé sur le garant de ce droit. La lutte est jugée comme une lutte rationnelle car elle couvre des revendications et des relations de pouvoir face à l'État qui, a le devoir constitutionnel d'émettre les titres définitifs à des terres occupées par les communautés, elles mêmes.

Mots-clés: projet politique, territoire noir, terre, identité, quilombo, droit.

INTRODUÇÃO

1. IDENTIDADE, CULTURA E TRADIÇÃO – DIMENSÕES POLÍTICAS

Em dezembro de 1996 estive pela primeira vez em Retiro, no município de Santa Leopoldina (ES). Com o trabalho de campo etnográfico que a partir de então passei a realizar no local, verifiquei que os moradores autodenominavam-se como *Os Benvindos*. Essa denominação coletiva, como desde então tenho constatado, provém de Benvindo Pereira dos Anjos, um ex-escravizado que, segundo dizem, lhes deixou a terra como herança. A expressão *Os Benvindos*, da forma como empregarei no decorrer desta tese, recebeu fórmula escrita quando foi, em 1991, escrita no Estatuto da Associação dos Herdeiros de Benvindo Pereira dos Anjos para se referir aos seus *herdeiros*. Por isso, os moradores afirmam que todos eles fazem parte de *uma mesma família*, constituída por *descendentes de africanos*, que no contexto das relações locais e regionais se definem e são definidos como *negros*.¹

Deste modo, na análise do processo de autodefinição de *Os Benvindos*, tomando como referência a abordagem interacional e situacional de Barth (1969 e 1994)², entendo que, ao definirem-se como tal, eles estabelecem e constroem diferenças em relação aqueles que não são considerados parte de seu grupo. No processo de autodefinição, os critérios sobre os quais os atores sociais se fundamentam para tanto são os elementos que eles próprios consideram significativos, como valores, símbolos e tradições, freqüentemente codificados em regras e padrões de condutas e rituais. Deste modo, a análise que considera as diferenças étnicas e culturais como sendo socialmente construídas e que essas diferenças derivam dos processos de comunicação e interação social (BARTH, 1969), se tornou imprescindível para a análise que desenvolvo em torno dos aspectos que os próprios *Benvindos* apontaram como significativos para sua distinção.

¹ O termo *negro* é empregado, a partir de Retiro, como categoria relacional de autodefinição e de definição por outros. Essa categoria é apropriada localmente para estabelecer relações de diferenciação entre o “nós” (*negros de Retiro*) e os “outros” (*brancos* – principalmente *fazendeiros* = grandes proprietários de terras). Além de ser apropriada para criar a coesão interna, a categoria é empregada também para estabelecer relações e alianças políticas com atores externos, como com as organizações de movimento negro, conforme veremos no decorrer deste trabalho.

² Estou ciente da crítica feita ao conceito de etnicidade em Barth. Para esta crítica, vale a pena recorrer ao texto de Villar (2004). Entretanto, a teoria da identidade em Barth ainda é o que encontrei de mais adequado para explicar a construção do território negro de Retiro.

Para pensar a temática do projeto político do território negro de Retiro e sua inserção na luta pela titulação das terras, serão consideradas, a partir de Barth (idem), as principais contribuições teóricas clássicas que permitirão relacionar etnicidade e política, como as de Weber (1920) e as de Leach (1954). O conceito de cultura como comunicação e linguagem de Leach (1996 [1954] e 1978)³ foi uma das referências para Barth (1969 e 1994) considerar a identidade étnica como uma forma de estabelecer interações e trocas entre os membros da sociedade e que comunica uma diferença.

Para explicar a construção das relações comunitárias de *Os Benvindos*, considero pertinente empregar, também, a definição de grupo étnico de Weber (idem), que se refere àqueles grupos humanos que nutrem uma crença na procedência comum de tal modo que esta crença se torna importante para a propagação de relações comunitárias. Assim, pode-se afirmar que, em Weber (idem), hábitos e costumes semelhantes se tornam importantes na formação dos sentimentos de pertencimento ao mesmo grupo, mas o fator decisivo no despertar da crença na comunhão étnica “é a formação de uma comunidade política”; da mesma forma, é a comunhão étnica que fomenta “relações comunitárias de natureza política”.

O ponto central da análise de Barth (1969) é a fronteira étnica que define o grupo, isto é, a relação que identifica os diferentes grupos, e não o material cultural que ela abrange. O grupo étnico, na definição de Barth (idem), diz respeito a uma forma de organização social das diferenças culturais. Deste modo, não se trata da organização social em si, mas da organização das diferenças entre culturas. Em Barth, a cultura não é um somatório de traços culturais, mas é um conceito pensado a partir dos significados que se controem nos fluxos, movimentos, tensões, contradições e nas relações sociais de trocas. Por isso, as diferenças culturais de significação fundamental para a etnicidade são aquelas que as próprias pessoas envolvidas na formação dos grupos étnicos utilizam para marcar a distinção ou a fronteira. Essas diferenças resultam da autodefinição e da definição dos “outros” pelos membros de um grupo para propósitos de interação. Assim, a identidade étnica é entendida a partir das relações sociais, onde os membros de um grupo étnico se identificam e são identificados como tal. Os elementos da cultura (costumes, rituais e valores comuns), embora sofram variações no tempo e no espaço, são empregados pelos membros de um grupo étnico para delimitar a forma de organização social. Em situações de relações interétnicas, como é o caso em estudo, os integrantes do grupo se

³ Para uma crítica à antropologia de Leach, ver Da Matta (1983).

classificam em termos de “nós” e “eles”, definindo-se, deste modo, sua fronteira. Embora tenham contrapartidas territoriais, as fronteiras são sociais.

A partir de Barth análise não o caráter estável das fronteiras étnicas (delimitadas a partir de categorias, símbolos, tradições e modos de vida) mas sua reinvenção por pessoas que as atravessam em fluxos dinâmicos. Entendo que os grupos étnicos constroem e reconstróem constantemente fronteiras finitas e limitadas, para além das quais existem outros grupos e atores sociais também construindo fronteiras. Portanto, não se pode conceber as fronteiras étnicas, que são sociais, como estáveis, imutáveis, infinitas e ilimitadas.

Os conceitos de grupos étnicos e identidades definidos como resultados de situações de interação e de processos sociais de exclusão e incorporação desde Barth (1969) vêm sendo empregados pelos antropólogos para orientar diferentes situações de investigação. Entre esses antropólogos está Cardoso de Oliveira (1976), para quem a identidade étnica é uma forma específica (particular) de identidade social, sendo uma ideologia que proporciona hegemonia ao grupo e ao seu projeto político que é construído em relação a outros atores e grupos sociais.⁴ A identidade étnica em Cardoso de Oliveira, como a comunidade política em Weber (1920), pode ter um caráter latente e manifesto: adormecida em tempos de paz e ativada em situações de confrontos, como tem ocorrido nos casos de conflitos sociais e fundiários enfrentados pelo grupo em estudo. Os propósitos comuns, a consciência de coletividade e os sentimentos de pertencimento entre os membros ao mesmo grupo são realçados diante de interesses antagônicos sobre a terra ou recursos naturais que os seus membros desejam controlar.

Barth (1969) inaugurou uma abordagem situacional e relacional nos estudos da etnicidade, superando os impasses entre as concepções objetivistas e subjetivistas da análise da identidade etno-cultural (CUCHE, 2002). Em primeiro lugar, a crítica acentua que os fundamentos da construção da identidade não se encontram em aspectos da racialização (patrimônio genético e fenótipo), da essencialização, do primordialismo⁵, do determinismo territorial e da herança cultural e no estabelecimento pelo pesquisador de critérios que determinam a identidade, como

⁴ Discussão semelhante à de Cardoso de Oliveira sobre a identidade étnica pode ser observada em Löfgren (1989) ao discutir a nacionalização da cultura tradicional na Noruega, a partir da qual o Estado Nacional daquele país consolidou seu projeto político e fortaleceu o nacionalismo.

⁵ A teoria primordialista entende a identidade etno-cultural como primordial porque a vinculação ao grupo étnico é apresentada como a primeira e a mais fundamental de todas as vinculações sociais. Esses vínculos estão baseados em uma genealogia comum. A identidade cultural é vista como uma propriedade essencial inerente ao grupo porque é transmitida por ele e no seu interior, sem referências aos outros grupos.

pensam os objetivistas⁶, mas é uma construção da organização social das diferenças culturais significativas para os próprios atores que estão em relação com outros grupos sociais. Essa crítica se deve ao fato de a concepção objetivista entender a identidade etno-cultural como herança, origem e essência imutável (invariável) que precede a existência do indivíduo. Em segundo lugar, Barth (idem) enfatiza que a identidade é resultado das relações sociais e não apenas representações, sentimento de vinculação a uma coletividade imaginária, escolha arbitrária do indivíduo e elaboração puramente fantasiosa, como pensam os subjetivistas. A construção da identidade, como escreve Cuche (2002), é dotada de eficácia e produz efeitos sociais reais, significando, assim, que não é uma ilusão, pois ela se faz no interior de contextos sociais que determinam a posição dos agentes e, por isso mesmo, orientam suas representações e suas escolhas. A abordagem subjetivista tem o mérito de considerar o caráter variável da identidade (CUCHE, 2002: 182).

No mesmo ano de Barth, Cohen (1969) trabalha a partir de uma visão instrumentalista da relação etnicidade, cultura, tradição e política. Apesar da pertinência da sua definição de etnicidade como fenômeno da organização política dos grupos étnicos, procurei me distanciar do aspecto instrumentalista de sua abordagem. Cohen (idem) descreveu e analisou as relações da organização política de um grupo de comerciantes da etnia Haussa na Nigéria urbana com o Estado. Por isso, o mesmo autor definiu os grupos étnicos como organizações políticas contemporâneas que, movidas por interesses econômicos e políticos, manipulam os costumes de sua cultura tradicional para se habilitarem à competição comercial com outros agrupamentos. Este autor, se apoiando na teoria Weberiana sobre os tipos de dominação tradicional e legal, afirmou que os grupos étnicos constituem organizações políticas baseadas na tradição e que estão em relação com a organização política burocrática (legal) do Estado. Assim, para Cohen, os grupos étnicos fazem uso extensivo de obrigações moral e ritual, de valores e de mitos que derivam de sua cultura tradicional para unir seus membros e organizar suas funções políticas básicas. Segundo Cohen (idem), o grupo étnico está em relação com as estruturas políticas do Estado, que expressam suas funções políticas e organizacionais por meio da burocracia.

⁶ Na concepção objetivista é o pesquisador que procura estabelecer um certo número de critérios determinantes da identidade, considerados como “objetivos”, como a língua, a cultura, a religião, a psicologia coletiva, o vínculo com o território, etc. “Para os objetivistas, um grupo sem língua própria, sem cultura própria, sem território próprio, e mesmo, sem fenótipo próprio, não pode pretender constituir um grupo etno-cultural. Não pode reivindicar uma identidade cultural autêntica”.

Em uma crítica ao instrumentalismo de Cohen (idem), Epstein (1978), que também desenvolveu estudos na África, escreve que a definição de grupos étnicos apenas em termos de interesses políticos e econômicos, confunde um aspecto do fenômeno com o fenômeno em si. Segundo essa crítica, Cohen (idem) teria menosprezado os aspectos afetivos na construção da identidade étnica e considerado as questões simbólicas como menos relevantes que aquelas dos interesses econômicos nas competições comerciais e políticas. Epstein (1978) também analisou a identidade étnica como um produto da interação social, isto é, da percepção interna e resposta externa. Para Epstein a identidade é o resultado de forças operando sobre o indivíduo e o grupo, partindo de dentro, e outras os afetando de fora. No pólo positivo, a identidade étnica depende mais de conceitos internos de exclusividade, sendo construída sobre a auto-estima e surge de um sentimento de méritos próprios e de valores manifestos na adesão ao grupo. No pólo negativo, a identidade tem uma definição interna mínima e é imposta de fora por meio da atribuição de estigmas.

Para ampliar a relação entre identidade, cultura e tradição, cabe tomar um outro texto de Barth (1984) que emprega a expressão “tradições culturais”, no sentido de alguma coisa que as pessoas “herdam, empregam, transformam, acrescentam e transmitem”. As tradições pressupõem a existência de organizações sociais onde são praticadas e transmitidas. O conhecimento, os costumes e os valores distintivos da tradição são adaptados e afirmados na ação, sendo apropriados por atores sociais como elementos de valorização da identidade coletiva. Por isso, na identificação dos componentes da tradição, o foco da análise deve ser as organizações sociais distintivas e as identidades coletivas, demonstrando a interconexão entre organização social existente e a forma e conteúdo da tradição, de tal modo que as duas coisas estão refletidas uma na outra (BARTH, 1984: 80 e 82).

Barth (1984 e 2000) propõe um relato da história de cada tradição ou das “diferentes correntes de tradições culturais”, para mostrar que elas passam por transformações tanto internas quanto nos contextos externos mais amplos, com os quais se relacionam. Neste contexto relacional as contradições culturais são reproduzidas e se afetam mutuamente. Por isso, as fronteiras das culturas e das tradições devem ser relativizadas, pois elas mudam, assim como mudam os seus conteúdos. Neste sentido, na teoria de Barth (1984 e 2000), o significado (induzido pela experiência) dos itens culturais, que é uma relação, emerge em um contexto em

movimento. Neste contexto relacional e plural é preciso falar em coexistência de tradições, mas essas tradições podem se confrontar como contraditórias e antagônicas.

As situações sociais das comunidades dos quilombos, entre elas a de Retiro, estão marcadas pela diversidade e por um cenário cultural sincrético, mas é na relação com essa diversidade que os atores constroem as diferenças culturais. Segundo Barth (2000), antes de afirmar que a realidade é culturalmente construída é necessário explorar a diversidade das fontes dos padrões culturais, visto que estes são resultados de processos sociais específicos. Ele chama a atenção para o fato de que não há coerência interna às tradições culturais, mas conflitos, vivacidades e diversidade de autoridades sustentando posições opostas, tradições diversas e multiplicidade de padrões culturais que interferem uns sobre os outros. Em uma sociedade comum às diversas tradições, há uma construção cultural da realidade e, ao mesmo tempo, as formas da cultura são socialmente geradas, onde ocorrem interações e comunicações entre os diversos segmentos sociais e culturais. Para Barth (idem), diferentes correntes de tradições culturais coexistem e se misturam na vida das populações locais e regionais. As pessoas participam de universos de discursos múltiplos e a construção cultural⁷ que fazem da realidade não surge de uma única fonte, pois constroem mundos diferentes, nos quais se movimentam.

Na relação entre identidade e tradição, pode-se pensar a noção de tradição, a partir de Retiro, como sendo um recorte da realidade e uma categoria empregada como uma forma de demarcar fronteiras e estabelecer limites. A tradição funciona como um ponto de referência básico em torno do qual se aglutinam identidades. Assim, “Identidades são construções sociais formuladas a partir de diferenças reais ou inventadas que operam como sinais diacríticos, isto é, sinais que conferem uma marca de distinção” (OLIVEN, 1992: 26).

Na perspectiva da análise entre etnicidade e política, o estudo de Leach (1996) sobre o sistema político Kachin discute as características da instabilidade e das oscilações da organização política. No texto do mesmo autor, já está presente a noção de apropriação da história nos processos organizativos de uma sociedade, também recuperada por Barth, pois as unidades políticas autônomas existem no tempo e no espaço e se organizam num ambiente em constante mudança. Assim, para Leach, as negociações pela mudança e pelo poder ocorrem, também, em nível micro da organização social e política. A análise da etnicidade nos níveis micro, médio e

⁷ Para conhecer um trabalho de tese de doutorado com sociedades indígenas, que empregou a abordagem da construção cultural inspirando-se, entre outros autores, principalmente em Barth, ver Tassinari (2003).

macro das relações sociais e políticas, conforme retomo a seguir, foi desenvolvida por Barth (1994) para focar as dimensões interpessoais e sociais da construção da identidade.

As sociedades que estudamos, segundo a abordagem de Barth (1994), se encontram em fluxos permanentes e seus membros assumem atitudes e posições políticas contraditórias e incoerentes. Nestes fluxos, os processos de formação da identidade étnica, nos níveis individuais e sociais, transformam-se constantemente de forma descontínua. No estudo da etnicidade enquanto um fenômeno que resulta da interação social e política e que organiza as diferenças culturais, Barth (idem) analisa as forças que se relacionam nos processos que produzem a formação das identidades. Para tanto, ele estabelece três níveis de análise - que interpenetram-se – para a compreensão dos processos étnicos, que são: o micro, o médio e o macro.

No nível micro, o autor debruça sua atenção sobre os processos individuais e sociais envolvidos na formação da identidade, observando as pessoas e interações interpessoais. Sobre este nível recaem constrangimentos e parâmetros advindos de outros níveis, mas que são reunidos “como um contexto vivido nas interpretações e atividades das pessoas”. Entretanto, os resultados deste nível têm efeitos nos outros dois (cf. BARTH, idem: 31 e 33).

O nível médio da análise é onde se deve focalizar os processos que criam coletividades (postas em movimento, mas que tem sua dinâmica) e que mobilizam grupos para diversos propósitos, através de diversos meios. Este é o campo do empreendimento político e das lideranças com suas retóricas e ideologias. “Neste nível, os processos intervêm para forçar e constranger a expressão e atividade das pessoas no nível micro; são impostos pacotes negociais ou escolhas binárias e são formados muitos aspectos das fronteiras e dicotomias da etnicidade”. Neste nível focaliza-se os pleitos por políticas públicas, os processos de tomadas de decisões coletivas e as tendências homogeneizadoras da mobilização étnica (BARTH, idem: 31-35)

O nível macro, que é o das políticas estatais, é onde ocorrem “as criações legais de burocracias que distribuem direitos e proibições de acordo com critérios formais, mas também o uso arbitrário da força e a compulsão que suporta inúmeros regimes”. Neste nível, as ideologias são articuladas e impostas, transpondo algumas das identidades que surgem da etnicidade. Entre as atividades de qualquer regime ou governo estão o controle e a manipulação da informação e do discurso públicos. Contudo, discursos globais, organizações transnacionais e internacionais desempenham um papel variável, embora cada vez mais importante neste nível, articulando-se com interesses no nível médio. Segundo Barth, “o contexto das relações de qualquer grupo étnico

específico com os regimes no interior do qual existem é complexo e, muitas vezes, conflitual” (cf. BARTH, *idem*: 32 e 38).

As atividades políticas cotidianas de *Os Benvindos* e suas reivindicações frente ao poder público são organizadas a partir do que consideram sua *história, tradição e cultura*. Após 1991, eles passaram a ser representados diante das negociações com o poder público ou com qualquer outra organização financiadora ou gestora de projetos, por meio da Associação dos Herdeiros do Benvindo, instância organizativa formal criada e registrada em cartório. A noção de política que emprego aqui é aquela das relações estabelecidas a partir do contexto local de organização, onde os moradores já foram representados por um *chefe da família de os Benvindos* e, após 1991, passaram a ser representados por uma instância organizativa, a Associação, que é liderada por diretores eleitos pelos votos dos demais herdeiros.

Deste modo, as relações políticas e de poder podem ser pensadas em três instâncias: como resultado de processos interativos entre pessoas, organizativos em âmbitos coletivos e relacionais com atores políticos das instâncias macro. A primeira instância das relações políticas e de poder surge das interações entre os herdeiros, em suas relações de convivência, onde as alianças são estabelecidas no contexto local para criarem a organização interna.

A segunda instância é a do entrecruzamento das relações endógenas com alianças estabelecidas com atores que se encontram na esfera das mobilizações políticas de diversos grupos em um contexto relacional de poder mais amplo, como são as organizações de movimento negro e a CONAQ. Pensado a partir de Barth (1994), este pode ser considerado o campo do empreendimento político que deve ser focalizado nos processos que criam coletividades e mobilizam grupos. Este é o campo das lideranças com suas retóricas e ideologias, das tomadas de decisões coletivas, dos pleitos por direitos e por políticas públicas e das tendências homogeneizadoras da mobilização étnica. Nesta instância, podemos pensar, ainda, a partir do poder tático (ou organizacional) definido por Wolf (2003: 326), que é aquele que controla os cenários em que as pessoas podem mostrar suas potencialidades e interagir com as outras.

Na terceira instância estão as relações políticas e de poder com as instituições do poder público que, segundo a perspectiva analítica de Wolf (2004), seriam aquelas relações com um “poder estrutural”.

“A noção de poder estrutural é útil precisamente porque nos possibilita delinear como as forças do mundo influenciam os povos que estudamos, sem cair num nativismo

antropológico que postula sociedades supostamente isoladas e culturas não contaminadas, seja no presente ou no passado. Não há vantagem num falso romantismo que pretende que ‘gente real fazendo coisas reais’ habita em universos fechados e autosuficientes” (WOLF, idem: 327).

A relação entre o poder tático (ou organizacional) e o poder estrutural, no sentido das relações de poder entre o poder organizacional do grupo estudado e o poder das estruturas burocráticas do Estado é uma análise levada em consideração neste trabalho. Entretanto, essas relações de poder são analisadas a partir da explicação dos próprios integrantes do grupo em estudo.

As relações de poder e as lutas políticas pelo direito têm, também, uma dimensão ideológica, no sentido de que os agrupamentos negros do meio rural, entre eles o de Retiro, em seus processos de mobilização e organização política que ocorrem, principalmente, em interações com as organizações de movimento negro, fazem um movimento de contra-estigmatização⁸ ou de reversão dos estigmas atribuídos à categoria negro por meio das relações sociais e históricas de poder. A luta ideológica pela reversão do estigma, pela afirmação da identidade e da auto-imagem tem sido conduzida sob uma lógica de construção da consciência negra. Essa consciência pode ser definida a partir do que Gordon (1998) denominou de “bom senso político negro” ou “práxis negra”. Neste sentido, a consciência é uma consciência da ação e da luta. Deste modo, as lutas dos agrupamentos negros pelos direitos e por políticas públicas implicam em uma consciência negra, da mesma forma que a consciência negra implica em um engajamento na luta em favor desses direitos e políticas. A consciência e a luta política não são dimensões distintas e atributos humanos bipolares e independentes, mas estão imbricadas entre si. No âmbito dessas lutas, identidade e etnicidade são conceitos analíticos para pensar a construção política consciente das diferenças culturais.

Aqui, os significados da política, como em Gordon (1998), são analisados como inter-relacionais e estabelecidos no embate entre forças políticas divergentes e contraditórias, no sentido de que as categorias étnicas de identificação são auto-atribuídas e atribuídas por forças externas. A existência de desacordos entre as identidades étnicas que os membros de um grupo se

⁸ Expressão empregada por Elias & Scotson (2000) ao analisarem os diferenciais de poder a partir do grau de coesão interna, de controle comunitário, de organização grupal e da afirmação da auto-imagem. O movimento de contra-estigmatização surge quando os antigos “outsiders” - sobretudo os descendentes dos antigos escravizados - passam a obter poder de coesão e de organização política na sociedade, desempenhando, assim, um papel decisivo no combate aos meios de estigmatização controlados pelos “estabelecidos”.

auto-atribuem e aquelas que os outros lhes conferem foi mencionada por Poutignat & Streiff-Fenart (1998) como o resultado de relações de dominação. Os agentes que controlam o poder econômico e político têm forças poderosas nas definições externas dos grupos étnicos que estão destituídos desse poder que, por sua vez, podem acatar essas definições e/ou confrontá-las por meio da resistência, re-significando-as. Nas relações e situações de dominação, a imposição de imagens depreciativas aos povos subjugados por aqueles que, nas relações de poder, estão em posição de dominação sempre foi sua principal arma. Para que os grupos subjugados se libertem das imagens depreciativas e dos estigmas atribuídos pelos grupos dominantes, torna-se necessário que seus integrantes travem lutas (dentro de si mesmos) contra a consolidação dessas imagens e pela re-significação dos estigmas (cf. Taylor, 1994: 85-86).

Em uma perspectiva relacional, cabe afirmar que os moradores de Retiro atribuem significados às suas relações políticas e ao mundo ao seu redor, agindo sobre ele, da mesma forma que são atingidos pelas visões, interpretações e ações do mundo externo. Assim, o processo de autodefinição e o projeto político – relacionais, situacionais e dinâmicos - são analisados a partir das experiências organizativas de *Os Benvindos*, tanto as do presente quanto aquelas do passado, pois os acontecimentos do passado são apropriados pelos moradores tendo em vista sua situação e relações políticas no presente.

2. TERRA, TERRITÓRIO E TERRITORIALIDADE NEGRA

Na análise que se segue, serão considerados alguns estudos antropológicos que empregam os termos “comunidades negras rurais” (entre o final da década de 1970 e início da de 1990)⁹ e “terras de preto”, “território” e “territorialidade negra” (a partir do final da década de 1980). Serão focalizados os aspectos da resistência às expropriações e das lutas para manter a integridade dos territórios. Problematizarei, também, questões referentes aos processos de construção política das identidades e do reconhecimento por “outros” da existência de agrupamentos negros do meio rural.

⁹ Cabe lembrar que, conforme escreve Ratts (2000), o termo comunidade negra rural já havia sido empregado por pesquisadores da Universidade Federal do Ceará no final da década de 1950, bem como na de 1960, para identificar agrupamentos contatados por eles naquele estado.

A realidade de agrupamentos negros do meio rural (com suas particularidades étnicas) e sua relação com a terra podem ser exploradas desde o estudo de Telles (1977). Inicialmente, os estudos antropológicos da relação desses agrupamentos com a terra foram realizados em maior volume no âmbito do projeto “Comunidades Negras Rurais” da USP (BAIOCHI, 1983; QUEIROZ, 1983 e MONTEIRO, 1985). Esses três últimos estudos se aproximavam daqueles sobre comunidades dos anos de 1940/1950. Metodologicamente, as mencionadas “comunidades negras rurais” foram analisadas a partir da noção de “bairro rural”¹⁰. A posse e a propriedade da terra são apresentadas pelos autores acima como elementos de diferenciação dos agrupamentos por eles estudados em relação a outros negros. A relação de alteridade com os brancos é construída a partir de estereótipos, estigmas, discriminação e preconceitos de cor que sobre esses agrupamentos são reproduzidos pelo fato de serem negros e pobres. Entre outras questões, Queiroz (idem) mencionou a resistência do grupo estudado por ele às expropriações de suas terras.

A propriedade da terra e a linguagem (língua ritual e secreta, considerada uma “língua africana” pelos falantes) foram exploradas nos estudos de Vogt e Fry (1996) do caso do Cafundó (SP) como símbolos de resistência cultural e de interação dentro e fora do grupo. Esses autores, embora tenham empregado a noção de “comunidade negra”, deram menos relevância à construção da diferenciação cultural feita pela própria comunidade como “negra” do que sua fusão na cultura e na identidade nacional.

As questões de ideologia e política, no estudo de Soares (1981) do caso de Bom Jesus (Maranhão), são consideradas fundamentais para a sua análise dos processos de formação do grupo, constituição do seu território e resistência frente às investidas expropriadoras dos “barões” sobre as terras dos “pretos”. O autor enfatiza que o grupo se constrói em meio às contradições, interesses e estratégias divergentes de seus integrantes. Para o autor, um grupo é uma construção social, política e ideológica representada e vivida pelos próprios atores sociais. O fato de os membros do grupo compartilharem uma faixa territorial, uma história e vínculos genealógicos decodificados pelo registro étnico, é apresentado por Soares (idem: 41) como condição

¹⁰ *Bairro rural* corresponde a “‘unidades mínimas de povoamento’ que se organizam como grupos de vizinhança, onde as relações interpessoais são cimentadas pela necessidade de ajuda mútua, desenvolvendo a solidariedade grupal, participando coletivamente em atividades lúdico-religiosas e, tendo a família conjugal como unidade econômica, comérciam parte do produto como um meio de adquirir ‘bens’ fabricados na cidade” (Maria Isaura P. de Queiroz. O campesinato brasileiro. 1973. In: BAIOCCHI, 1983: 7).

fundamental para que eles se tornem um grupo. Parte dessa análise de Soares se assemelha à concepção objetivista, segundo a qual os vínculos sociais de um grupo étnico estão baseados em uma genealogia comum e nos vínculos com o território, pois, nesta concepção, um grupo sem território próprio não pode pretender constituir um grupo etno-cultural. A visão de Soares de que o grupo “só se torna efetivamente um grupo na medida em que seus membros compartilham uma faixa territorial” não deve ser considerada para qualquer agrupamento negro do meio rural, pois no caso de Invernada Paiol de Telha, estudado por Hartung (2004), mesmo depois de perder o seu território o grupo continuou se organizando para voltar a viver como “família” e “comunidade”. Neste sentido, segundo a definição de Barth (1969), os grupos étnicos não são, necessariamente, baseados na ocupação de territórios exclusivos.

Segundo Soares, um grupo é “um conjunto de relações vividas a partir do reconhecimento coletivo de uma auto-imagem própria, distintiva e única. Relações marcadas por esta comunhão ideológica e, portanto, de natureza muito particular. Comunhão ideológica marcada por tais relações e, conseqüentemente, definida por características muito específicas. (...) Um grupo, para existir, tem de ser uma realidade vivida e pensada. Tem de ser um fato da experiência social detectada e construída ao nível da consciência. Suas fronteiras têm de ser percebidas. O contraste com o exterior é um fato estruturante da unidade e da especificidade do grupo. (...) O próprio grupo cria seus mecanismos de determinação dos seus limites, de identificação de seus integrantes. Isso não significa que não haja representações contraditórias dos limites e dos membros. As contradições fazem parte da vida do grupo e a oscilação de suas fronteiras, condicionadas pelas posições e pontos de vista dos agentes envolvidos na definição, reforçam-no, paradoxalmente. Só compreenderemos este fato se entendermos o grupo (...) como um *constructo* político-ideológico, móvel, flexível, plástico, como as realidades geradas no processo da luta de classe” (SOARES, idem: 103).

A resistência do grupo à expropriação de suas terras e à violência, segundo Soares, encontra o fundamento de sustentação em sua identidade social e genealógica, assim como na sua história e na herança comunal da terra. Entre “o povo de Bom Jesus” o autor também encontrou uma concepção utilitária e não-mercantil da terra, pois esta é empregada sempre como valor de uso e nunca como valor de troca, isto é, jamais enquanto bem passível de comercialização. Herdeiros de uma terra doada pelo “senhor” de seus ancestrais, os “pretos” estabeleceram um regime de apropriação comunal do território. As divergências acerca do comunitarismo e da concepção não-mercantil da terra são percebidas pelo autor, pois, no grupo, existem, também, aqueles que desejam a apropriação individual e a mercantilização das terras, defrontando-se, assim, dois projetos políticos sobre os modos de apropriação da terra. Neste

confronto, a concepção da terra enquanto valor de troca tem sido resolvida pela herança coletiva e indivisível dela.

As dimensões políticas na manutenção da área de um agrupamento negro podem ser pensadas, ainda, a partir de Assunção (1988), que estudou as estratégias sociais e econômicas de sobrevivência e a identidade como representação social entre os negros do Riacho, Rio Grande do Norte. Este autor procurou descrever a luta do grupo pela terra, as alianças e o sistema interno de liderança e poder. A luta pela terra significa mantê-la, pois ela representa a existência do grupo e as ameaças externas de expropriação têm como reação a união do grupo. O autor considerou, ainda, as facções e os conflitos internos relativos à posse da terra e as divergências em relação à autodefinição e a definição atribuída de fora. No contexto da pesquisa de Assunção, viver na terra significa existir e resistir enquanto unidade social e política.

Uma noção imprescindível à análise da dimensão política do território negro é a de “terras de preto” definida por Almeida (1989), tendo como referência diversas situações de terras ocupadas por descendentes de ex-escravizados, principalmente no estado do Maranhão, aonde o autor vem desenvolvendo suas pesquisas. A noção de “terra de preto” “compreende aqueles domínios doados, entregues ou adquiridos, com ou sem formalização jurídica, por famílias de ex-escravos. Abarca, também, concessões feitas pelo Estado a tais famílias mediante a prestação de serviços guerreiros”. A mesma expressão abrange, ainda, os domínios e extensões territoriais de antigos quilombos e áreas de alforriados nas cercanias de antigos núcleos de mineração, mantendo regras de uma concepção de direito que orientam a apropriação comum dos recursos. “Os descendentes destas famílias permanecem nestas terras há várias gerações sem proceder ao formal de partilha, sem desmembrá-las e sem delas se apropriarem individualmente” (Almeida, 1989: 174-175). Tendo como referência etnográfica um dos casos de “terra de preto”, que é o Quilombo do Frechal, reconhecido como Reserva Extrativista, Almeida (1996) analisa o conceito de quilombo, que será retomado no item seguinte desta introdução.

Ao estudar a situação de uma comunidade negra em uma base geográfica específica, Bandeira (1988) introduz o conceito de território negro, que tem seus limites definidos pela utilização da terra. A autora analisa a particularidade étnica da comunidade e escreve: “O acesso dos pretos à terra passou, nesse sentido, pela identidade étnica que suturou a formação da comunidade e a identificação de seu território”. Os pretos se apropriaram da área como território

comunal e fundaram uma comunidade sobre uma ordem igualitária (BANDEIRA, idem: 141-142).

Para Bandeira (1988), a formação das comunidades negras no meio rural é caracterizada pela experiência de vida comunitária em todas as instâncias da vida social. Essas comunidades, na visão da autora, são expressões objetivas de resistência e nelas a identidade étnica se define como instrumento político de auto-identificação e de luta pela terra. Em sua definição de “comunidades negras rurais”, Bandeira (1991: 21) afirma que elas “são formações sociais negras construídas no contexto nacional, estabelecendo interações com o mercado regional e com a sociedade mais ampla, sem abdicar de sua visão comunitária da terra...”. Elas implicam em coletividades constituídas “com base nos princípios da solidariedade, da reciprocidade e do igualitarismo”.

Referindo-se a diversos estudos em comunidades negras, Bandeira (1988: 22) escreve que eles “oferecem um dado empírico novo à identidade étnica do negro brasileiro: a base geográfica”. E define territorialidade negra:

“A territorialidade negra, como entidade geográfica historicamente associada por negros e brancos à identidade de grupos negros no Brasil, é uma novidade e uma especificidade das comunidades rurais de negros. A territorialidade negra (...) configura uma situação específica de alteridade, de cujo prisma refratam alguns aspectos encobertos das relações raciais” (BANDEIRA, 1988: 22).

Nas comunidades negras rurais, segundo Bandeira (1988), uma resistência informalmente organizada tende a germinar mediada por conteúdos culturais selecionados pelos membros dos grupos como definidores de sua etnicidade. “A identidade étnica cimenta a coesão interna e os suportes da resistência externa”. Em tais comunidades, a dimensão política da etnicidade pode ser pinçada como ingrediente essencial na luta pela terra e na resistência à dominação. As práticas culturais são assumidas e enfatizadas como distintivos da identidade étnica. A mesma autora, inspirada em Cohen (1969) e Barth (1969), trabalha com a abordagem da etnicidade como um fenômeno político que utiliza formas culturais para marcar distinções. Entendida como forma relacional, a identidade étnica implica uma situação de alteridade em que o “nós” se define, se afirma e se explica em oposição aos “outros” (BANDEIRA, idem: 23-24).

Em relação às primeiras monografias apresentadas na USP, o estudo de Bandeira (1998) representa um avanço significativo e concebe os integrantes do grupo estudado como atores que

participam de um drama político local constituído de três atos: os brancos vão embora; os pretos constituem sua comunidade igualitária; os brancos voltam e os pretos resistem (cf. p. 32).

Nos casos estudados por Soares (1981) e Bandeira (1988), enfrentar a volta do “branco” seria enfrentar a pretensão de o mesmo se tornar “senhor”, isto é, de submeter os trabalhadores negros e as suas terras a novas relações de trabalho e de dominação. Para Soares, a apropriação comunal das terras seria uma forma de resistência à submissão da força de trabalho ao grande capitalista.

Gusmão (1995a), a partir do caso de Campinho da Independência (RJ), introduz um elemento novo nos estudos sobre comunidades negras rurais. Ela problematiza a relação entre terra-território, raça e gênero. Apesar de dialogar com a literatura sobre relações interétnicas, a autora recebe forte influência da sociologia das relações raciais, o que a teria levado a tratar o agrupamento a partir da idéia de raça. “As determinações culturais, a história fragmentada e a mudança marcam o sentido da presença negra no campo e delimitam a etnicidade de conflito que se constrói a partir da raça” (p. 242). Entretanto, o que interessa aqui é que, entre outras coisas, a partir do caso estudado por ela, o território negro é um campo de relações sociais e políticas, no qual se elabora uma forma específica de identidade étnica: a do negro no meio rural. A terra é considerada como um lugar próprio e diferenciado, na qual surge o território como uma realidade indivisa marcada por uma forma de organização política própria, investida de uma história (negra) e de um universo simbólico particular. Na relação de confronto e de negociação com atores externos (entre eles o Estado), a condição étnica exerce um papel de homogeneização do território, visto que o território é “espaço de trânsito entre sujeitos iguais que se comunicam entre si e com o ‘outro’, diferente dele, mas que invade seu mundo e ali está” (GUSMÃO, 1995b: 70). Deste modo, as ameaças externas reais de perda da terra se constituem em chamamentos à reação, à organização e à luta pela defesa do direito. A realidade negra no campo expõe o que é central na luta: “os territórios, a territorialização como força primeira que, invertendo o tempo, refaz o espaço, dota a vida de sentido e faz dela a energia fundante da própria luta” (idem, 1995a: 249). O território negro de Campinho da Independência, como o de Retiro, é a expressão da resistência e da luta negra pelo direito à terra.

Os integrantes dos territórios negros do meio rural, tanto em Bandeira (1988) quanto em Gusmão (1995a), são concebidos como atores que têm como instrumento de luta política a organização mediada por conteúdos culturais selecionados por eles próprios. Entretanto, as

análises de Bandeira (idem) e de Gusmão (idem) deram pouca atenção às contradições, às rupturas, aos interesses e às facções políticas internas em torno dos modos de apropriar e de usar a terra. Estavam mais preocupadas em demonstrar a solidariedade, a fraternidade e o igualitarismo interno em contraposição aos valores capitalistas externos da desigualdade e da falta de solidariedade.

A partir de pesquisas realizadas, coordenadas e orientadas¹¹ em agrupamentos negros do meio rural no Sul do Brasil, Leite (1990, 1991b, 1996 e 2000) analisa terra, território e territorialidade como dimensões para se refletir sobre a cidadania do negro no Brasil. A autora escreve que a terra, enquanto base física e geográfica, não é apenas local de residência e meio de produção que se expressa somente por meio de parcelas medidas em hectares.

“A terra (...) é crucial para a continuidade do grupo, do destino dado ao modo coletivo de vida destas populações, mas não é o elemento que exclusivamente o define. (...) ...a terra, base geográfica, está posta como condição de fixação, mas não como condição exclusiva para a existência do grupo. A terra é o que propicia condições de permanência, de continuidade das referências simbólicas importantes à consolidação do imaginário coletivo, e os grupos chegam por vezes a projetar nela sua existência, mas, inclusive, não têm com ela uma dependência exclusiva” (LEITE, 2000: 344-345).

Fazendo uma retrospectiva dos estudos que relacionam a propriedade da terra e os espaços ocupados por negros, Leite (1991b) escreve que Nina Rodrigues sugeriu dois tipos de territórios negros: um, oficial e permitido, que se refere às áreas pobres da cidade e do campo; o outro, conquistado e proibido, como foi o caso do quilombo dos Palmares. O tema do espaço proibido, conforme a autora, foi retomado por Clóvis Moura nos anos sessenta, onde...

“O quilombo reaparece como uma das formas de resistência, como um tipo de guerrilha, bem como todas as ações e reações dos negros no cotidiano, antes e após a abolição. A noção de território como base geográfica e como espaço necessário à sobrevivência de negros possibilitou uma certa tendência, desde então, a interpretar todos os tipos de lugares habitados por estes como espaços de resistência no interior da sociedade branca” (Leite, 1991b: 39-40).

¹¹ Entre os trabalhos de pesquisa em agrupamentos negros rurais no Sul do Brasil que foram orientados por Ilka B. Leite, destaco os de Teixeira (1990), Martins (1991), Hartung (1992) e Mombelli (2001).

Nesta perspectiva, o conceito e as situações sociais denominadas de quilombo estão inseridos em um conjunto mais amplo referido por Leite como territórios negros e assim definido:

“Um espaço demarcado por limites, reconhecido por todos que a ele pertencem, pela coletividade que o conforma. Um tipo de identidade social, construído contextualmente e referenciado por uma situação de igualdade na alteridade. O território seria, portanto, uma das dimensões das relações interétnicas, uma das referências do processo de identificação coletiva. Imprescindível e crucial para a própria existência do social. Enquanto tal, pode ser visto como parte de uma relação, como integrante de um jogo. Desloca-se, transforma-se, é criado e recriado, desaparece e reaparece. Como uma das peças do jogo de alteridade, é também e, principalmente, contextual. No caso dos grupos étnicos, a noção de território parece ser tão ambígua como a própria condição dos grupos e talvez seja justamente o que acentua o seu valor defensivo” (Leite, idem: 40).

O território, segundo Leite (1990), “é o espaço apropriado culturalmente, que inscreve limites” de tudo o que representa e expressa noções de pertencimento. O território é a instância que sinaliza a identidade cultural e “o que torna visível o grupo na dimensão espaço/tempo, indicando a unidade na diversidade”. No texto do ano seguinte, Leite (1991b) pensa a noção de território negro a partir dos estudos que tratam o espaço como expressão e extensão do grupo, em que o negro camponês e o negro urbano referenciam-se no território como suporte básico para a consolidação do coletivo. Aqui, vou me limitar aos casos de territórios negros no meio rural e, para tanto, tomarei a noção de território de ocupação *residencial*,¹² que pode servir para habitar e produzir, e suas características são:

“...terras devolutas, viabilidade de permanência através da posse, com ou sem título, podendo ser comprada e regularizada em termos legais ou não. Possuem mais de uma unidade domiciliar ou uma grande unidade domiciliar congregando uma família extensa. A produção e a subsistência ocorrem através de estratégias coletivas. Nelas se dá a construção de códigos específicos de sociabilidade: linguagem corporal e verbal, formas de cooperação e reciprocidade construídas no cotidiano, mecanismos de solidariedade e

¹² A mesma autora chama a atenção, também, para a existência dos “territórios de ocupação *INTERACIONAL*”, que: “Têm como características principais o fato de serem locais de encontro e troca, nem sempre fixos, permeados por códigos simbólicos de pertencimento, que os diferenciam dos demais. Não se baseiam no parentesco consanguíneo mas não o exclui. Acontecem a partir de um encontro marcado, com hora, local e data. Instituem certos tipos de prática: o comércio em mercados, praças e esquinas; o lazer em bares, galerias, praças, esquinas e clubes; a religião em igrejas, centros e terreiros; a política, em livrarias especializadas, reuniões em locais diversos”. Este tipo de território, conforme observa a autora, ocorre na área urbana (LEITE, idem: 42-43).

troca baseados no parentesco. Na maioria dos casos, vivem uma experiência compartilhada traduzida em uma história comum” (Leite, idem: 42).

Em uma construção da noção de território negro no meio rural, Leite (idem) escreve que a base e a condição fundamental da existência do grupo se coloca sobre a manutenção da posse da terra, porque a terra congrega residência e sobrevivência. A ocupação *residencial* está ancorada na posse e utilização da terra. Diante da possibilidade da perda da terra se estabelece a exigência de uma mobilização maior para assegurá-la, visto que a mesma significa o mais importante meio de subsistência. No âmago da existência destes territórios negros podem estar o enfrentamento e a resistência. A isto, porém, se coloca um impasse criado pelo projeto político: “manter um tipo de singularidade pode ser, de um lado, uma conquista e, de outro, a manutenção de uma certa situação de segregação” (cf. p. 43-45).

Ao definir territorialidade como uma das dimensões para se compreender a cidadania do negro no Brasil, Leite (1990) escreve que

“...territorialidade pode ser vista como uma relação, um jogo, um tipo de experiência que constrói subjetividade, porque baseada numa linguagem, num conhecimento, num tipo de vivência coletiva que constrói um ou vários tipos de poder. Através de um conjunto de ações cíclicas e ritualísticas, de dimensão quase sempre política, transforma a terra, os bens da coletividade, em patrimônio cultural” (LEITE, 1990).

Nas definições de território e territorialidade apresentadas por Leite (1990 e 1991b) e em Bandeira (1988) já são enfatizadas as dimensões relacionais, simbólicas e políticas que envolvem territorialidade e identidade étnica, como se encontram também nos textos de Carvalho (1996), de O’Dwyer (2002) e de Arruti (2002). As dimensões simbólicas da construção dos territórios negros que expressam relações políticas, podem ser encontradas na noção de “textos culturais” de Carvalho (idem) e nas práticas terapêuticas e imaginações simbólicas relacionadas aos “sacacas” (curandeiros) dos quilombos do rio Trombetas e Erepecuru-Cuminá descritas e analisadas por O’Dwyer (idem). Arruti (idem), ao analisar o processo de identificação de uma comunidade reconhecida como “remanescente dos quilombos”, focalizou a construção política do território negro recorrendo, principalmente, à memória do grupo.

“O território também é um fenômeno imaterial e simbólico, ainda que tramado sobre um suporte e sob constrangimentos materiais. Ele é construído pelas *relações* entre agentes,

agências, expectativas, memória e natureza. Todo elemento, físico ou histórico, que entra na sua composição passa pelo crivo de um processo de simbolização que os *desmaterializa*, ao mesmo tempo que, por outro lado, a entrada de novos elementos provoca rearranjos no conjunto” (ARRUTI, 2002: 391-392).

O trabalho de Acevedo e Castro (1993) procurou examinar a relação de etnias e territorialidades ameaçadas pelas novas formas de exclusão social proporcionadas por empreendimentos de mineração. Frente a essas ameaças, as autoras analisam as ações de resistência combinadas à concepção de uso comum da terra. Por isso, elas procuraram identificar, a partir do olhar do grupo, os campos de conflitos e tensões presentes em sua história, onde o que importou para a análise foram a conquista e a manutenção do território. Observam que, com a chegada de comerciantes, empresas e órgãos públicos na área e a conseqüente competição pelos recursos, verificou-se a presença de um violento processo de usurpação das terras de uso comum dos negros. Analisam, ainda, as reivindicações e as lutas dos negros pelo direito às suas terras de uso comum, enquanto um ato político ressaltado pela sua etnicidade. Diante do controle e usurpação dos territórios por parte das empresas de mineração, os negros do Trombetas fazem denúncias e aliam-se a segmentos mobilizados responsáveis pela construção de atos políticos na contemporaneidade e nessa relação se constituem como sujeitos políticos. Na relação com esses segmentos aliados, ocorre por meio do “fazer político” a produção do “ser político” e de seus discursos; da mesma forma, pode-se dizer que o “ser político” é um sujeito de ação política que elabora um tipo de discurso e que age motivado pelo discurso político-ideológico. No caso das comunidades dos quilombos estudadas pelas referidas autoras, verifica-se que a identidade é política e, na atualidade, vem sendo elaborada e reelaborada na luta pelo direito ao reconhecimento e à titulação da terra.

No Museu Nacional da UFRJ, além da tese de Arruti (2002) sobre agrupamento negro do meio rural, foi defendida, também, a tese de Hartung (2000) que adotou uma abordagem distinta da primeira. Essa tese é o resultado de um estudo sobre a totalidade da vida da comunidade do Sutil, estado do Paraná, que teve como foco de descrição e análise as relações internas de parentesco e casamento como o fundamento da organização social do grupo. O principal objetivo de Hartung (idem) foi analisar os princípios (não estáticos e não impermeáveis aos desejos dos indivíduos) estruturantes do grupo. Deste modo, a autora empregou “o termo configuração social para designar o modo como o grupo se organiza socialmente, pois, ao mesmo tempo em que o termo remete a um conjunto organizado, também considera a possibilidade de reordenamento,

isto é, pressupõe mobilidade, reconstrução, reavaliação da ordem e dos esquemas de significado” (p. 5-6). A abordagem da autora se propôs a conhecer o negro enquanto sujeito de sua trajetória, que adota estratégias que possibilitam melhorar sua própria existência e criar suas formas de organização social e suas visões de mundo. Apesar de a autora realizar a pesquisa em um agrupamento negro, ela refuta a idéia de se procurar nesses agrupamentos uma “cultura negra” que os diferencia em relação ao restante da sociedade brasileira, pois, fazendo coro às afirmações de Vogt e Fry (1995), entende que entre os negros não existe maior influência africana que no restante do Brasil. Ela entende que a cultura é algo inventado na ação e que a identidade dos agrupamentos negros rurais, sobretudo os que têm se definido como remanescentes dos quilombos, como é o caso daqueles estudados por Acevedo e Castro (1993), é política, “forjada na atualidade e resulta de um contexto de lutas pelo reconhecimento jurídico das terras de ocupação antiga” (p. 574).

Voltando aos estudos produzidos a partir da USP, constatei as defesas das teses de Ratts (2000) e a de Amorim (2002). A primeira resulta de um estudo realizado em diversos territórios negros rurais e urbanos no estado do Ceará, cujo foco da análise recaiu sobre o papel da mobilidade territorial na formação da identidade. A partir de Sodré (1988), o autor adota “a aceção de território como ‘a construção de um lugar próprio’ e como ‘um dado necessário à formação da identidade grupal/individual, ao conhecimento de si por outros’”. Como os grupos que acompanhou construíram, ocuparam e viveram em mais de um lugar, o mesmo autor considerou o território “como um repertório de lugares”. Observando as relações locais entre integrantes dos agrupamentos pesquisados e os espaços habitados, apropriados, vividos, sentidos e lembrados por eles, Ratts escreveu que “esses pontos interligam num território étnico formando um conjunto que se diferencia no contexto regional e nacional e que inclui lugares ocupados no passado e que, atualmente, não o são mais”. O autor observou que “o parentesco qualifica o espaço, fazendo dele lugar e território” (RATTS, Idem: 114-115). A segunda tese, Amorim (2002), é um estudo sobre “a construção da diferença” em agrupamentos negros rurais reconhecidos como remanescentes de quilombos no norte do estado de Goiás. A autora entende que a identidade étnica se constrói em um processo histórico e político relacional, se tornando multifacetada e em mudança. Por isso, na relação com a sociedade envolvente, os agrupamentos estudados por ela ressignificaram elementos que apropriaram nesta relação, inclusive o termo

generalizante Kalunga, e criaram novos mecanismos políticos para construírem as diferenças significativas a partir do seu território.

Para finalizar este bloco da introdução, pode-se dizer que os elementos considerados significativos pelos próprios agrupamentos negros do meio rural são os que devem ser levados em consideração na definição do território negro. Assim, tendo Retiro como base etnográfica, é preciso enfatizar que a noção de território negro que esta tese está buscando construir focaliza as dimensões da apropriação e ordenamento simbólico do território e da construção política de suas fronteiras. Ao contrário das conclusões de Vogt e Fry (1996) e de Hartung (2000), que afirmaram não existir um princípio explicativo das especificidades e diferenças culturais dos grupos que estudaram, fundindo-as na “cultura brasileira” - constituída por princípios explicativos baseados na “fábula das três raças”: indígenas, europeus e africanos – o caso de Retiro leva-me a afirmar que, partindo de uma situação contextual e relacional, há uma construção social e política das diferenças culturais do território negro. Essa construção se faz na relação de alteridade, cujos principais atores são os próprios integrantes do grupo, onde se estabelece uma fronteira a partir de enfrentamentos em situações de racismo. Deste modo, quando os negros do meio rural se definem como tal e realizam seus rituais e demais atividades culturais, afirmando que elas são parte da cultura negra, como se verifica em Retiro, entendo que estejam construindo, contemporaneamente, princípios, diacríticos e símbolos culturais que são significativos para a construção de suas diferenças em relação à identidade nacional. Assim, o território negro é uma construção social, cultural e política da realidade, pois o “nós”, os principais atores desta construção, estão em relação aos “outros”, e nessa relação, valorizam as diferenças de seus códigos morais, valores culturais, regras de residência, princípios e crenças acerca da formação do grupo. Acrescento ainda que não são apenas os laços econômicos com a terra que garantem a construção do território, mas também os laços afetivos socialmente significativos, a partir dos quais os membros do grupo constroem princípios morais que norteiam suas ações e re-significam a terra deixada como herança pelos ancestrais.

3. OS QUILOMBOS E O PROCESSO DE RESSEMANTIZAÇÃO

“O termo ‘quilombo’ tem assumido novos significados na literatura especializada e também para os grupos, indivíduos e organizações. Ainda que tenha um conteúdo histórico, o mesmo vem sendo ressemantizado para designar a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos do Brasil. Definições têm sido

elaboradas por organizações não-governamentais, entidades confessionais e organizações autônomas dos trabalhadores, bem como pelo próprio movimento negro. ...o termo ‘remanescente de quilombo’ vem sendo utilizado pelos grupos para designar um legado, uma herança cultural e material que lhes confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar e a um grupo específico” (ABA, 1994).

O marco histórico da abertura política para que o conceito de quilombo obtivesse projeção nacional foi a CF/88, que no artigo 68 do ADCT prescreve aos “remanescentes das comunidades dos quilombos” o direito a obterem do Estado o título definitivo da propriedade de suas terras. Entretanto, o processo político de re-significação desse conceito já vinha ocorrendo no âmbito das organizações de movimento negro, antes da promulgação da CF. Este item da introdução está subdividido em três e procura analisar dois campos semânticos de elaboração do conceito: o militante (das organizações de movimento negro) e o científico (da antropologia), considerando o diálogo existente entre ambos.

A) Críticas e contextos

Para uma abordagem antropológica dos quilombos, a partir da definição do processo de ressemantização (ABA, idem) e do conceito de grupos étnicos, como formas de organização social e política das diferenças culturais (BARTH, 1969 e 1994) que estabelecem relações – de diferenciações, de negociações e de reivindicações - com as instituições políticas do Estado, cabe apresentar, inicialmente, críticas a dois tipos de abordagens. Em primeiro lugar, a crítica se dirige às teorias do isolamento, entre as quais aquela que afirmou que os quilombos constituíam espécies de “Estados Negros transplantados da África para o Brasil”¹³. Os quilombos, cujos quilombolas¹⁴ são atores que participam de ações e organizações políticas, não podem ser

¹³ Essa concepção isolacionista do quilombo pode ser encontrada em Carneiro (1944). Apesar de o autor ter verificado que a produção econômica e as relações comerciais e políticas eram praticadas entre o quilombo e seus vizinhos, ele não se distanciou das orientações evolucionistas que herdou de Nina Rodrigues e do materialismo histórico de Marx. Por isso, explicou que em Palmares teria funcionado uma forma de comércio “simples”, típico das “sociedades primitivas”, e o governo de um “Estado negro”, baseado na eletividade do chefe ‘mais hábil ou mais sagaz’ ou ‘de maior prestígio e felicidade na guerra ou no mando’, transplantado da África do século XVII para o nordeste do Brasil (cf. p. 12–14).

¹⁴ Quilombolas e quilombos são categorias de atribuição e identificação empregadas pelos próprios atores, que têm as características de organizar a interação social e as relações políticas. Tais categorias, a partir de meados da década de 1990, passaram a ser atribuídas e empregadas em Retiro como *Comunidade Quilombola de Retiro*, e por outras comunidades que criaram *Associações das Comunidades Remanescentes dos Quilombos* e pela *Coordenação Nacional das comunidades Negras Rurais Quilombolas* para representar politicamente as muitas comunidades que assim têm se definido. Portanto, ser quilombola, na atualidade, é ser um ator que participa e interage em uma forma de organização política definida como *quilombo*.

entendidos como reproduções de organizações políticas de outros tempos e espaços, pois têm se constituído e se reinventado por meio de múltiplas relações, entre as quais aquelas de conflitos e de resistências – que serão exploradas neste trabalho - frente aos sistemas de dominação e de expropriações vigentes desde o período da escravidão, e, por outro lado, através de relações de negociação política e comercial com determinados atores e setores da sociedade brasileira do passado e do presente.

A tentativa em ver no quilombo uma comuna política de resistência ao sistema escravocrata e de luta, conforme pode ser verificado na literatura, se iniciou com Carneiro (1944) e influenciou outros estudiosos marxistas, como Freitas (1978) e Moura (1987 e 1988). Aspectos ativos da vida dos escravos foram enfatizados por esses autores que, além de focalizarem as formas de resistência, abordaram o quilombo como uma organização política. Ao definir os quilombos como unidades de resistência negra e de negação do sistema escravista, os autores acima, conforme observam Reis e Gomes (1996), teriam contribuído, mesmo não sendo a intenção deles, para uma concepção acerca dos quilombos como comunidades isoladas da sociedade nacional¹⁵. A esse propósito, cabe lembrar que os quilombos do passado estiveram à margem da legalidade, mas não completamente à margem da sociedade de sua época.

As teorias do isolamento do quilombo empregadas por juristas, historiadores e antropólogos até meados dos anos de 1960, atualmente têm sido alvos de freqüentes críticas antropológicas, principalmente em decorrência da orientação culturalista que norteia as interpretações institucionais. As críticas antropológicas remontam ao mais antigo conceito de quilombo, que é aquele apresentado pelo rei de Portugal, em 02 de dezembro de 1740, ao Conselho Ultramarino. Conforme essa definição, constituía quilombo “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele”.¹⁶ Este conceito de quilombo, segundo Almeida (1996 e 2000), ficou

¹⁵ Os quilombos, como unidades de resistência política, segundo a análise de Moura (1987 e 1988), se formavam a partir de insurreições, guerrilhas e fugas. O termo *insurreição*, conforme escreve Moura (1988: 226), é uma figura jurídica criada pelo Código Criminal do Império, em 07/01/1831, para referir-se às revoltas dos escravos. No artigo 113 desse Código, “era considerada insurreição a reunião de ‘vinte ou mais escravos para haverem a liberdade pela força’.” Deste modo, as estratégias e pressões pela liberdade já vinham ocorrendo muito antes da promulgação do fim legal da escravidão. Almeida (2000: 176), consultando o mesmo Código Criminal, escreve que existem diferenças entre quilombo e insurreição, pois, para os líderes da insurreição, o mesmo Código previa a morte ou as galés perpétuas. Segundo a análise de Almeida (*idem*) de documentos da época do Brasil colonial, os quilombos estavam relacionados aos temores de que eles pudessem tomar o poder local.

¹⁶ Sobre a definição de quilombo do rei de Portugal ao Conselho Ultramarino, cf. Moura (1987), Almeida (1996 e 2000), Leite (1999 e 2000) e Andrade & Treccani (1999).

“congelado no tempo” e tem sido empregado pelos especialistas no assunto desde Perdigão Malheiros, de 1866, até os trabalhos de Clóvis Moura, de 1966. O mesmo autor aponta cinco elementos que estão contidos no mencionado conceito: negros (escravos) fugidos; uma quantidade mínima de fugidos (cinco); o isolamento geográfico (local despovoado e de difícil acesso); a existência de “ranchos” (moradias habituais) e benfeitorias e, por fim, os pilões (que não eram fundamentais para a existência do quilombo). Para Almeida (idem) esses elementos necessitam ser relativizados por antropólogos e demais pesquisadores e administradores envolvidos na administração pública, pois o quilombo, entendido como grupo étnico, não condiz exclusivamente com a fuga e, tampouco, com o isolamento, com quantidade exata de pessoas e com a falta de produção para o abastecimento das necessidades materiais dos quilombolas. Em uma ênfase no aspecto econômico e nos projetos de autonomia, Almeida (idem) escreve que o quilombo se constitui e se mantém pela interação social, pela produção material e pela comercialização de seus produtos. Desconstruindo a concepção isolacionista, Almeida (1996: 14) chama a atenção para o fato de que muitos quilombos sempre buscaram “proximidade das praças de mercado como uma regularidade” e articularam “com o abastecimento das cidades através de complexos circuitos de troca, envolvendo produtos agrícolas e gêneros alimentícios”.

Em segundo lugar, a crítica se dirige, também, àquelas abordagens elaboradas sob o véu da ideologia do sistema escravocrata, que viam os africanos e seus descendentes escravizados como se fossem “coisas”, “mercadorias” e “tábulas rasas” onde os senhores imprimiriam suas vontades de dominação. Na contestação dessas abordagens senhoriais, que tentaram impor o silêncio às experiências de organização política dos descendentes de africanos, cabe focalizar que, ao serem forçados a atravessar o Atlântico, os africanos trouxeram suas tradições e simbologias relacionadas às diversas formas de organização, que aqui têm sido re-inventadas e empregadas por eles e seus descendentes em suas relações sociais e organizações nas senzalas e nos quilombos. Dessa forma, conforme escreveram Reis e Gomes (1996), os quilombos se constituíram como sociedades afro-brasileiras, para as quais teriam confluído visões de mundo e experiências de organização, habilidades de negociação, trocas culturais e alianças sociais entre contingentes escravizados vindos de diferentes regiões da África, além daquelas alianças estabelecidas com habitantes locais, como os negros que aqui eram nascidos e os mestiços resultados de relações sexuais com índios e com brancos.

Ao analisar os quilombos como formas de organização política e suas relações de enfrentamentos e de negociações com as estruturas formais do Estado, verifico que o direito à terra e a sua negação são fatos que têm marcado a história dessas relações no Brasil. Os quilombos que se constituíram nas ditas “terras do Estado”, “do governo” ou “devolutas”, com a Lei de Terras de 1850 instituindo a propriedade privada e mercantil, não tiveram as possibilidades de regularizar, por essa lei, as situações de suas posses de terra junto ao Estado. No contexto da promulgação da Lei de Terras, interesses antagônicos em torno da produção estavam postos: por um lado, estavam assegurados os interesses dos senhores em continuar produzindo em suas fazendas por meio do emprego da mão-de-obra escrava e, por outro, dificultava a consolidação do projeto de autonomia e liberdade dos quilombos, em que a terra, desde então, se constituía em uma das dimensões significativa e fundamental.

Embora os descendentes de africanos tivessem adquirido o *status* legal de “cidadão” após a promulgação da Lei Áurea, a eles não foram reconhecidas as mínimas condições de cidadania de fato: direito à educação, ao emprego, ao salário, ao alimento, à saúde, à moradia e à terra. Os negros “foram sistematicamente expulsos ou removidos de lugares que escolheram para viver, mesmo quando a terra chegou a ser comprada ou foi herdada de antigos senhores através de testamento lavrado em cartório”.¹⁷ Para as comunidades contituídas pelos descendentes africanos, que conseguiram permanecer na terra, garantir a sua propriedade continuou significando um ato político e uma luta pelo reconhecimento de sua existência e um deslocamento imaginário em direção ao que foram, ao que são e ao que pretendem que sejam seus territórios (LEITE, 1999: 133). Ao mesmo tempo em que, gradativamente, foram expulsos da terra, os descendentes de africanos foram excluídos das oportunidades significativas de acesso aos trabalhos formais remunerados.

B) As organizações de movimento negro e a re-significação do quilombo

Em decorrência da expulsão dos descendentes de africanos da terra e da sua exclusão do acesso aos meios formais de trabalho remunerado, já na primeira metade do século XX surgiram

¹⁷ No século XIX, ainda no decorrer do período escravocrata no Brasil, ocorreram casos de doações de terras feitas aos descendentes de africanos escravizados por seus senhores (LEITE, 2004; MOMBELLI, 2001; HARTUNG, 2000; FRY & VOGT, 1996; GUSMÃO, 1995; SOARES, 1981). Outras doações, como escreve Almeida (1989), foram feitas pelo próprio Estado, nos casos de áreas de terras que foram entregues aos escravizados, juntamente com a sua alforria, como formas de pagamento aos serviços guerreiros prestados.

no meio urbano as primeiras organizações de movimentos negros, constituídas por setores da pequena classe média, denunciando essas situações. Uma das primeiras dessas organizações de reivindicação política, em destaque na literatura sobre movimentos negros e quilombos no Brasil, é a Frente Negra Brasileira (FNB), fundada em 1931. Segundo Reis e Gomes (1996: 12), a FNB foi precedida pelo Centro Cívico Palmares, fundado em 1927, do qual herdou líderes e idéias inspiradas nas lutas dos quilombos. Conforme se verifica em Moura (1989), a fundação da FNB se inspirou em um conjunto de jornais, editado, sobretudo, na cidade de São Paulo, que ficou conhecido como a “imprensa negra”, que teve início em 1915. Essa “imprensa” influenciou de maneira significativa “a formação de uma ideologia étnica negra (...) para que o negro se auto-identificasse na sua *negritude*”.¹⁸ A mesma “imprensa” pautou-se pelas denúncias contra o racismo e serviu de “veículo organizacional dos negros” (MOURA, idem: 70-71). Diante do racismo contra a população negra e sua conseqüente marginalização social, econômica e política, os vários jornais que compunham “a imprensa negra” entendiam que o Quilombo de Palmares era o exemplo de democracia.

A FNB reivindicava e lutava por direitos ao respeito e ao espaço para o negro na sociedade, na política, na carreira militar, na educação e no mercado de trabalho. Tratava-se de uma luta política que era movida pelo desejo de ver-se respeitado como descendente de africano e reconhecido como cidadão brasileiro. Em 1936, a FNB chegou a ser registrada como partido político, mas, depois de deflagrado o golpe de Estado de Getúlio Vargas, em 1937, e a

¹⁸ O termo “*negritude*” é empregado por Moura (1989) se referindo a uma ideologia ou consciência da auto-valorização do negro e de sua unidade política enquanto “um povo” para enfrentar o racismo. Munanga (1986), analisando os usos e sentidos do termo “*négritude*”, escreve que ele significa “personalidade” e “consciência negra” e se refere a um movimento de estudantes e intelectuais negros que foram estudar na França - recrutados de países africanos e caribenhos pela política colonial francesa de assimilação - de reação diante da política assimilacionista e de defesa do perfil cultural do negro. Seria, segundo o autor, um movimento de retorno e de aceitação das origens e da herança sócio-cultural africana. O movimento teve início com as publicações das revistas “*Légitime Défense*” (Legítima Defesa), em 1932, e “*Étudiant Noir*” (Estudante Negro), de 1936. Inspirados no movimento negro nascido nos EUA denominado “Renascimento Negro” (idealizado pelo doutor em filosofia Du Bois e por Langston Hughes), que esteve em seu ápice de influência entre 1920 e 1940, os líderes do movimento “*Négritude*” acreditavam que o intelectual, em seus escritos, devia assumir cor, raça e tornar-se o porta-voz das aspirações do povo oprimido. A segunda revista aponta como meio de libertação a volta às raízes africanas. O termo “*négritude*” foi criado pelo martiniquense Aimé Césaire e reuniram-se a ele Léon Damas, Léopold Sédar Senghor, Birago Diop, Léonard Sainville, Aristide Maugée e Ousmane Soce que fundaram o movimento. Antes (desde 1943) e depois da Segunda Guerra Mundial, o movimento obteve uma dimensão política e passou a aspirar o poder, animando a ação política e a luta pela independência dos países colonizados pela França. Um dos integrantes do movimento, Léopold Sédar Senghor, tornou-se presidente do Senegal em 1960 e permaneceu no cargo por 20 anos. Ao assumir o poder, ele pôs reagrupar diversos países africanos, tendo o francês como língua oficial e, em 1971, foi acusado pelo filósofo Marcien Towa, da República dos Camarões, de tentar impor a ideologia francesa e sua noção de “*negritude*” foi apontada como ideologia neocolonialista (cf. MUNANGA, 1986).

implantação da ditadura do Estado Novo, todos os partidos, entre eles a FNB, foram dissolvidos (cf. MOURA, idem: 72-73).

Com a criação do Teatro Experimental do Negro (TEN), em 1944, através da idéia de “quilombismo” de Abdias do Nascimento, ao termo quilombo se atribui o significado de projeto de organização sócio-política e de luta contra o racismo no Brasil. O “quilombismo” foi uma proposta para levar os descendentes de africanos ao poder político (democrático) no Brasil (NASCIMENTO, 1980: 272). Na definição de quilombo do mesmo autor encontra-se, também, a relação entre aqueles permitidos e proibidos. Ele escreve que associações religiosas (irmandades e confrarias católicas), recreativas, beneficentes, esportivas, culturais ou de auxílio mútuo, assim como terreiros, centros, tendas, afochés e escolas de samba seriam os quilombos legais permitidos ou tolerados pela sociedade dominante, enquanto aqueles quilombos que resultaram em esforços para resgatar a liberdade e a dignidade através da fuga do cativeiro e para a organização de uma sociedade livre teriam sido os quilombos “ilegais” ou proibidos. Entretanto, ambas as formas associativas (as permitidas e as proibidas) constituíram uma unidade de afirmação étnica e cultural, um complexo de significações, uma *praxis* afro-brasileira, que ele denomina quilombismo (cf. NASCIMENTO, idem: 255). Esse quilombismo, observa o autor, está em constante reatualização segundo o tempo histórico e situações do meio geográfico. Por isso, ele apresenta o quilombo como projeto de uma sociedade baseada em valores, princípios e idéias políticas contemporâneas ao autor, tratando-se, de fato, de uma atualização do significado do conceito.

“Quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial. Repetimos que a sociedade quilombola representa uma etapa no progresso humano e sócio político em termos de igualitarismo econômico. (...) Como sistema econômico o quilombismo tem sido a adequação ao meio brasileiro do comunitarismo e/ou ujamaísmo da tradição africana” (NASCIMENTO, 1980: 263).

O quilombismo é definido por esse autor como um sistema econômico, social e político - fundamentado no comunalismo/comunitarismo que os africanos teriam praticado no Brasil - em confronto com o sistema capitalista, visto que a terra, os meios de produção e outros elementos da natureza são todos de propriedade e uso coletivo. O autor lembra que o quilombismo é um

movimento e uma proposta política dos negros brasileiros a ser implantado aqui (cf. NASCIMENTO, idem: 75-77, 263, 274 e 275).

O objetivo do quilombismo era “a implantação de um Estado Nacional Quilombista, inspirado no modelo da República dos Palmares, no século XVI, e em outros quilombos que existiram e existem no País” (NASCIMENTO, idem: 275). Neste caso, analisando a proposta de Nascimento, os quilombos, enquanto experiências autônomas de organização social, política e econômica, seriam as bases étnicas a partir das quais se formaria um “Estado Nacional Quilombista” no Brasil.

No final da década de 1970, com o surgimento político do Movimento Negro Unificado (MNU) enquanto movimento de denúncia e de luta contra o racismo, ocorria, também, a atualização do significado de quilombo. O quilombo de Palmares e seu líder político Zumbi são considerados pelos criadores do MNU como símbolos das lutas políticas que o movimento se propõe a travar. O quilombo de Palmares era entendido pelo MNU como uma República e “uma autêntica democracia racial”. Segundo um documento do MNU citado em Nascimento (1980), a tentativa de constituir uma sociedade democrática sempre estivera presente nos quilombos.¹⁹ Ser quilombola passou a significar luta política contra o racismo e em favor da conquista da cidadania por meio dos direitos sociais e territoriais.

Em meados da década de 1980, com o fim da ditadura militar e a reabertura política no Brasil, o tema dos quilombos foi retomado pelas organizações de movimento negro, relacionando-o à luta pelo direito à terra. O debate político sobre o tema se intensificou nos anos que precederam a elaboração da Constituição Federal de 1988, ocorrendo as articulações políticas entre alguns agrupamentos negros organizados do meio rural com as lutas de organizações dos movimentos negros dos centros urbanos, como vinha ocorrendo entre o Centro de Cultura Negra do Maranhão e as comunidades negras rurais daquele estado.²⁰ Através das articulações dessas organizações surgiram as pressões e demandas políticas para que os legisladores constituintes, sobretudo aqueles considerados representantes políticos da população negra – como Benedita da Silva (PT – RJ) e Alberto Caó (PDT – RJ) – apresentassem propostas

¹⁹ Parte das reflexões contidas neste parágrafo e no anterior, além de se apoiarem em Arruti (2002) e em Leite (2000), foram elaboradas, também, a partir de Félix (1996) e de Schwarcz (1999).

²⁰ Conforme está escrito na apresentação do livro do Projeto Vida de Negro (1996), o “I Encontro de Comunidades Negras Rurais do Maranhão” ocorreu em outubro 1986 e o segundo em abril de 1988. Na organização estavam o Centro de Cultura Negra do Maranhão e a Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos. O termo empregado para identificar os agrupamentos que se encontram é “Comunidade Negra Rural”.

de leis que garantissem às comunidades negras do meio rural o direito de propriedade das terras que ocupavam e a sua permanência nelas. Essas comunidades continuavam, no decorrer de cem anos após o fim da escravidão, tendo suas áreas expropriadas pelas ações de grileiros, fazendeiros e grandes empreendimentos.

As organizações do movimento negro, entre elas MNU, União e Consciência Negra e Centro de Cultura Negra do Maranhão, pleiteavam que fosse elaborada uma lei que garantisse o direito de propriedade das comunidades negras rurais; portanto, mais ampla que aquela que foi aprovada no artigo 68 do ADCT. A proposta encaminhada e defendida nos encontros nacionais do movimento negro pretendia “o reconhecimento do direito à propriedade nos domínios territoriais ocupados por comunidades negras rurais” (SILVA,1997^a: 13-14, nota 1). Tratava-se de uma proposta que procurava garantir a propriedade coletiva da terra dessas comunidades.

No contexto que se seguiu a elaboração da CF/88, tendo o tema dos quilombos ressurgido na esfera pública relacionado à expansão da cidadania, proliferaram, gradativamente, as organizações sociais e culturais dedicadas à política de defesa das “comunidades dos quilombos”. Por outro lado, os agrupamentos que assim são definidos, estando inseridos neste contexto relacional, re-significam e demarcam trajetórias sociais próprias e reivindicam ancestralidades distintas.

C) Considerações antropológicas sobre o processo de ressemantização

“A expressão ‘remanescente das comunidades de quilombos’, que emerge na Assembléia Constituinte de 1988, é tributária não somente dos pleitos por títulos fundiários, mas de uma discussão mais ampla travada nos movimentos negros e entre parlamentares envolvidos com a luta anti-racista. O quilombo é trazido novamente ao debate para fazer frente a um tipo de reivindicação que, à época, alude a uma ‘dívida’ que a nação brasileira teria para com os afro-brasileiros em consequência da escravidão, não exclusivamente para falar em propriedade fundiária” (LEITE, 2000: 339).

O processo de transformação simbólica que desencadeou a ressemantização dos termos *negro e quilombo* foi acionado pelas formas de mobilização e de organização estabelecidas pelas relações políticas entre integrantes dos agrupamentos negros do meio rural e organizações de movimento negro do meio urbano. O processo de transformação simbólica, segundo Langer (1989), está constantemente sendo desenvolvido pelo cérebro humano a partir dos dados experimentais que lhe chegam, levando-o a ser uma verdadeira fonte de idéias mais ou menos

espontâneas. Entretanto, nada disso acontece fora do ambiente social, pois, segundo a autora, a elaboração gradual de símbolos verbais e a passagem gradativa da função signica de uma palavra a sua função social é um resultado da organização social.

Se no passado o emprego dos termos “negro” e “quilombo” era para se referir, respectivamente, aos “escravos” e à “reunião de escravos fugidos” (também considerados e procurados como “criminosos”), com o processo de mobilização e organização dos diversos agrupamentos negros no meio rural e urbano esses termos vêm, aos poucos, sendo re-significados positivamente no âmbito das políticas públicas de ação afirmativa destinadas aos afro-descendentes no Brasil e relacionados ao campo da luta política para garantir a permanência e a conquista do direito étnico sobre a terra. Por esse motivo, as novas modalidades de luta pelo reconhecimento oficial e pela titulação da terra, introduzidas a partir da promulgação do dispositivo constitucional em vigor, têm estado associadas, também, à uma luta classificatória em torno das categorias étnicas de identificação. O reaparecimento do termo quilombo no debate político e no artigo supra citado, bem como o seu emprego pelos sujeitos deste direito (como uma possibilidade de titulação definitiva das terras ocupadas pelas comunidades negras do meio rural) proporciona um novo significado a esta categoria de identificação. Neste sentido, a partir de Bourdieu (2004), é possível afirmar que o termo quilombo, enquanto categoria étnica, institui uma realidade usando do poder de revelação e de construção exercido pela objetivação do discurso. Mesmo as propriedades simbólicas mais negativas atribuídas no passado ao conceito de quilombo (“refugiados”) são re-significadas pelas comunidades que assim se definem.

No passado, o termo quilombo – referindo-se aos grupos de “escravos foragidos” - foi atribuído pelos segmentos sociais que ocupavam posições de alto poder na sociedade escravocrata aos agrupamentos formados por escravizados que resistiam à escravização. A categoria quilombo, como um “estigma” que “produz a revolta contra o estigma” (BOURDIEU, idem), na luta contemporânea em torno da classificação étnica, passa a ser reivindicado publicamente para conferir direitos aos seus portadores. O termo quilombo, nas mobilizações e pleitos dos agrupamentos negros do meio rural que precederam e se seguiram à promulgação do artigo 68 do ADCT, ao ser reivindicado culmina na institucionalização dos quilombos “produzidos pelos efeitos econômicos e sociais da estigmatização” (BOURDIEU, idem).

Almeida (1996), partindo de Bourdieu (idem), escreve a respeito da reversão do estigma historicamente atribuído pelo pensamento jurídico ao termo quilombo.

“De categoria de atribuição formal, através da qual se classificava um crime, quilombo passa a ser considerado como categoria de autodefinição, provocado para reparar um dano. Nesta passagem, a redefinição de quem fala, por si só, implicaria na ressemantização do significado. (...) A leitura crítica desta transição consiste na via de acesso aos novos significados de quilombo. (...) que tem que ser reivindicado e assimilado pela mobilização política para ser positivado. A reivindicação pública do estigma ‘somos quilombolas’ funciona como alavanca para institucionalizar o grupo produzido pelos efeitos de uma legislação colonialista e escravocrata. A identidade se fundamenta aí” (ALMEIDA, 1996: 16).

Em um sentido oposto àquele atribuído pelos legisladores à categoria quilombo como “remanescente” e “resto” do que “já foi” no passado, a interpretação que resulta das capacidades de mobilização dos segmentos camponeses descendentes de africanos pelo reconhecimento formal dos seus sistemas de apossamentos e das terras que, centenariamente, habitam e cultivam, toma o quilombo como categoria de autodefinição (ALMEIDA, idem: 16). O mesmo autor observa que a identidade do quilombo do Frechal (no estado do Maranhão) emerge baseada na expressão “terra de preto”, que significa autonomia do grupo no processo produtivo e no não reconhecimento da autoridade dos antigos “donos”, mesmo antes da abolição formal em 1888. Assim, o quilombo “designa um processo de trabalho autônomo, livre da submissão aos grandes proprietários” (ALMEIDA, idem: 18).

Segundo Almeida (1997), o quilombo (enquanto fator étnico) tem sido definido a partir de situações localizadas de conflitos sociais, sendo percebido como instrumento de luta e de mobilização política de grupos negros do meio rural para assegurar suas terras nos pleitos. O quilombo diz respeito ao domínio político-organizativo de afirmação étnica pelos direitos à terra e às políticas sociais.

Segundo as considerações de Leite (2000) acerca de questões conceituais e normativas, o quilombo é visto como fenômeno de uma formação social diversa e de dimensão política, sendo entendido, também, como forma de organização e de luta, e espaço conquistado e garantido através de gerações. Deste modo, o quilombo, na atualidade, significa, para aqueles que têm lutado por diversas gerações pela manutenção da terra, “um direito a ser reconhecido e não propriamente e apenas um passado a ser lembrado”. O significado de quilombo, além de remeter à idéia de nucleamento e de associação solidária em relação à uma experiência intra e intergrupos, diz respeito, também, à capacidade de auto-organização e ao poder de autogestão,

por meio dos quais os agrupamentos que vêm se definindo como quilombos identificam e decidem quem pertence ou não a eles (cf. LEITE, idem: 335, 337, 344 e 345).

“Enquanto uma forma de organização, o quilombo viabiliza novas políticas e estratégias de reconhecimento. Primeiramente, através da responsabilidade do grupo em definir pleitos com legitimidade e poder de aglutinação, de exercer pressão e reproduzir visibilidade na arena política onde os outros grupos já se encontram. Em segundo lugar, através do questionamento, mesmo que indireto, da função paternalista do estado, da utilização que fazem os políticos das bandeiras dos movimentos sociais em milionárias campanhas políticas. E, em terceiro lugar, propondo a revisão das prioridades sociais, através, principalmente, da implantação de políticas sociais voltadas para pleitos considerados mais importantes e representativos dos interesses destas comunidades” (LEITE, 2000: 345).

Sendo assim, o direito conferido pelo artigo 68 remete às comunidades locais, enquanto formas de organização, que estejam ocupando suas terras. Essas comunidades continuam existindo porque abriram mão do parcelamento individual da terra para apropriá-la de forma comunal. Sobre essa base geográfica os agrupamentos negros do meio rural, que têm reivindicado o direito referente às comunidades dos quilombos, vêm reconstruindo suas formas de organização e suas identidades por meio de processos relacionais onde ocorrem a transmissão e a atualização do significado de diversos tipos de bens, entre eles, de saberes e da terra. É o que se pode constatar nas pesquisas que vêm sendo realizadas, após a CF/88, junto a esses agrupamentos.

A “prática de pesquisa antropológica” junto a segmentos negros “originários dos quilombos” que estão em luta pela terra e que constroem sua identidade por meio de processos relacionais entre o “nós” e “eles”, tem caracterizado os estudos de O’Dwyer (1995, 1999 e 2002) em Oriximiná (PA). Nesta perspectiva, tendo como referência, entre outras, as teorias de Barth (1969) e de Weber (1920), a identidade no estudo de O’Dwyer (2002) é construída “através de uma adscrição étnica determinada” pela “origem e formação” dos referidos segmentos negros, pela atuação orientada em “valores básicos” e pela demarcação de limites de pertencimento ao grupo. Deste modo, “a identidade étnica desses grupos, definida por uma presumida procedência comum dos quilombos, não se construiu a partir de alguma situação de isolamento geográfico ou social”, mas, ao contrário, por meio de uma relação conflituosa com um grande projeto de extração mineral em seu território (cf. p. 255, 256). E continua sobre a identidade dos grupos estudados.

“A formulação de identidades distintas é efeito, neste caso, não de um sistema cultural exclusivo, mas de imagens construídas em um contexto de referências interculturais em que os envolvidos encontram-se em complexas relações de poder e resistência. Desse modo, a experiência cultural desses grupos é construída por sua inserção em um universo social mais amplo a partir de eventos que transcendem os limites do âmbito local, mas que afetam as respostas locais aos processos de exploração florestal em larga escala, atuando na implementação de políticas públicas, impondo, ambas, novas formas de gestão e controle sobre o território ocupado por esses grupos” (O'DWYER, 2002: 256).

Segundo O'Dwyer (idem: 256-258), os grupos estudados por ela, que se definem legalmente como “remanescentes de quilombos”, costumam praticar um isolamento defensivo e consciente diante da entrada de estranhos, mas, com isso, não significa que constituam um mundo fechado e auto-suficiente. Esse tipo de isolamento não pode ser explicado por qualquer idéia de “isolamento primitivo” ou de “isolamento geográfico, social e cultural” que venha a naturalizar os grupos em face de um observador externo.

Nas relações que os agrupamentos negros rurais estabelecem com o Estado, a noção de “remanescentes das comunidades dos quilombos” se apresenta como a forma e a expressão jurídica do direito à terra e às políticas públicas. Por outro lado, o território (onde se inclui também a terra), que é expressão da identidade étnica, do projeto político e de outras dimensões simbólicas do grupo, isto é, da territorialidade, é anterior ao quilombo como expressão jurídica do direito. Deste modo, na relação com o poder público municipal e nacional, Retiro passou a ser chamado de comunidade quilombola ou “remanescente de quilombo”, e as lideranças se apropriaram dessas categorias de identificação e as re-significaram, mas as expressões *Os Benvindos* e *herdeiros do Benvindo* são categorias de autodefinição que têm um significado de diferenciação construído de dentro, sendo anterior ao de quilombo. Por isso, os moradores se vêem como *Os Benvindos* e reivindicam um direito referente aos quilombos. O significado do quilombo se constrói em uma relação de diálogo com o ator estatal no nível macro da nação e da identidade nacional, enquanto os significados da terra, do território e da territorialidade negra se constroem no plano das relações e das experiências locais da identidade do grupo. A passagem do plano significativo da identidade local do grupo para aquele de uma identidade reconhecida pelo Estado nacional implica na reivindicação e na assimilação da categoria quilombo (enquanto categoria homogeneizadora) por parte dos agrupamentos negros rurais. Nesta passagem, o Estado se apresenta como o principal fomentador e promotor da construção da identidade única para

esses agrupamentos por meio do quilombo como categoria de identificação e de reconhecimento de todos os grupos de descendentes de escravizados que lutam pelo direito à terra. Visto que após a CF/88 o quilombo passou a ser um direito constitucional a ser reivindicado, na passagem para o plano da reivindicação frente ao Estado Nacional o grupo local pode se sentir desterritorializado das especificidades que haviam sido construídas antes dessas reivindicações.

4. TRABALHO DE CAMPO ETNOGRÁFICO: INICIAÇÃO SÓCIO-ANTROPOLÓGICA, QUESTÕES METODOLÓGICAS E PROCEDIMENTOS

Iniciar-se no campo dos estudos em comunidades dos quilombos exige realizar um rito de passagem por meio do trabalho de campo etnográfico. Neste sentido, esta tese é o resultado de um trabalho de campo em Retiro, da formação antropológica na academia e dos diálogos que estabeleci, na medida do possível, com estudiosos que realizaram suas pesquisas em agrupamentos negros do meio rural.

O trabalho de campo etnográfico a partir do qual obtive as contribuições para a escrita desta tese foi realizado em duas fases: a primeira foi realizada no segundo semestre de 1997 e no primeiro de 1998, que resultou na dissertação de mestrado que apresentei em agosto de 1999 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Ciência Política da UFF. A questão principal que orientou a pesquisa foi “o processo de reelaboração da identidade étnica”. Naquela fase do trabalho, como os moradores de Retiro, desde os primeiros encontros que tivemos, se definiam como *descendentes de africanos*, *descendentes de escravos* ou, ainda, como *uma comunidade*²¹ *de parentes* e como *herdeiros* de um ex-escravo que lhes tinha deixado a terra como herança, analisei a identidade étnica como um processo de reelaboração partindo dessas diversas formas de autodefinição. Tendo como referência as teorias da etnicidade, argumentei que a identidade étnica em estudo era contrastiva e relacional, visto que se afirmava no confronto e na relação do “nós” diante dos “outros”. A partir daí, trabalhei com a memória social local a respeito da procedência comum do grupo, sobre as relações escravos e senhores, bem como acerca do que diziam, em suas histórias de vida, das relações de trabalho que estabeleciam com grandes

²¹ Desde então tenho usado *comunidade* como uma noção empregada pelos próprios moradores de Retiro e uma análise acerca desta noção será feita no capítulo seis.

proprietários de terra. Com a genealogia que realizei do processo de formação da comunidade verifiquei diversas alianças conjugais estabelecidas entre cônjuges que eram considerados parentes entre si. Observei, também, que quando essas alianças eram estabelecidas com cônjuges de fora, em 90% dos casos estes procediam de outras unidades familiares consideradas *negras*, favorecendo a reafirmação de uma origem étnica e de um diacrítico de diferenciação construído a partir do fenótipo. Apesar de ter feito uma descrição e análise dos conflitos étnicos e fundiários com grandes proprietários vizinhos, não me aprofundei no problema da expropriação de terras, que desde então já se fazia presente nos discursos dos moradores. Os conflitos e as ameaças de expropriações, segundo verifiquei, estavam entre os motivos pelos quais os moradores teriam criado - a partir do antigo proprietário das terras considerado seu ancestral comum - a Associação dos Herdeiros do Benvindo Pereira dos Anjos. Analisei, ainda, que o processo de reelaboração étnica em curso nesta comunidade tem tomado *a dança do congo* como um dos elementos definidores da fronteira étnica e um dos sinais diacríticos (BARTH, 1969) demarcadores da identidade da territorialidade. Deste modo, o foco central do estudo foi a existência de “fronteira étnica” como definidora da organização social.

Após concluir a dissertação, como uma forma de retribuir os resultados da pesquisa aos moradores e manter com eles um diálogo, distribuí diversas cópias a eles. Conforme verifiquei posteriormente, nas considerações dos que leram a dissertação, principalmente os jovens que tiveram acesso à educação escolar, ela passou a se constituir em uma das fontes de conhecimento sobre Retiro.

Depois de ter ingressado no doutorado no PPGAS-UFSC em 2001 e ali ter concluído os créditos, em novembro de 2002 apresentei o projeto de tese. Neste projeto, a abordagem a adotar a partir da segunda fase da pesquisa (dezembro de 2002 a setembro de 2003) foi se tornando, aos poucos, “o projeto político do território negro de Retiro”. O projeto de tese apresentou objetivos e procedimentos metodológicos para orientar a pesquisa em Retiro. Por isso, as experiências organizativas dos moradores, suas lutas políticas e seus discursos foram tomados como pontos de partida para a análise do projeto político. Tendo como referência a perspectiva contextual da identidade (BARTH, 1969), levei em consideração as relações dos moradores com atores externos a partir do pleito pelo direito constitucional. Por isso, no trabalho de campo, observei e participei de reuniões políticas, de assembleias para a escolha de lideranças e da elaboração de documentos para órgãos públicos que integram o pleito pela titulação da terra. Acompanhei e

observei, também, as formas de interação em reuniões com outros agrupamentos negros do meio rural, principalmente com as comunidades negras do norte do Espírito Santo. As maiores interações com agrupamentos negros ocorreram com representantes de organizações de movimento negro do meio urbano, por meio de eventos (reuniões, encontros, caminhadas e celebrações religiosas) que pude acompanhar. Nessas reuniões e por meio de entrevistas com os de Retiro, foram levantadas, entre diversas outras questões, as seguintes: os projetos futuros sobre as possibilidades e saídas para os problemas identificados por eles na atualidade; identificação dos papéis e significados atribuídos por eles aos diversos atores externos que participam do cenário das lutas pela titulação da terra. Verifiquei que existe uma luta pela manutenção da indivisibilidade da terra, onde a construção de uma noção interna de família, que está relacionada ao compadrio e aos princípios reguladores de residência, constituem alianças em torno dessa luta. Aprofundei outras questões que já eram observadas na primeira fase da pesquisa, como: 1) o processo de formação do grupo; 2) a forma de ocupação e de apropriação da terra; 3) conflitos territoriais; 4) percepções acerca dos limites do território; 5) os significados atribuídos pelos moradores aos termos comunidade, quilombo e terra; 6) as modalidades de cultivo e as atividades produtivas; 7) atividades, práticas e valores culturais que *Os Benvindos* consideram significativas; 8) as modalidades organizativas, incluindo a criação da associação de herdeiros.

As questões acima foram aprofundadas na pesquisa que, para tanto, adotou dois tipos de procedimentos: pesquisa documental e observação participante. A pesquisa documental em fontes como relatórios de presidentes de província e da polícia (no Arquivo Público Estadual), cartórios do município e na historiografia regional, foi realizada a fim de obter dados sobre a formação do grupo e sobre suas terras. Pesquisei, ainda, em livros de batismo que se encontravam na sede da igreja matriz da Paróquia de Santa Leopoldina. Os livros e as cerimônias de batismo, assim como os cursos e os manuais preparatórios para essas cerimônias, forneceram dados que permitiram analisar as noções de família e de parentesco, tanto no plano social quanto no da ficção, assim como no da imaginação religiosa.

Com a pesquisa documental realizei levantamentos na FCP²² e no NUER, da UFSC, onde

²² Estive na FCP em dezembro de 2002 consultando seus arquivos e coletando documentos, onde realizei, também, pesquisa bibliográfica. Analiso, no capítulo oito, o parecer técnico emitido pela Assessoria Jurídica dessa Fundação em relação ao laudo antropológico sobre Retiro. Obtive documentos, também, na página da internet da FCP, do MDA e de organizações não governamentais de assessoria às comunidades dos quilombos como Comissão Pró-Índio e Koinonia.

tive acesso a diversos documentos jurídicos referentes à inclusão do artigo 68 (ADCT) na CF/88 e à sua regulamentação, tais como projetos de lei, portarias, decretos e o veto presidencial à regulamentação do mesmo artigo.

A observação participante possibilitou-me vivenciar de perto os problemas sociais enfrentados pelos moradores de Retiro e, para tanto, me dispus a permanecer entre eles durante o trabalho de campo. Ali, no decorrer da primeira e da segunda fase do trabalho, fui muito bem acolhido na casa de uma mesma família. Isso me possibilitou acompanhar suas experiências de vida, suas atividades produtivas e de lazer, assim como vivenciar momentos de solidariedade na enfermidade, no sofrimento e na morte de integrantes da comunidade. A permanência no campo permitiu-me, sobretudo, levantar, problematizar e aprofundar questões relacionadas ao problema proposto: o projeto político do território negro de Retiro e sua inserção na luta pela terra.

Iniciei o trabalho realizando um censo sobre as referências demográficas de Retiro, que ocorreu paralelamente à elaboração de diagramas genealógicos (para atualizar os dados sobre a formação do grupo e a respeito das alianças de parentesco entre as famílias). Alguns diagramas, que são ilustrativos para explicar a construção do território negro, serão apresentados: um no corpo do trabalho e os demais nos anexos.

Desde o início do trabalho de campo, estabeleci que, aos finais de semana, a atenção seria dedicada às pessoas que trabalhavam fora ou para visitas aos herdeiros que migram para o meio urbano. As entrevistas formais foram realizadas a partir de um roteiro de questões que eram diariamente repensadas e aplicadas nas entrevistas com pessoas mais velhas e com mulheres no decorrer da semana e, aos sábados e domingos, com as pessoas que trabalhavam fora. As entrevistas dialogadas e a convivência com o grupo ajudaram a entender os sentidos contidos nas explicações dos entrevistados. Para as entrevistas formais, adotei a técnica de gravação em fitas magnéticas, com o consentimento prévio dos entrevistados. No diário de campo anotei as observações que fiz a partir das cenas da vida cotidiana, dos eventos e reuniões comunitárias. No diário de campo foram feitas, também, anotações de entrevistas e conversas informais. Essas conversas suscitavam diversas lembranças relatadas pelos moradores, em fragmentos, referentes às histórias - de formação do grupo, de aquisição, de apropriação e de expropriações de terras - herdadas de seus pais, avós, tios e de outros ancestrais. As entrevistas e as conversas informações que possibilitaram um maior aprofundamento no saber e nas lembranças sobre o passado foram mais frequentes com pessoas aposentadas por idade. Com o auxílio de dados que esses moradores

apropriam do presente, suas lembranças exercem um papel de reconstrução do passado do grupo. A reconstrução do passado, que integra o processo de construção do território negro, faz parte de um complexo de reconstruções já feitas pelas gerações anteriores e que são apropriadas e reconstruídas no presente.²³

Pelo fato de alguns moradores se sentirem constrangidos a concederem entrevistas, foilhes garantido que seus nomes seriam mantidos em sigilo. Por isso, optei por identificar todos os entrevistados através de categorias coletivas de autodefinição como *herdeiro* ou *herdeira* seguidos de uma ou duas letras do alfabeto. Em se tratando de lideranças, a identificação será feita pelo termo *líder* seguido por um número, conforme se observa no quadro de identificação das lideranças (anexo). Quando se tratar de referências à coletividade²⁴, empregarei categorias como *descendentes* ou *herdeiros do Benvindo, Os Benvindos, povo do Retiro, moradores, membros da comunidade* e para aqueles que concederam entrevistas, algumas vezes usarei o termo colaborador - principalmente porque, às vezes, alguns moradores disseram que colaborariam com a pesquisa, acolhendo-me em suas casas e concedendo-me entrevistas. As categorias, as expressões e os discursos dos colaboradores serão destacados por itálico e quando tratar de citações na íntegra de autores, o destaque será por aspas.

O trabalho de campo envolveu relações de reciprocidade que ocorreram, principalmente, através de fotografias que funcionaram como instrumentos de mediação de diálogos. Alguns moradores cederam fotos antigas para que eu mandasse restaurar e que suas cópias fossem usadas na tese. Em contrapartida, eu preparava cópias ampliadas dessas fotos, as colocava em molduras e as devolvia aos seus respectivos donos juntamente com a foto antiga. Para serem fotografadas, diversas pessoas colocavam como condição a entrega a elas de cópias das imagens. A importância das relações estabelecidas e mediadas através das fotografias foi que elas sempre despertavam importantes lembranças e comentários dos moradores nos diálogos com o pesquisador, o que fez delas instrumentos que favoreceram esses diálogos.

²³ Sobre lembranças e reconstrução do passado ver Halbwachs (1990: 71).

²⁴ Emprego a noção de coletividade, enquanto qualificação do coletivo, com o sentido de grupo social, onde seus integrantes têm consciência dessa coletividade. Essa coletividade, enquanto uma realidade da vivência e do pensamento, resulta da construção de limites sociais e de diferenças culturais, do reconhecimento coletivo de uma auto-imagem particular e própria, que é construída na interação social e que contrasta com o mundo externo. Assim, a coletividade de Os Benvindos é a sua organização em Associação dos Herdeiros de Benvindo, enquanto organização política que representa os interesses dos herdeiros. Nesta coletividade, seus membros consideram que certas ações/vivências e concepções são fundamentais para a manutenção da integridade do seu território e outras são consideradas incompatíveis com essa integridade.

As relações de reciprocidade se estabeleceram através de favores que prestei, visto que estava sendo acolhido pelos moradores e recebendo a colaboração deles na pesquisa. Tais favores se prestavam em oferecer caronas, levar pessoas doentes aos hospitais e, em momentos de dificuldades financeiras por motivos de doença, se dispor a contribuir com meios financeiros para que as dificuldades se tornassem menores. Essas prestações recíprocas de favores facilitaram a aproximação entre pesquisador e colaboradores e - como no caso estudado por Bandeira (1988), em que uma integrante da comunidade que antes se recusara a conversar com ela se tornou, posteriormente, uma colaboradora de grande saber - alteraram significativamente o comportamento de alguns moradores para a colaboração com a pesquisa.

A previsão do projeto de tese para a realização da segunda fase do trabalho de campo, que teve início em dezembro de 2002, seria até o final de junho de 2003. Entretanto, em função dos preparativos para a eleição da diretoria da Associação dos Herdeiros, continuei no campo até o início de setembro, quando ocorreu a eleição. Nesta segunda fase, deparei com discursos das lideranças em torno do significado de quilombo, cujo termo vinha sendo empregado para consolidarem o projeto de titulação definitiva de suas terras e para pleitearem políticas de interesse comunitário. Essas lideranças têm recorrido aos relatos de membros mais velhos da comunidade sobre seus antepassados e às informações documentais (principalmente em cartórios) sobre a aquisição de suas terras para fundamentarem suas lutas pelo direito à terra e afinarem seus discursos sobre quilombo.²⁵ Por isso, dei especial atenção às relações entre as lutas da comunidade de Retiro e aquelas de outros agrupamentos negros do meio rural pelo direito à terra previsto no dispositivo²⁶ constitucional (artigo 68 do ADCT), que representa uma etapa desse processo de luta. Por isso, nos diálogos que estabeleci em Retiro, procurei me colocar atento para ouvir e “interpretar o pensamento e o discurso social” (GEERTZ, 1989) e político dos sujeitos do pleito e para considerar a tradição comunitária local das lutas pela terra. Após dar por encerrado o

²⁵ O discurso, segundo a definição de Foucault (2004), é “um conjunto de enunciados que se apóia em um mesmo sistema de formação” (p. 122) e diz respeito às “práticas que obedecem a regras” (p. 157). O discurso, em Foucault (1996), é aquilo pelo que se luta e o poder de que queremos nos apoderar. Por isso, os sujeitos que falam se submetem aos discursos e os discursos estão submetidos ao grupo do qual os sujeitos que falam fazem parte. O discurso, que traz consigo saberes e poderes, é uma produção controlada pela disciplina e que é socialmente apropriado, assim como mantido ou modificado pelo sistema de educação.

²⁶ O termo dispositivo, tomado de Foucault (1979), demarca um conjunto que “engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo”. O dispositivo, observa o mesmo autor, “tem uma função estratégica dominante”. Ele tem a função de reajustamento de elementos heterogêneos e está sempre inscrito em um jogo de poder. O dispositivo constitui estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por eles (cf. p. 244-247).

trabalho de campo, o território de Retiro, a partir de maio de 2004, passou a ser considerado, pelo INCRA, uma prioridade para a emissão dos títulos das terras das comunidades de quilombo no ES. Por esse motivo, ainda retornei ao campo para acompanhar algumas reuniões que considerei pertinentes, sobretudo porque tratavam de temas relativos à luta pelo direito constitucional à titulação definitiva das terras.

Ao estabelecer diálogos com os moradores em torno de questões que remetiam aos contextos sociais e políticos de seus direitos, entendi que esses diálogos possibilitam trocas de conhecimentos entre diferentes atores sociais: o antropólogo e os membros do grupo estudado. Um dos moradores definiu esses diálogos como *troca de idéias*. Neles, os interlocutores (pesquisador e entrevistados) da pesquisa se encontraram diante da possibilidade de aprender ou, conforme expressou o mesmo morador, de obter *uma idéia a mais*. As relações sociais estabelecidas por meio do trabalho de campo produzem um conhecimento para o pesquisador e para a própria comunidade colaboradora da pesquisa. Como observou Caldeira (1984), as relações entre as pessoas envolvidas na pesquisa constituem trocas recíprocas onde umas aprendem com as outras. Essa “relação dialógica” pode ser interpretada como um processo de interação entre sujeitos de diferentes saberes, que se educam em um “espaço semântico partilhado” onde um ouve ao outro (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1998). Embora neste trabalho exista essa rápida atenção ao diálogo entre antropólogo e nativos, sua principal preocupação foi como os diálogos estabelecidos entre os próprios nativos (BARTH, 2000: 128-129).

Ao obter o consentimento da comunidade para realizar esta pesquisa e para ouvir os diálogos de seus membros, tenho estado propenso, segundo os códigos da reciprocidade, a retribuir-lhe lealdade ética, apresentando uma interpretação e uma sistematização densa de suas próprias interpretações acerca dos problemas que enfrenta em suas lutas pela terra e das suas tradições. Assim, os resultados da pesquisa podem ser apresentados à comunidade como uma contra-dádiva às prestatividades a este estudo. Pelo fato de o pensamento ser um ato eminentemente social e ser conduta moral, e a antropologia ser uma interpretação desse pensamento, ambos são mais eficazes para expor os problemas do que para encontrar soluções imediatas aos mesmos (GEERTZ, 2001). Assim, esses atos e condutas, sejam dos antropólogos ou dos seus colaboradores, têm conseqüências de longo prazo.

As relações intersubjetivas estabelecidas entre pesquisador e colaboradores influenciam a abordagem de campo e os resultados da pesquisa no texto. Desta forma, as convicções políticas e

ideológicas do pesquisador (resultados, também, das suas condições de classe, gênero, grupo étnico, etc) são parte fundamental da visão que deposita sobre o campo e do relato que faz aos seus leitores (SILVA, 2000: 182). Segundo o mesmo autor, o texto etnográfico

“...é resultado (...) de alianças que se estabelecem entre pesquisador e grupo e que possibilitam a real aproximação entre ambos” e “como representação do campo e das relações que nele se dão, pode ser (...) um meio para a melhor compreensão dos valores do outro, considerando o fato de que estes valores são interpretados por alguém que também não se despe de seus próprios valores e subjetividade” (SILVA, 2000: 183).

As convicções e as atividades políticas do pesquisador podem realçar, também, percepções etnográficas, afiar compreensões teóricas e legitimar e estabelecer o posicionamento do antropólogo como “autor(idade) do texto etnográfico” (GORDON, 1998). Com uma “autor(idade)” que se legitimou pelo conhecimento que se construiu a partir do saber do grupo pesquisado, os membros do grupo esperam do antropólogo, como forma de retribuição - além da sistematização e da interpretação do saber oral local para dar-lhes um retorno na forma da escrita, para contribuir com o seu autoconhecimento – incentivo e assessoria às suas atividades de organização comunitária. Assim, por diversas vezes, fui convocado pelos de Retiro a participar de reuniões sobre os destinos políticos do território, para contribuir, nos limites do conhecimento etnográfico, com o debate sobre seu projeto que pleiteia reconhecimento político e titulação das terras da comunidade.

Nas reuniões dos moradores com o INCRA (num total de três), fui convidado a prestar-lhes contribuição sobre assuntos relativos à sua formação social e política. Essas reuniões serviram como fóruns de debate e de interação de aprendizagem sobre a realidade local, onde me foi atribuído, pelas lideranças, o papel de *assessor*. Tratava-se de *assessorar* com um saber que havia aprendido e sistematizado a partir da “percepção”²⁷ local e das “memórias dos combates”, principalmente partindo dos relatos descontínuos das pessoas mais velhas sobre o processo de formação da comunidade, bem como de aquisições, conflitos e expropriações de suas terras. O papel que me era atribuído, nas reuniões e fora delas, parecia ser para compartilhar ou, talvez,

²⁷ “Percepção” é empregada aqui no sentido dado por Foucault, referindo-se a um saber que está aquém de um conhecimento sistematizado. As percepções “não podem ser descritas em termos de conhecimento. Elas se situam aquém dele, lá onde o saber está próximo de seus gestos, de suas familiaridades, de suas primeiras palavras” (FOUCAULT, 1978: 446).

“ativar os saberes locais” e a “insurreição dos saberes dominados” (...) “contra os efeitos de poder centralizadores” (FOUCAULT, 1979: 170 e 171).

Quando o saber sobre Retiro era atribuído a mim por seus próprios moradores, no sentido de que eu *havia descoberto* (proporcionado visibilidade) a *história* deles, eu procurava explicar que eram eles quem sabiam e que o meu papel foi empregar o meu conhecimento acadêmico para reunir esse saber oral na forma da escrita como se encontrava na minha dissertação, que para eles é *o livro sobre Retiro*. Muitas vezes expliquei, metaforicamente, que uma parte do meu trabalho se assemelhava ao de um costureiro de uma colcha de retalhos que reúne os retalhos de diferentes tecidos para formar a peça completa, principalmente porque verifiquei a existência de diversas dessas peças em suas casas. Deste modo, uma parte do meu trabalho foi como reunir fragmentos, retalhos e remendos de um saber “memorável” descontínuo, ou “cacos de memória”, sobre as “transformações e marcações do seu território” (Arruti, 1996: 76) que se encontravam dispersos e que diferentes colaboradores me relataram para formar o conjunto do que eu, até então, havia escrito sobre *Retiro*.

As questões apresentadas aos moradores pelo trabalho de campo ativaram as lembranças que permaneciam guardadas na memória, principalmente aquelas sobre os ancestrais do grupo. Segundo a opinião dos moradores *a pesquisa relembra o passado* e, neste sentido, os seus resultados na forma da escrita subsidiará a memória e as lutas das gerações futuras. A memória que está sendo resgatada, de forma fragmentada, é aquela que se refere aos relatos e aos discursos dos atuais moradores. Essa memória, que é um arsenal cultural do grupo, vai sendo reelaborada à medida que surgem novos questionamentos. A partir da memória social relacionei acontecimentos e personagens significativos para os moradores. Uma abordagem que relaciona memória coletiva, identidade e política pode ser encontrada nos trabalhos de Gordon (1998) e de Godoi (1999). Entretanto, a fonte que analisa a memória coletiva como um elemento essencial da identidade e um instrumento e um objetivo de poder está em Le Goff (1997). “São as sociedades cuja memória social é, sobretudo, oral ou que estão em vias de constituir uma memória coletiva escrita que melhor permitem compreender esta luta pela dominação da recordação e da tradição, esta manifestação da memória” (p. 46).

Na relação entre passado, presente e perspectivas políticas futuras, segundo a análise de Le Goff (idem: 47), a memória coletiva tem um papel fundamental. De acordo com ele, “em função do presente” faz-se “re-leituras constantes do passado, que deve sempre poder ser posto

em causa” (p. 306). Seguindo essa abordagem analítica, Godoi (1999) escreve que a função social da memória é unir o começo ao fim, ligando o que foi e o porvir. Deste modo, as versões do passado são instrumentos fundamentais de definição da realidade atual e perspectivas futuras, da mesma forma que as perspectivas de mudanças futuras também podem redefinir versões do passado, de forma a tê-las, até mesmo, como instrumento de ação política.

Ao focalizar o projeto político do território negro de Retiro, a pesquisa trabalha na contramão da produção da invisibilidade negra em Santa Leopoldina e no Espírito Santo. Ela demonstra a inserção na luta política pela terra que vem produzindo a visibilidade de Retiro. Como a pesquisa esteve atenta para a dimensão das relações interétnicas, pude observar que o mapa que faz a delimitação cartográfica do município de Santa Leopoldina apresenta diversas nomeações de lugares referentes à origem dos descendentes dos imigrantes europeus, tais como Tirol, Suíça, Holanda e Luxemburg. Observei que ali aparece, também, o nome de Retiro. Os moradores, em um movimento de retomada e valorização de sua história e tradição e em um “processo de apropriação e de reorganização social” (OLIVEIRA, 1993) de seu espaço, interpretam que o nome *Retiro* teria surgido devido ao fato de ser um *lugar* que vinha sendo usado para a *retirada* dos ex-escravizados e de seus descendentes.²⁸ Neste processo, verifica-se que ocorre a apropriação e a reorganização social de uma porção específica do espaço, isto é, o lugar, ao qual atribuem-se nomes e significados. Entretanto, há, também, a apropriação e valorização do tempo (passado), pois se acredita que a sabedoria vem do passado. Ela tem uma história relacionada àquilo que se aprende com os avós, pais, tios e padrinhos.

5. A ORGANIZAÇÃO DOS CAPÍTULOS

Este é um estudo do projeto político do território negro de Retiro. Nele se focaliza as dimensões políticas da construção da identidade e as várias etapas de luta pela regularização da terra, culminando na luta pelo direito previsto na CF/88. A luta por esse direito à terra é uma etapa das diversas situações de luta que já haviam se iniciado com os ancestrais de *Os Benvindos* e de outros descendentes de africanos que (escravizados no Brasil) ousaram construir projetos de

²⁸ Este é um significado bastante sugestivo também para outras realidades onde existiram quilombos. Em Cuba, por exemplo, os escravos fugitivos que se uniam às negras forras denominadas “cimarrones” diziam-se “apelencados” e os seus “retiros”, “palenques” (cf. MOURA, 1987: 11-12).

liberdade e autonomia para os seus descendentes. A tese está dividida em duas partes: a primeira é formada por seis capítulos e diz respeito ao processo de construção do território negro; a segunda, que é formada pelos capítulos sete e oito, trata da luta pelo direito à terra.

O primeiro capítulo procura apresentar o campo localizando Retiro no Espírito Santo e em Santa Leopoldina. A apresentação é feita a partir de referências da memória social sobre os significados do espaço para os moradores. Esse significado se constrói nas relações sociais históricas, tanto do presente quanto do passado. Por isso, apresento, também, referências historiográficas para pensar as relações entre senhores e escravos do passado e aquelas entre diferentes segmentos étnicos no presente.

No capítulo dois discuto o processo de formação e de organização do território negro de Retiro. Ao enfatizarem a questão da herança, os relatos sobre a formação do território traçam sua genealogia a partir de uma procedência comum no ex-escravo Benvindo Pereira dos Anjos. Outras vezes, quando se trata de enfatizar as terras que foram expropriadas, os relatos procuram retomar a história de outros ancestrais que tiveram suas áreas expropriadas, apontando onde eles residiam e as alianças matrimoniais que foram estabelecidas entre os descendentes desses ancestrais e os do Benvindo. A partir dos ancestrais que ocupavam essas áreas que, segundo dizem, *já formavam quilombos*, os herdeiros do Benvindo se explicam como integrantes de uma *comunidade de quilombo*. Em função dessas alianças, todos os moradores de Retiro afirmam que se tornaram herdeiros e integrantes de uma mesma família. Neste sentido, como se verá no capítulo três, as alianças matrimoniais constituem redes de relações sociais inclusivas e, ao mesmo tempo, demarcadoras de diferenciação do território na região. Por meio delas se constituem diferentes núcleos familiares extensos que formam núcleos residenciais, que configuram socialmente o espaço local e que estabelecem as regras de residência.

No capítulo quatro tratarei das tradições ditas negras relacionadas às atividades da produção da farinha e do *tecido* artesanal. Esse *tecido*²⁹ (de bambu, taquara, cipó, palhas de bananeira, taboa, palha de *naiá* e de madeira) é tomado como fazendo parte da *tradição negra e quilombola do Retiro* e explicaria o fato de, ainda hoje, trabalharem com este tipo de artesanato. Essas atividades são consideradas como integrantes da tradição do grupo porque, por meio delas,

²⁹ A noção de tecido (*ticido*, conforme pronúncia local) é empregada pelos moradores de Retiro, como se verá no capítulo dois, para se referir às suas atividades artesanais onde tecem diversas matérias-primas para formarem diferentes peças. O termo, às vezes, é empregado, também, metaforicamente, em alusão aos laços sociais de parentesco e de constituição do território negro de Retiro.

seus ancestrais teriam projetado a construção da autonomia do território negro, realizando a aquisição da terra. No mesmo capítulo demonstro que a maior parte, cerca de 60%, dos moradores vende sua mão-de-obra no mercado de trabalho regional, seja como diaristas para grandes e médios proprietários de terra das proximidades ou como trabalhadores assalariados. Verifiquei que as relações de trabalho, como tem sido acentuado por Wolf (2003), estão permeadas não apenas por relações de poder econômico mas, também, político. O trabalho assalariado é visto por alguns moradores como o único meio de obtenção de recursos para a sobrevivência e, para outros, que conseguiram obter maior poder aquisitivo nas relações de trabalho, outras alternativas de sobrevivência podem ser viabilizadas por meio de investimentos de parte do salário no plantio e cultivo das lavouras de café. Esses investem na diversificação de seus meios de sobrevivência como uma estratégia preventiva em relação a possíveis faltas desses meios no futuro.

No capítulo cinco interpreto a *dança do congo* que é apresentada duas vezes ao ano em Retiro: no dia de São Benedito e no dia de São Sebastião. Além de fazer uma breve análise do congo na literatura sociológica e antropológica observado em diferentes regiões do Brasil, estabeleço comparações entre as definições dos folcloristas do Espírito Santo sobre o congo e as definições de *Os Benvindos* a respeito do mesmo. Os de Retiro afirmam que *o congo é uma dança de origem africana*, que era executada por seus ancestrais escravizados. Relatam que seus ancestrais praticavam uma dança acompanhada por batidas de tambores (também denominados congos) que era conhecida como *umbigada* da qual teria surgido o congo. Por isso, os *congueiros* de Retiro *dançam o congo* ao ritmo de batidas de tambores e de cantigas, afirmando ser esta uma *tradição negra* deixada por seus ancestrais que vieram da África.

Associada à forma de apropriação comunal da terra está a noção de comunidade e a luta pela indivisibilidade da mesma por meio da criação da Associação dos Herdeiros, conforme será detalhado no capítulo seis. Essas dimensões de uma mesma situação social aglutinam realidade e imaginação como as faces de um mesmo território negro. Da mesma forma que os integrantes de um território podem se imaginar e se idealizar como parte de uma realidade coesa e unida que tenha sido no passado ou que se deseja para o futuro, essa imaginação e idealização podem produzir efeitos reais na produção da coesão e da união do território político imaginado.

No sétimo capítulo debato a inclusão do direito dos “remanescentes das comunidades dos quilombos” na CF/88 e a definição dos sujeitos desse direito. Analiso os embates e negociações

políticas em torno da regulamentação desse direito. As tensões em termos de ideologias políticas e econômicas ocorreram na definição dos procedimentos a serem adotados para as titulações e os órgãos responsáveis que obtiveram as competências para tanto. Finalizarei o capítulo analisando o Decreto 4887/2003, que regulariza do direito das comunidades dos quilombos.

No oitavo capítulo analiso as relações com o poder público a partir de documentos enviados pelos herdeiros à FCP e ao INCRA e de reuniões realizadas com esta segunda organização. Reivindicam a titulação definitiva da terra em nome de sua Associação, conforme o que prescreve o artigo referente às comunidades dos quilombos e à sua regulamentação pelo Decreto acima citado. Analiso, ainda, as lutas e as relações de alianças políticas com atores externos, entre os quais estão as organizações de movimento negro do meio urbano.

Por fim, se verá que a efetivação do “direito de fato” das comunidades dos quilombos apenas foi inaugurado. Por esse motivo, a luta pela construção dos projetos políticos dos territórios dos quilombos tem uma trajetória de embate pela frente que está apenas em seu início. Afinal, segundo lideranças dessas comunidades, as lutas políticas dos quilombos no Brasil vêm se construindo sobre uma tradição de quase quatrocentos anos.

PARTE I - A CONSTRUÇÃO DO TERRITÓRIO NEGRO

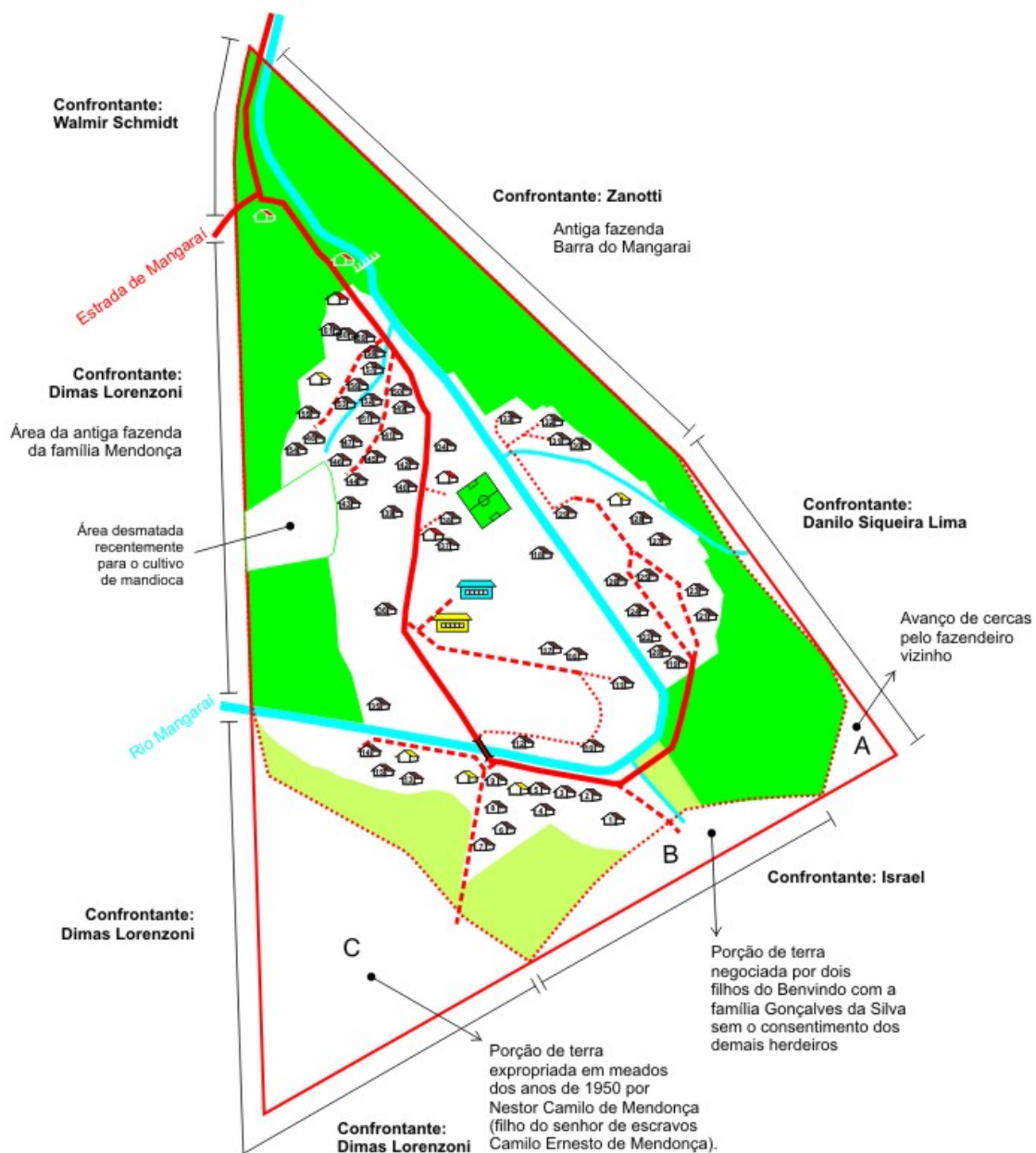
1. RETIRO: REFERÊNCIAS DE ESPAÇO E DE TEMPO

Fotos 2 e 3: Vistas parciais de Retiro



FIGURA 1
CROQUI DO TERRITÓRIO DE RETIRO
SANTA LEOPOLDINA - ESPIRITO SANTO

Esta figura é parte integrante da Tese de Doutorado
 "O Projeto Político do Território Negro de Retiro
 e sua Inserção nas lutas pela titulação das terras",
 de Osvaldo Martins de Oliveira, UFSC, 2005.



LEGENDA

Limite do território de Retiro	Estradas principais	Matas
Moradias	Estradas secundárias	Capoeiras
Casas de comércio	Caminhos	Campo de futebol
Quitungos (casas de farinha)	Ponte	
Centro comunitário	Rio principal	
Creche	Rios afluentes	
	Cachoeira	

Editoração:
 Geógrafo Jürgen Wischermann

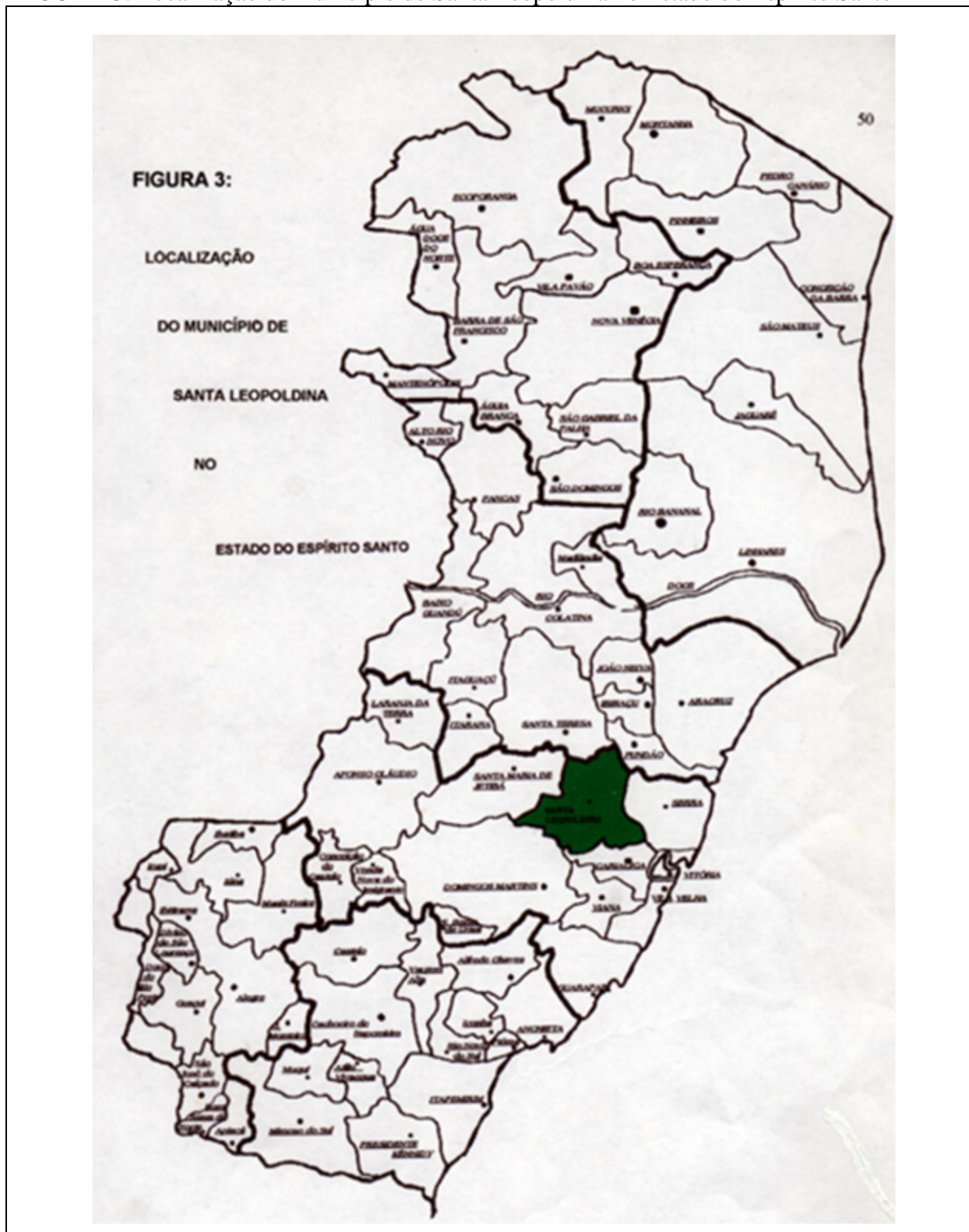
FIGURA 2

MUNICÍPIO DE SANTA LEOPOLDINA-ES: LOCALIDADES ONDE VIVIAM ANCESTRAIS DE OS *BENVINDOS* E DE TERRAS EXPROPRIADAS**LEGENDA**

- 1- Morro do Óleo
- 2- Morro do Pelado
- 3- Morro da Pimenta
- 4- Fazenda Sapucaia
- 5- Área da Família França

3000 metros

FIGURA 3: Localização do município de Santa Leopoldina no Estado do Espírito Santo



Tendo em vista as referências e indicações significativas para os próprios moradores de Retiro, fui conduzido a fazer uma breve localização da área e uma sucinta retrospectiva sobre as relações entre senhores e escravos no vale do Mangaraí e em parte do vale do Santa Maria da Vitória (referências geográficas obrigatórias em Retiro). Além de partir das indicações da memória social, considerei algumas referências historiográficas e documentais sobre esses espaços. As referências significativas de espaço e de tempo apresentadas pelos moradores de Retiro levaram-me a perceber o lugar como um espaço constituído por pessoas que têm uma história e que a contam, indo além de seu tempo presente e do seu espaço físico e social local. Ao falarem de seus ancestrais, os mais velhos e algumas das lideranças recriam o passado levando em consideração a leitura que fazem de suas experiências de vida no presente, especificamente suas formas de organização, de associação política e de manifestação cultural. O passado, entre *Os Benvindos*, é apropriado a partir das possibilidades vislumbradas e fornecidas pelo presente. Acionar a memória para falar das relações conflituosas entre escravos e senhores é retomar um tema significativo para suas relações com aqueles definidos como *brancos* no presente, a partir das quais eles autodefinem-se como *negros*.

1.1 – O ESPAÇO: LOCALIZAÇÃO E POPULAÇÃO

O lugar tomado como referência para o estudo etnográfico, como já mencionado, é conhecido como Retiro - apropriado de forma comunal por *descendentes de africanos* – no município de Santa Leopoldina, região central e serrana do estado do Espírito Santo. O município limita-se ao norte com os municípios de Santa Teresa e Fundão; ao sul com Domingos Martins e Cariacica; a leste com Serra e a oeste com Santa Maria de Jetibá, e sua sede dista cerca de 50 km de Vitória, capital do Espírito Santo.

Retiro faz parte do Distrito de Mangaraí (referência para se chegar ao local da pesquisa) situado a 18 km da sede municipal e a 45 km de Vitória. O nome Mangaraí adquire importância e significado para os moradores de Retiro, pois ele nomeia o rio que atravessa seu território, bem como uma localidade a montante e uma vila a jusante, a Barra do Mangaraí; daí advém o fato de ser conhecido como Retiro do Mangaraí. A Vila da Barra do Mangaraí formou-se a partir do início dos anos de 1980 e o pessoal de Retiro passou a frequentar o seu comércio e o seu centro

administrativo constituído pela escola, cartório, delegacia e posto de saúde. Essa vila veio a substituir a povoação de Mangaraí como centro comercial e administrativo.

Houve uma época em que a via de acesso mais utilizada para se chegar à sede do município, a Retiro e às demais localidades vizinhas era a navegação pelo rio Santa Maria da Vitória. Os mais velhos relatam que até os anos de 1940, eles, seus pais e seus avós navegavam por esse rio - e em parte do rio Mangaraí (afluente do Santa Maria) - com suas canoas transportando carvão e farinha de mandioca para comercializarem em Vitória.

Com a abertura da Rodovia ligando Santa Leopoldina à cidade de Cariacica, em 1930, o transporte fluvial passou, aos poucos, a ser substituído pelo rodoviário. A abertura da rodovia favoreceu o escoamento da produção da região (como, por exemplo, a produção de café e de banana), mas também contribuiu para o avanço dos desmatamentos às margens do rio Santa Maria e de seus afluentes, produzindo, progressivamente, o assoreamento dos rios, deixando o Santa Maria de ser uma das vias de acesso para os povoados que se encontravam às suas margens e nas de seus afluentes.

A estrada de terra que conduz quem parte da Vila da Barra do Mangaraí em direção a Retiro, tem um percurso de 5 km que acompanha as margens do rio Mangaraí. A maior parte das margens dessa estrada está coberta por matas. Segundo os mais velhos, o ramal de 2 km que lhes permite o acesso a essa estrada de terra foi construído por eles à picareta e enxadão, *no braço*, como dizem, em 1965. Até este ano não havia caminho subsidiário que permitisse o acesso de veículos automotores a Retiro.

Para o visitante que percorre essa estrada neste sentido, o trajeto é feito na direção contrária à correnteza do rio. A percepção do visitante, a partir de suas visão e audição, possivelmente será tomada pelas belezas “naturais” às margens da estrada e do rio, bem como pelos sons da correnteza das águas, dos ventos que sopram sobre a vegetação e do canto dos poucos pássaros que ainda conseguem sobreviver à depredação ambiental. Ainda em meio à mata se entra nas terras de Retiro, com 32,15 alqueires (conforme constatei na planta topográfica apresentada por seus integrantes). Conforme as estimativas dos moradores, cerca de 50% de suas terras estão cobertas por matas, contrastando com as fazendas que pertenceram aos antigos senhores de escravos, cujas matas já foram quase todas devastadas e substituídas por pastagens para a criação de gado.

O trecho de 2 km acima referido, segundo dizem, foi construído visando, principalmente, facilitar o escoamento da produção de cana-de-açúcar que desenvolveram, em meados dos anos de 1960, destinada à fabricação de aguardente (cachaça) em alambiques existentes na povoação de Mangaraí e na antiga fazenda Barra do Mangaraí. Forneciam a cana-de-açúcar aos chamados alambiqueiros que fabricavam a aguardente e lhes entregavam 50% da produção. Os moradores de Retiro, por sua vez, armazenavam uma parte para o consumo e destinavam a outra para comercialização. A abertura da estrada, conforme dizem, facilitou, também, o escoamento da farinha de mandioca, cuja produção, a partir de então, teve um crescimento considerável até meados dos anos de 1980, quando teria entrado em declínio em decorrência da queda do preço da farinha para venda. Pude observar que *Os Bem-vindos* mantêm o cultivo e a produção da farinha voltada mais para o seu próprio consumo. A possível queda do seu preço no mercado, comparado aos anos oitenta, pode ser uma idealização desse tempo passado em que viviam quase exclusivamente da produção agrícola e do trabalho esporádico nas fazendas, diferentemente da situação atual em que a maior parte do grupo vive do trabalho assalariado em diferentes empregadores, conforme veremos no capítulo 4.

No passado, o rio Mangaraí era utilizado como fonte de água potável, mas, a partir do início dos anos de 1980, em função da poluição de suas águas – decorrente dos desmatamentos, inundações e povoamento de suas margens - os moradores intensificaram o uso das fontes existentes em suas terras, através da perfuração de poços e cacimbas. No início dos anos de 1990, afirmam que passaram a reivindicar da CESAN a instalação de uma estação de tratamento de água no local. Em 1998, essa solicitação foi atendida e eles voltaram a consumir a água do rio, porém, tratada. Mesmo assim, muitos ainda se banham nele, da mesma forma que ali as mulheres, às vezes, lavam roupas e utensílios domésticos.

O rio Mangaraí é também utilizado como fonte de pesca (que compõe a dieta alimentar) e suas águas são utilizadas para a irrigação das lavouras, como é o caso das de café e de feijão, que pude presenciar. Por isso, o rio, mais do que um local e um fluxo d'água, tem o significado de um ente vivo, que deve ser cuidado para garantir um alimento (o pescado) e uma bebida (água) que são fundamentais na dieta.

Do ponto de vista dos moradores, o rio Mangaraí que percorre o seu território é referência para quem se propõe a fazer uma descrição da organização de suas habitações no espaço. Dentro de Retiro, a estrada principal segue as margens esquerda e direita da corrente do rio. As casas,

97% delas, foram construídas às margens dessa estrada e do rio. Ali, em setembro de 2003, existiam 61 (sessenta e uma) casas, onde viviam 71 (setenta e uma) famílias e 234 pessoas, formando vários núcleos localizados em pontos diferentes. As casas estão distribuídas e organizadas espacialmente conforme os vínculos de parentesco estabelecidos entre as famílias que as habitam.

Existem vários espaços internos que são de uso comum, entre elas estão aqueles destinados ao lazer, às festas, aos bailes, aos eventos, às reuniões da Associação dos Herdeiros, às celebrações de cultos religiosos e à conservação ambiental, como, por exemplo, o campo de futebol, o prédio denominado centro comunitário e a mata, assim como aqueles separados e controlados pela Associação dos Herdeiros para desenvolver projetos comunitários. Parte desses espaços de uso comum se encontra no centro do povoado, acrescentando aos já citados, a creche³⁰ e a área de 400² (quatrocentos metros quadrados) que doaram para a construção de um templo da Igreja Católica. No centro desse povoado estão árvores centenárias - como fruta-pão, jaqueiras e mangueiras - tomadas metaforicamente pelos *Benvindos* como o seu próprio ancestral e a sua descendência. Assim, segundo um dos herdeiros,

Aquele pé de fruta-pão ali, diz os mais velhos que é do tempo do velho Benvindo. Saiu soltando muda por aquele morro abaixo, a modo o próprio Benvindo foi deixando a sua descendência no Retiro. (...) Essa descendência nossa é modo uma jaqueira, sai um broto, é jaqueira também. É modo uma mangueira, sai um broto, é mangueira a mesma coisa. Assim é a descendência do Benvindo (herdeiro Q)

O campo de futebol é o espaço onde o *Unidos do Retiro Futebol Clube* congrega os homens jovens e adultos. Embora recentemente as mulheres tenham deixado de ser apenas torcida e passado a participar do futebol feminino como atletas, o futebol local ainda é um

³⁰ Esta creche foi construída no local pela Prefeitura e pelo Governo dos Estado em 1986 e passou a funcionar através dos trabalhos assalariado de algumas mulheres de Retiro e de professoras que moram em localidades vizinhas. Todas são funcionárias da Prefeitura. Segundo as mulheres de Retiro, pelo fato de algumas delas terem passado a trabalhar fora como assalariadas para ajudar nas despesas de suas famílias, a creche foi instalada com o objetivo de atender aos seus filhos ainda crianças, em tempo integral, fornecendo-lhes uma alimentação equilibrada. Visou, também, segundo elas, preparar essas crianças para os seus primeiros anos na escola fora de Retiro, pelo fato de no local não haver escola. Crianças, adolescentes e jovens são transportadas por ônibus da Prefeitura para estudarem na vila da Barra do Mangará (na escola de 1ª a 4ª séries primárias) e na sede do município, onde têm escolas de primeiro e segundo graus.

esporte predominantemente masculino. Nas proximidades do campo existem dois bares³¹ que, à noite e aos finais de semana, são pontos de encontro, sobretudo para os homens.

Depois de permanecer entre *Os Benvindos*, constatei que os limites de seu território foram memorizados por várias lideranças com base nos marcos existentes e inscritos no documento (escritura) das terras. Esses limites têm sido descritos e transmitidos oralmente de um herdeiro ao outro. Dizem que Miguel (filho de Joaquim e neto do Benvindo, falecido em 1992) descrevia oralmente aos seus filhos e sobrinhos onde estavam os marcos desses limites, o que, confrontado com a escritura, afirmam que foi fundamental para garantirem a propriedade das suas terras nas situações de conflitos fundiários com os *fazendeiros* vizinhos. De acordo com esses conhecimentos, descrevem que os limites de suas terras partem de um marco existente na *Cachoeira da Corrente*, a leste, limitando com a denominada *Fazenda Cantagalo* (indicada localmente como parte da antiga *Fazenda do Vasco*, quando toda ela pertencia à *família Mendonça*). Atualmente, a *Cantagalo* também já está dividida em duas áreas: uma pertencente a um descendente de imigrante alemão e outra a um herdeiro da família Mendonça. Ao norte, limita-se com terras da família Shimildt (também descendente de imigrantes alemães), que eram parte da fazenda de uma antiga senhora de escravos chamada Dona Guilhermina. Seguindo mais adiante, o outro marco se encontra na *Cachoeira do Mané Rito*. A oeste de suas terras, conforme explicam e pude observar, está a *Fazenda Barra do Mangaraí*³², onde a referência dos limites se encontra no *Morro dos Cavalos* e em um *guatizeiro*³³. Ainda a oeste está o *Campo Alto* onde, segundo dizem, existia o antigo Quilombo do Bem-Bem que, posteriormente, foi expropriado pelos descendentes de José Sarmiento, antigo senhor de escravos. No ano do encerramento do trabalho de campo (2003), essa terra pertencia a Danilo Siqueira Lima e seus limites foram alterados para dentro do território do grupo estudado, como pode ser observado na área “A” do

³¹ Em Retiro, ao todo, existem seis dessas pequenas casas de comércio denominadas bares que vendem, tanto para os moradores quanto para os visitantes, vários tipos de bebidas alcoólicas, refrigerantes, salgados e doces. Três desses bares se encontram nas proximidades da cachoeira, dois nas proximidades do campo de futebol e um, pertencente à comunidade católica local, próximo ao centro comunitário, que funciona apenas em dias de festas e bailes. Quem é proprietário de bar em Retiro são os moradores que trabalham em algum emprego formal e temporário fora da terra ou que combinaram esses empregos externos com atividades produtivas internas e conseguiram acumular algum recurso econômico para instalá-lo.

³² A fazenda da Barra do Mangaraí, como a do Vasco, também empregou a mão-obra-escrava e pertenceu ao coronel José Cláudio de Freitas Rosa, pai de Afonso Cláudio, ex-governador do Espírito Santo e autor do livro “Insurreição do Queimado”, que é referenciado nesta tese. Quando da finalização do trabalho de campo em 2003, a área dessa fazenda que fazia limites com Retiro pertencia a um proprietário conhecido como Zanotti.

³³ *Guatizeiro* é a expressão local que se refere à árvore que produz uma fruta comestível de cor amarela conhecida como *goiti* ou *oiti*. A expressão é sinônimo de *goitizeiro* ou *oitizeiro*.

croqui do território de Retiro. Ao sul passam a fazer limites com as terras que pertenciam à família Gonçalves da Silva e que, nos anos de 1960, em consequência de negociações feitas entre essa família e o filho mais novo de Benvindo Pereira dos Anjos, sem o consentimento dos demais herdeiros, os limites foram alterados para dentro de Retiro, conforme pode-se verificar na área “B” do croqui do território. Ainda ao sul, os limites territoriais voltam a serem feitos com as terras da antiga Fazenda do Vasco, cujos marcos reconhecidos eram uma árvore de *vinhático*³⁴ e um antigo *monjolo* – que era um engenho movido à água que existia nessa fazenda, onde seus escravos trabalhavam para pilar milho, descascar café e arroz e os próprios escravos, segundo os moradores, eram chamados de *monjolos*.³⁵ Um dos artesãos de Retiro fabricou uma maquete do antigo *monjolo* e convidou-me para ir em sua casa a fim de mostrar-me como era o antigo *monjolo* que existia na fazenda ao lado (ver foto 4). Dali seguia um pouco mais e retornava, pela extremidade leste, até encontrar novamente a *Cachoeira da Corrente*, dando ao território um formato aproximadamente triangular, como apresentada pelo croqui. Nesta extremidade do território, atingindo a porção sul e leste, segundo relatam, o antigo proprietário da Fazenda do Vasco, da família Mendonça, avançou com os limites de sua fazenda por cerca de quinze hectares para dentro de Retiro, como é apresentado na área “C” do croqui. Uma descrição dessas alterações de limites e expropriações será feita no próximo capítulo. A manutenção dos marcos dos limites do território tem sido um exercício de vigilância constante e descrever os locais de sua existência aos mais jovens faz parte dessa vigilância. Por isso, a descrição desses limites significa, para eles, a demarcação física mas também social e política da apropriação de suas terras.

Diante das fazendas que destruíram as matas para a plantação de pastagens, Retiro, com seus 50% de cobertura de vegetação nativa, é uma referência importante na manutenção das espécies da Mata Atlântica. Cabe acrescentar que, também no norte do Espírito Santo, comunidades negras do meio rural, até os anos de 1960 e 1970, estabeleciam uma relação

³⁴ Designação comum a duas espécies do gênero *Plathymenia*, das leguminosas, providas de excelentes madeiras amarelas.

³⁵ “Denominação de um certo contingente de negros escravizados no Brasil. Trata-se de um dos nomes por que foram conhecidos os Batequeses ou Tios, grupo étnico localizado na atual República do Congo, próximo a Stanley Pool. No Brasil colonial, o termo empregado para designá-los era preferencialmente angico ou Angicos, mas no século XIX passaram a ser conhecidos como Monjolos (...). Segundo o *Dictionnary des civilisations africaines* (Paris, 1968), os Tequeses ou Batequeses se autodenominam Tyos, e em nenhum momento do verbete a respeito desse grupo a publicação menciona a palavra “monjolo” ou outra semelhante. Monjolo parece ser um apelido criado na Diáspora: veja-se, por exemplo, que no contexto botânico, as denominações “monjolo” e “angico” referem-se, ambas, a árvores da família das leguminosas mimosáceas” (LOPES, 2004: 446).

significativa com a floresta nativa, e com a entrada de uma multinacional de celulose na região, a maioria das comunidades teve suas terras não tituladas expropriadas e/ou foi forçada, sob diversos tipos de ameaças, a vendê-las para a empresa de celulose. Com esse processo de expropriação, a empresa devastou a cobertura de Mata Atlântica da região, substituindo-a pelo plantio da monocultura do eucalipto e produzindo grave destruição ambiental.³⁶ Diante deste contraste, a região, que vai da Reserva de Duas Bocas em Cariacica, passando por Santa Leopoldina até o município de Santa Tereza - na qual se insere a localidade pesquisada -, faz parte de um cinturão verde que escapou da devastação das espécies nativas, como ocorreu no norte do estado.

Em Retiro, os moradores apropriam-se de ervas e raízes extraídas dessa mata, que para eles têm potenciais de cura e que são partes constitutivas de seus rituais de benzimentos, banhos e curas. Da mata eles extraem, também, a matéria-prima para a confecção de peças artesanais (descritas adiante), que são produzidas desde o tempo dos seus ancestrais. A manutenção da mata não é apenas a manutenção de uma reserva natural, mas é a combinação desse patrimônio natural e cultural, pois ela é vista como espaço de construção, transmissão e atualização de saberes, constituindo, assim, uma das dimensões simbólicas do território de Retiro.

1.2 – O TEMPO: REFERÊNCIAS SOBRE AS RELAÇÕES SENHORES E ESCRAVOS

Antes eu não tinha ouvido falar da escravidão, não, porque papai morreu, eu ainda era criança de colo. Depois fiquei sabendo pelo velho Jorge Benvindo, meu tio, que os brancos gostavam de castigar os negros pra trabalhar de graça pra eles. Castigar o pobre, assim... pra viver agarrado a eles de unhas e dentes sem ganhar nada e sem poder sair pra um lugar melhor (Alfredo, entrevistado em 1998. Faleceu no ano 2000).

Este é o fragmento de uma entrevista concedida por Alfredo (foto 5), neto do antigo Benvindo e sobrinho de Jorge Benvindo (filho mais novo de Benvindo). Jorge, conforme defendem seus sobrinhos, *era o chefe da família de Os Benvindos* e um dos atualizadores do saber sobre os seus ancestrais. A primeira questão aí apresentada é acerca do saber transmitido de tio para sobrinho sobre a relação desigual entre senhores e escravizados. Tratavam-se de relações

³⁶ Uma descrição e análise dos relatos de membros de comunidades negras do norte do Espírito Santo, que tiveram suas terras expropriadas e que foram forçados a vendê-las para a empresa de celulose, pode ser encontrada em Oliveira (2002) e em Ferreira (2002).

estabelecidas através de *castigos* aos *negos* e *pobres* que eram obrigados a trabalhar para os senhores (*brancos*) sem remuneração. Na distinção entre escravos e senhores estava posta, também, a relação desigual que, a partir de então, se estabeleceu entre *negros* e *brancos fazendeiros* e aquela entre ricos e pobres. Na auto-adscrição de *Os Benvidos* como *negros* e *pobres*, os *brancos* e *ricos fazendeiros* vizinhos são definidos por eles como pares de oposição ao grupo e que com os quais sempre mantiveram relações sociais, econômicas e políticas.

Foto 4: O artesão colocando a mão na maquete do Monjolo para explicar como ele funcionava.



Foto 5: Alfredo Pereira perdeu a visão com cerca de 30 anos e faleceu no ano 2000. Era congueiro, benzedor e um dos guardiões dos saberes do grupo.



A partir das indicações da memória social recorri a algumas referências historiográficas sobre a presença de negros na região dos vales já mencionados. O historiador Maciel (1994: 47) escreveu que nas proximidades do rio Santa Maria da Vitória, em 1836, haviam escravos aquilombados que, depois de fugirem das fazendas nos municípios da Serra e Vitória, subiam por esse rio em direção às matas de Santa Leopoldina.

O Vale do Mangaraí, denominado de “terras baixas” de Santa Leopoldina, foi ocupado pelos primeiros portugueses antes do século XIX (SCHWARZ, 1992). Ali se estabeleceram em grandes áreas de terras e as transformaram em suas “fazendas”, onde, pelo emprego da mão-de-obra dos africanos e de seus descendentes escravizados, cultivavam lavouras de cana-de-açúcar, café, mandioca, arroz e milho que, na época, eram os principais produtos econômicos da região.

Nas margens dos rios Santa Maria da Vitória e Mangaraí, ao que escreve Salleto (1985: 27), concentravam-se fundadores de florescentes fazendas, providas de grande escravaria cujos braços garantiam a abastança dos senhores. Muitos desses senhores, como se verifica na documentação cartorial e como fizeram questão de enfatizar seus descendentes em entrevistas concedidas durante a pesquisa, recebiam títulos de “coronéis”. Várias fazendas, conforme constatei, pelo menos em parte ainda pertencem aos descendentes de seus primeiros proprietários.

Essas fazendas, embora tenham entrado em decadência, sempre foram os símbolos de poder econômico referenciados na memória social, com as quais os de Retiro, desde seus antepassados, vêm estabelecendo relações de trabalho e de conflitos de terra. Por isso, considerei pertinente apresentar algumas referências sobre elas. A Fazenda Barra do Mangaraí, que faz limites com a área de Retiro, parece ter sido uma das primeiras do Vale do Mangaraí, pois “...teve origem na sesmaria do Tenente Francisco José de Barros Lima, confirmada em 1816” (MUNIZ, 1989: 99). Posteriormente, conforme escreve Schwarz (1994: 35), ela pertenceu ao senhor de escravo e coronel José Cláudio de Freitas Rosa. No início do século XX, foi vendida ao imigrante alemão chamado Antônio Hegner que, por sua vez, em 1972, a vendeu aos irmãos Wilton e Milton Corteletti, descendentes de imigrantes italianos.

No lado sul e leste de Retiro estava a Fazenda do Vasco que pertencia ao também senhor de escravo Camilo Ernesto de Mendonça. Por mais de uma vez, *Os Benvindos* enfrentaram conflitos por causa dos limites de suas terras com os descendentes desse senhor. Membros da família Mendonça eram proprietários também de uma outra fazenda, a Mangaraí, que ficava à margem do rio Mangaraí, cerca de 4 km a montante de Retiro. Seu proprietário direto era José Furtado de Mendonça que, em 1883, é citado no relatório do presidente da Província, pois teve um escravo chamado Ubaldo que estava fugido, fazendo parte de um quilombo nas proximidades das estradas de Mangaraí e que foi capturado pela polícia no referido ano.³⁷

A partir de Retiro, em sentido sul, distando cerca de 5 km, estão as fazendas Sapucaia³⁸ e Regência³⁹, que desde o tempo da escravidão pertencem a membros da família Nunes. Ambas são

³⁷ Relatório de Martim Francisco Ribeiro de Andrade Júnior, presidente da Província do Espírito Santo, 1883.

³⁸ Nos últimos anos antes do final da escravidão, esta fazenda pertencia ao senhor de escravos Manoel Nunes do Amaral Pereira, referido por um dos seus bisnetos, como o *coronel Manduca Nunes*.

³⁹ Esta fazenda, por volta dos anos de 1873 e 1877 pertencia aos irmãos e senhores de escravos chamados Luiz e João Nunes. Ainda hoje pertence aos seus descendentes. Algumas informações sobre essa fazenda são encontradas em Muniz (1989) e em um Dicionário Escolar com Histórico do Município, publicado pela Secretaria Municipal de Educação e Esportes de Santa Leopoldina, em 1996.

referidas nos relatos de *Os Benvidos*, pois da primeira, no passado, teriam vindo algumas pessoas que foram incorporadas ao grupo através do casamento. Estas pessoas relatam que Felícia, avó e bisavó de várias delas, foi escravizada na primeira fazenda. A Fazenda Regência é referida como local de encontro para a dança do congo (descrita e analisada no capítulo cinco) até por volta de 1960, entre os descendentes daqueles que ali foram escravizados e os de Retiro.

Conforme informam os dados historiográficos e se relata na memória social, logo após o fim legal da escravidão, passaram a ocorrer conflitos de terra na região serrana do Espírito Santo, na qual se localiza Retiro, entre os descendentes de ex-escravizados e os de senhores (*fazendeiros*), quase sempre os primeiros perdendo suas terras para os segundos. Cabe acrescentar que conflitos de terra ocorreram também com descendentes de imigrantes alemães e italianos, como se verá adiante naqueles enfrentados pelos moradores de Retiro como os proprietários da Fazenda Barra do Mangaraí, no ano de 1964 e no início da década de 1980.

Em uma das versões da historiografia regional, especificamente a de Maciel (1994), relata-se que ao fim da escravidão e início do século XX existiam diversos agrupamentos de descendentes de escravizados estabelecidos na região de Santa Leopoldina com pequenas posses de terra em comum e roçados de subsistência como o cultivo de mandioca e feijão. O governo passou a persegui-los e combatê-los sob a alegação de que as terras do Estado deveriam ser vendidas ou doadas para os “imigrantes europeus não-lusos”. Schwarz (1992), historiador regional e estudioso da imigração alemã no Espírito Santo, empregou a expressão “imigrantes europeus não-lusos” para referir-se aos imigrantes alemães, austríacos, italianos, holandeses e suíços que chegaram em Santa Leopoldina na segunda metade do século XIX precedidos pelos lusos (portugueses), que chegaram a partir de 1500. No Espírito Santo a política de incentivo à imigração européia, por parte do governo brasileiro, segue os padrões de ocorrência de outras regiões do Brasil que, como sugeriram Seyferth (1986) e Leite (1996), tinha o objetivo de ver o país se desenvolver como nação branca, voltada para a Europa, visando o seu “branqueamento”.

Na política do governo para atrair os imigrantes europeus para o Brasil e para o Espírito Santo, estava o início da construção da invisibilidade histórica e política da população negra. Em Santa Leopoldina a construção da invisibilidade do negro por parte de instituições do poder público passa pela construção da visibilidade dos agrupamentos de imigrantes europeus. Analisando a invisibilidade histórica da população negra no sul do Brasil, Leite (1996) escreveu: “A invisibilidade do negro é um dos suportes da ideologia do branqueamento, podendo ser

identificada em diferentes tipos de práticas e representações”. No Brasil, este é um mecanismo que se revela em diferentes regiões e contextos como uma das principais formas de o racismo se manifestar (p. 41).

Deste modo, quando falo desta pesquisa afirmando que é sobre uma comunidade negra no dito município, as pessoas reagem surpreendidas, dizendo: “Como você pesquisa em uma comunidade negra em Santa Leopoldina? Lá não é uma região colonizada pelos imigrantes europeus?”. É como se ali, até a década de 1850, existisse um espaço vazio, não ocupado por outros contingentes populacionais, e que foi ocupado exclusivamente com a chegada dos imigrantes europeus. A pesquisa em fontes documentais e historiográficas apresenta informações que mostram que, em 1836, já se constata a presença de descendentes de africanos escravizados que se aventuravam em fugas pelas matas da região (MACIEL, 1994). Da mesma forma, as fazendas que empregavam o trabalho escravo já haviam se instalado ali desde 1816, como foi o caso da Fazenda Barra do Mangaraí, acima mencionada. A construção da invisibilidade negra em Santa Leopoldina e da visibilidade dos descendentes de imigrantes europeus conta com a divulgação na mídia e em materiais didáticos distribuídos nas escolas. Ao fazer uma leitura do “Dicionário Escolar com Histórico do Município”, editado pela Secretaria Municipal de Educação e Esporte, em 1996, e que a partir de então passou a ser adotado nas escolas do município para os alunos, a história e a presença da população negra na região é praticamente ignorada. Por outro lado, tanto o mencionado Dicionário em Santa Leopoldina quanto o grande volume de documentos, livros e artigos de jornais e revistas impressos sobre a história da imigração europeia para o Espírito Santo, procuram construir a visibilidade histórica dos segmentos étnicos de procedência europeia. Na parte referente à história do município, o Dicionário contém quinze páginas sobre “A imigração europeia” e raras menções sobre a presença da população negra.

2. PROCESSOS ORGANIZATIVOS E MEMÓRIAS DOS CONFLITOS

Foto 6: Morro do Óleo (Conceição) – local da terra adquirida por Benvindo em 1892



Foto 7: Jorge Benvindo, à direita, com parte da família visitando o Convento da Penha, em Vila Velha (ES), no final da década de 1940.



Foto 8 (à direita): Odálio Miguel dos Anjos, neto de Benvindo, falecido em abril de 1998.



2.1 – ORGANIZAÇÃO POLÍTICA E MEMÓRIA DOS CONFLITOS

O enfoque central deste capítulo é a “memória local dos combates” (FOUCAULT, 1979) e dos conflitos étnicos/territoriais no processo de formação de *Os Benvindos*. Por meio da memória, os membros do grupo demarcam as diferenças étnicas entre o “nós” da *comunidade* e os “outros”, que são os *fazendeiros* (grandes proprietários de terras, sendo vários deles descendentes de antigos senhores de escravos do entorno de Retiro) ou *o pessoal de origem* (descendentes de imigrantes europeus). Neste caso, a memória, como bem afirmou Wolf (2003), “tem um papel politicamente litigioso”. O conflito, da mesma forma que a guerra, como sugeriu o mesmo autor, “é um dos meios mais eficazes de intensificar a etnicidade”. Baseado no estudo de David Lan sobre o Zimbábue independente, Wolf retoma a observação de que durante os conflitos, os rebeldes shonas construíram uma identidade quase de reencarnação de guerreiros e de chefes políticos já falecidos (cf. WOLF, idem: 243 e 249)⁴⁰. Uma situação de conflito ou de guerra com o exterior, como também foi pensada por Simmel (1983: 154), pode se tornar uma chance para estreitar os laços de unidade entre os membros de uma organização política e superar os antagonismos internos.

A memória dos conflitos refere-se às lutas em defesa da terra. Neste caso, o papel politicamente litigioso da memória está no fato dela suscitar lembranças que viabilizam contestações e lutas contra aqueles que historicamente têm expropriado as terras de *Os Benvindos*. Deste modo, a memória se expressa através de lembranças, pois é a partir dela que os integrantes do grupo retomam seu orgulho, sua auto-estima, seus feitos heróicos e conquistas. A memória é acionada, também, a partir de situações que envolvem as dimensões das relações simbólicas e afetivas com a terra e, ao mesmo tempo, torna-se um instrumento ideológico na configuração social e política do território. A memória apresenta-se através de um discurso

⁴⁰ Os dicionários jurídicos definem a noção de litígio como aquilo que exprime a controvérsia ou a discussão formada em juízo, a respeito do direito ou da coisa, que serve de objeto da ação ajuizada. Entende-se, também, por litígio a demanda proposta em justiça, quando é contestada. A mesma noção diz respeito a processo, demanda e a pleito, se referindo, ainda, ao meio pelo qual as partes fazem valer seus direitos em juízo. No plano das relações internacionais entre as nações, litígio significa “conflito de interesses entre dois ou mais Estados, de natureza política ou jurídica, que se resolve pelos meios diplomáticos, por arbitramento ou por meio das guerras” (cf. NÁUFEL, José. Novo Dicionário Jurídico Brasileiro. Rio de Janeiro: Forense, 1998: 575. SILVA, De Plácido. Vocabulário Jurídico. Rio de Janeiro: Forense, 1996: 100).

político sobre o passado, fundamentando-se na realidade do presente.

Na análise de Leach (1996), as organizações políticas reais podem passar por oscilações e instabilidades, visto que existem nos ciclos do tempo e no espaço e se estruturam em ambientes que estão em constante mudança. Por isso, as organizações políticas são instáveis, pois “toda sociedade real é um processo no tempo” e a história, assim como as narrações dos membros dessas sociedades, são tecidas a fim de justificar as condições, as atitudes e as ações atuais (cf. p. 69, 145 e 161). Estendendo a análise às relações políticas, Leach (idem: 275) entende que uma sociedade é sempre uma unidade de organização política e, ao mesmo tempo, é um segmento de um sistema político de maior escala. Assim, o autor toma como axioma que a estabilidade de qualquer unidade política é necessariamente afetada por mudanças na distribuição de poder, dentro do sistema político de escala imediatamente maior.

Nos contextos das relações de *Os Bem-vindos* com atores da sociedade envolvente, muitas vezes ocorrem conflitos porque existem choques de concepções e de interesses, mas, ao mesmo tempo, ocorrem transformações, como se verá no caso das transformações na arquitetura, no final deste capítulo. Entretanto, são nas relações conflituosas ou amistosas que *Os Bem-vindos* constroem as fronteiras. Neste sentido, o conflito é uma das mais vívidas interações⁴¹, pois está destinado a resolver dualismos divergentes e é um modo de conseguir algum tipo de unidade (SIMMEL, idem: 122). Os conflitos ocorrem tanto nas relações sociais externas quanto nas internas, por isso, Simmel levanta a probabilidade de que não exista “unidade social onde correntes convergentes e divergentes” não estejam “inseparavelmente entrelaçadas. Um grupo absolutamente centrípeto e harmonioso, uma ‘união’ pura (...) não só é empiricamente irreal como não poderia mostrar um processo de vida real” (Idem: 124). Aqui pode ser observada uma conexão entre a teoria de Leach (1996) - sobre a sociedade Kachin, para quem as organizações sociais e os sistemas políticos reais não estão em equilíbrio – e a de Simmel. Este, ao analisar o conflito como força integradora do grupo, escreve: “As hostilidades não só preservam os limites, no interior do grupo, do desaparecimento gradual, como são muitas vezes conscientemente cultivadas, para garantir condições de sobrevivência” (SIMMEL, Idem: 126).

⁴¹ Além do conflito, também a noção de sociação em Simmel diz respeito a toda forma de interação e de relação social. Onde existe relação social encontra-se a competição, daí que a competição tem uma função sociativa. A sociação, que é interação entre iguais, é, também, a forma pela qual os indivíduos se agrupam em unidades para satisfazerem seus interesses. A sociabilidade, enquanto um mundo sociológico ideal e artificial, é o jogo no qual se “faz de conta” que são todos iguais, tornando-se um desvio da realidade e um modelo ideal da simetria (cf. SIMMEL, 1983: 166 e 173).

2.2 – O *TECIDO* SOCIAL DA MEMÓRIA SOBRE A FORMAÇÃO DO GRUPO

“Os indivíduos que compõem uma sociedade sentem quase sempre a necessidade de ter antepassado; é esta uma das funções dos grandes homens. (...) O futuro, tal como o passado, atrai os homens de hoje, que procuram as suas raízes e a sua identidade, e mais que nunca fascina-os” (LE GOFF, 1997: 300 e 307).

Ao narrarem os fatos da memória social, *Os Benvindos* têm como referência comum seus ancestrais, principalmente o antigo Benvindo e sua esposa, Maria Pereira das Neves, avós de muitos deles, que lhes deixaram *a terra como uma herança*. Aqui, como no caso analisado por Godoi (1999), a memória está inscrita e vai sendo “tecida” genealogicamente no presente para uma configuração social do território, estabelecendo conexões entre o presente, o passado e as expectativas do grupo em relação ao futuro.

“Consideramos que as versões do passado são instrumentos fundamentais de definição da realidade atual e perspectivas futuras, mas que o contrário não deixa de ser verdadeiro, isto é, as perspectivas de mudança futuras também podem redefinir versões do passado, de forma a tê-las, até mesmo, como instrumento de ação política. (...) O grupo, assim, não se define só espacialmente, mas historicamente também; ele possui uma memória social coletiva, enfim, uma história, que é recriada segundo o universo simbólico dos sujeitos e as condições sociais nas quais estão imersos” (GODOI, 1999: 28-29).

Ao relatarem fatos referentes aos seus ancestrais, os narradores recriam o passado, levando em consideração a interpretação que fazem de suas experiências de vida no presente, especificamente suas formas de organização social e de associação política. As versões relatadas pelo grupo sobre o passado são vistas a partir das possibilidades vislumbradas e fornecidas pelo presente ou, como observaram Soares (1981: 35) e Godoi (1999: 28-29), quando enfocam grupos que vivem no meio rural, em situações correlatas, essas versões são instrumentos fundamentais de definição ou redefinição da realidade atual e das perspectivas futuras.

Nos primeiros contatos que estabeleci com os moradores, duas versões eram relatadas sobre a formação do grupo. A primeira, relatada pela líder 1, dizia que seu trisavô Benvindo teria sido comprado na *África*, ainda criança com seus pais, na primeira metade do século XIX e, em uma fazenda do vale do rio Santa Maria da Vitória, teria sido feito escravo de *um imigrante de origem alemã* chamado Antônio Francisco Leppaus. Nesta região, seu trisavô, ainda sob o

domínio desse senhor de escravos, teria se casado com Maria Pereira das Neves, que *pertencia a um grupo familiar de negros livres* que viviam em uma localidade nas proximidades de lugares denominados como *Conceição e Morros do Pelado*, situados à margem direita da corrente do rio Santa Maria da Vitória.

A segunda versão sobre a formação do grupo, relatada por pessoas idosas, reproduz as histórias deixadas por Jorge Benvindo (filho caçula do referido casal ancestral) e retoma a idéia de sua procedência *africana*, especificamente de *Angola*, acrescentando informações sobre a aquisição da terra, como ilustram os relatos a seguir.

O nosso avô, para mim ele era africano. Ele não era daqui, não. E nossa avó também não era daqui, não. Assim dizia o meu tio Jorge, que eu era manobrado por ele. Pra bem dizer, ele manobrava esse Retiro todinho. Era ele que manobrava (Antônio Pereira).

Tio Jorge Benvindo dizia: ‘a nossa origem é africana, porque papai veio da África’. Tio Jorge dizia que vovó (Maria das Neves) era Angola. Jorge falou que ela era de Angola. Eu acho que ela era da Angola, mesmo. Isso tudo era do tempo da escravidão. (...) Ele contava que o meu avô foi escravo de uma senhora de nome... Severiana, mas a minha avó não era escrava, não. O pessoal dela não era da escravidão, não; tirava o sustento fazendo tecido. Nos domingos e dia santo, que ele tinha forga, diz que o meu avô ia pras matas tirar cipó, taquara... o material pra mulher dele, pra ela trabalhar nos tecidos, na semana. Com esse trabalho, depois de muitos anos, que ela e o pessoal dela foi vendendo o tecido, foi guardando o dinheiro, Jorge dizia que eles conseguiram arrumar o dinheiro que o meu avô comprou esse terreno. Primeiro ele comprou lá na Conceição, depois comprou aqui (Odálio Miguel dos Anjos – 1997).⁴²

Em relação aos argumentos da procedência *africana* de seus ancestrais, um neto de Jorge Benvindo afirma que todos os moradores de Retiro são *descendentes de africanos*, não de escravos, mas de *escravizados*. Porque *os escravos não formavam um povo, mas os descendentes de africanos escravizados são parte de um povo*.

Um outro morador, proveniente de um lugar vizinho denominado Morro da Pimenta, que se tornou genro de Jorge Benvindo, fez um relato sobre os meios de sobrevivência e a aquisição da terra semelhante ao de Odálio (entrevista acima).

Eu ouvia seu Jorge falar que o pai dele era escravo, mas a mãe dele, o pessoal dela não era da escravidão, não. Ele dizia que o pessoal dela vivia fazendo tudo quanto era

⁴² Odálio Miguel dos Anjos - neto de Benvindo Pereira dos Anjos e de Maria Pereira das Neves – faleceu em abril de 1998, no decorrer da primeira fase do trabalho de campo.

qualidade de tecido: peneira, cesto, tipiti, samburá... Com isso, ela se virava comprando as coisas pra ela mais os filhos, porque ela e o pessoal dela não era da escravidão, não. Daí o velho Benvindo foi morar junto com o pessoal dela. Depois, comprou o terreno lá da Conceição e de lá comprou esse daqui. Comprou de um tal de João Porto. O velho João Porto. Parece que ele tinha um engenho ali perto daquele pé de fruta-pão, o velho João Porto (herdeiro NO).

Apesar de os herdeiros classificarem tanto Benvindo quanto sua mulher como *angolas*, a diferença estabelecida entre eles está no fato de considerarem ela como *livre* e ele teria sido feito escravo de Dona Severiana de Albuquerque.

A noção de *origem africana* é uma expressão bastante empregada pelos moradores de Retiro. Esta é uma categoria elaborada relacionalmente para estabelecer diferenças étnicas frente aos seus vizinhos descendentes de imigrantes europeus e residentes nos municípios de Santa Leopoldina e Santa Maria de Jetibá, que se classificam e são classificados como *gente* ou *pessoal de origem*. Depois de ouvir, com frequência, *Os Benvindos* falarem de seus relacionamentos sociais com os descendentes de imigrantes europeus e se referirem a eles como *pessoal de origem*, é que lhes perguntei porque seus vizinhos eram de *origem* e eles responderam que era porque aquelas eram pessoas que se diziam de *origem* alemã, austríaca, suíça e italiana e por isso, eles, moradores de Retiro, pertenciam a uma outra *origem*, que na definição deles é a *africana*.⁴³ Aqui, como na observação de Leach (1996), as categorias de diferenciação são construídas pelo discurso verbal por meio da relação entre diferentes segmentos sociais. Essas categorias são atribuídas por atores sociais que estão em relações de alteridade entre “nós” e “os outros”.

⁴³ Conforme constatei no Livro de Registro de Óbitos nº 1 (p. 08), de 1878, no Cartório de Registro Civil e Tabelionato da Vila da Barra de Mangaraí, existiam casos, como o de Cesário Africano, onde o termo *africano* era empregado logo após o primeiro nome do escravo. Cesário era escravo de José Cláudio de Freitas, proprietário da Fazenda Barra do Mangaraí, que faz limites com o território de Retiro. A partir desse caso, pode se observar que o termo referente à origem africana dos negros escravizados já era empregado na referida data. Muitos descendentes dos africanos escravizados nessa fazenda permaneceram trabalhando e morando em torno dela. A Vila da Barra do Mangaraí, até a década de 1980, conforme relatam seus moradores, era formada predominantemente por descendentes dos denominados *africanos*. Um “levantamento” sobre “comunidades com predominância de famílias negras” no Espírito Santo, realizado pelo Instituto Jones dos Santos Neves na década de 1980, sob a coordenação de Carlos Alberto Feitosa Perim, engenheiro de planejamento urbano e regional, com a colaboração de técnicos das administrações públicas municipais e dos escritórios da EMATER, identificava os agrupamentos existentes em Retiro e na Barra do Mangaraí como constituídos por famílias “*africanas*” (cf. PERIM, Carlos Alberto Feitosa. “Projeto de documentário e de inventário. Quilombolas do Espírito Santo – Onde estão e como vivem?”. Vitória – ES, 2004). Ao que parece, a elaboração de um discurso sobre a “*origem africana*” existente em Retiro é uma construção que vem sendo feita através da interação histórica entre os diversos saberes sobre a africanidade dos descendentes de africanos no Espírito Santo.

“A atribuição de uma categoria é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica mais geral, determinada presumivelmente por sua origem e circunstâncias de conformação. Neste sentido organizacional, quando os atores, tendo como finalidade a interação, usam identidades étnicas para se categorizar e categorizar os outros, passam a formar grupos étnicos” (BARTH, 1969 [2000]: 32).

Na metodologia da pesquisa, seguindo a orientação de Barth (2000), procurei estabelecer, primeiramente, uma dinâmica comparativa entre as versões da tradição oral fornecidas pelos próprios moradores de Retiro para perceber a diversidade e as variações do saber local. A partir da indicação das fontes orais, busquei obter informações em fontes escritas como cartórios, livros de batismo, dados historiográficos e também, com atores externos com os quais o grupo tem mantido relações sociais. À medida que avançava em meus achados sobre os ancestrais dos atuais moradores, levava a eles que, por sua vez, acrescentavam novas referências. Nessa dinâmica comparativa entre a oralidade e a escrita, constatei que a primeira versão da história do grupo havia sido relatada pela líder 1 valendo-se de um documento de compra de terras, do ano de 1855, que estava sob sua guarda. Segundo o documento, uma mulher chamada Maria Pereira das Neves comprou uma área de terras do referido descendente de imigrante alemão e a mencionada líder a interpretava como se essa fosse a esposa de Benvindo. Em pesquisa cartorial, constatei que existiram várias mulheres de nome Maria Pereira das Neves na região, inclusive aquela que se tornou a sogra do Benvindo tinha esse mesmo nome. No referido ano, Maria Pereira das Neves, que posteriormente se tornou a esposa do referido ancestral do grupo, tinha apenas 03 anos de idade e, segundo seu atestado de óbito, faleceu em 1932 com oitenta anos. Logo, de acordo com os registros cartoriais, ela nasceu em 1852.^{44 45}

Como mencionei anteriormente, os relatos da memória social são apresentados pelos narradores partindo de suas experiências no presente e entre elas, há que se destacar aquela do engajamento e comprometimento político. Deste modo, a referida trineta do Benvindo, ao relatar sua versão da história de formação do grupo, procurou relacioná-la com a história da família Leppaus. Desde 1982, o grupo tem estreitado suas relações e alianças políticas com essa família,

⁴⁴ Cartório de Registro Civil e Tabelionato - Vila da Barra de Mangaraí (CRCT -VBM), Município de Santa Leopoldina, livro nº 03 de registro de óbitos, folha 58.

⁴⁵ Segundo Barcellos [et al.] (2004), na Comunidade Negra de Morro Alto, o documento referente à doação e à herança da terra “aciona a memória coletiva de tal modo que o passado está permanentemente no cotidiano”. Para o caso de Retiro, não apenas essa afirmativa é real, mas também a de que a memória coletiva acionou a busca, pelo pesquisador, das fontes documentais. De tal modo que oralidade e escrita são entendidas como tendo uma relação de complementaridade.

onde um dos integrantes, Defensor Público no município, tem prestado assessoria jurídica ao grupo. Membros dessa família, assim como a líder 1, narradora da primeira versão da história do grupo, eram filiados ao mesmo partido político, o PSB.⁴⁶ O pai do referido Defensor Público, já falecido, esteve no topo do poder político local, como prefeito do município. A esposa do referido ex-prefeito proveio, segundo seu filho, de uma família negra que pertencia, conforme sua definição, a um *quilombo* no município, localizado às margens do Rio da Prata. Esse agrupamento *quilombola* teve sua unidade social e territorial desintegrada em função do parcelamento e da conseqüente venda de parte da terra.⁴⁷ O resultado dessas alianças foi, além da assessoria jurídica, a construção de uma creche em Retiro na gestão do referido ex-prefeito, por meio de um convênio com o Governo do Estado. Por mais de uma vez, a partir de 1982, o mesmo Defensor Público, segundo sua definição, *prestou assessoria jurídica e política ao povo do Retiro*: primeiro, no decorrer do último conflito de terra enfrentado pelo grupo em meados da década de 1980; segundo, por ocasião da criação da Associação dos Herdeiros de Benvindo Pereira dos Anjos; terceiro, na elaboração e execução de um projeto relativo à criação de cabras e, posteriormente, no decorrer da segunda fase do trabalho de campo, presenciei sua intervenção em uma reunião solicitada pelo grupo a fim de solucionar impasses internos referentes ao abastecimento de água. Esse impasse será descrito e analisado no capítulo oito.

Na pesquisa de cartório, obtive informações de documentos escritos que se assemelhavam à segunda versão relatada sobre os ancestrais do grupo. Neles, Severiana Maria de Albuquerque, seu marido José Pereira das Neves e seu filho, Gonçalo Pereira das Neves, aparecem como senhores de Benvindo. Os documentos cartoriais consultados revelam a presença de Benvindo, sua esposa, sua mãe e seus primeiros filhos na região de Mangaraí - Antônio, nascido em 1875, e Vitória, nascida em 1876. No registro de nascimento de Victória está escrito que ela nasceu no dia 11/06/1876, sendo seu pai Benvindo e sua mãe Maria Pereira das Neves. No documento está escrito que Benvindo e sua mãe, Vicência, eram escravos de Gonçalo Pereira das Neves,

⁴⁶ Após concluir a segunda fase do trabalho de campo, no decorrer das disputas para as eleições municipais de 2004, a referida trinetra informou-me que o citado Defensor Público havia pedido o cancelamento de sua filiação ao PSB e se aliado ao então prefeito, cuja filiação partidária era ao PPS.

⁴⁷ Segundo a narração do citado Defensor Público, o *Quilombo do Rio da Prata* iniciou-se com escravos fugidos de fazendas do município da Serra e que teriam se estabelecido em um morro denominado São José. Após o fim da escravidão, eles teriam descido para as margens do Rio da Prata, onde adquiriram, por meio de compra, uma porção de terras que oferecia melhor acesso, onde ainda hoje moram algumas famílias descendentes do agrupamento que ocupou o Morro São José. A mãe do narrador, que é do Rio da Prata, é uma descendente do mencionado agrupamento.

enquanto que em relação à Maria Pereira das Neves, também citada nesse documento, não há registro de ser ela escrava ou livre.⁴⁸ Verifiquei, também, que no ano 1877, Vicência e Benedito, mãe e irmão de Benvindo, aparecem na documentação cartorial como escravos desses mesmos senhores.⁴⁹ As versões orais apresentadas sobre a existência de Maria das Neves como não sendo escrava, encontram alguma correlação nos registros cartoriais, pois constatei que nenhum escravo tinha sobrenome, inclusive Benvindo, seu irmão e sua mãe, enquanto Maria Pereira das Neves tinha.

Em uma breve análise sobre essas fontes cartoriais, não é possível concluir que Benvindo tenha chegado ao ano de 1888, ano da assinatura da Lei Áurea, ainda como escravo porque, de 1876 a 1892, intervalo de 16 anos, não se encontra nenhuma referência documental sobre ele. Nesse último ano, ele aparece no Cartório de Mangaraí documentando uma porção de terras em um lugar denominado “Conceição”.⁵⁰ Constata-se na documentação cartorial que o casal não registrou nenhum filho durante 19 anos. Somente em 1895 voltou a ter filhos e registrá-los, quando do nascimento do seu terceiro filho, Joaquim⁵¹. Esse intervalo de 16 anos deixa uma lacuna nas fontes cartoriais e não se sabe ao certo onde estaria Benvindo e sua família, bem como não se encontra nenhuma explicação para o fato de terem ficado 19 anos sem registrar nenhum filho. A explicação mais próxima, segundo uma neta do Benvindo, vinha de seu pai Jorge Benvindo. Ele contava que Benvindo e sua esposa passaram por um período de muitas dificuldades nos últimos anos da escravidão e que alguns dos seus filhos morreram ainda muito crianças, envolvidos em acidentes como afogamentos e queimaduras. Não se encontram nas fontes cartoriais registros de óbitos que possam fornecer dados sobre o que teria causado esses acidentes.

Uma outra explicação possível para o desaparecimento do casal ancestral do grupo dos registros oficiais, entre 1876 e 1892, quando tinham apenas dois filhos, talvez se deva à falta de estabilidade de moradia em uma determinada localidade, visto que a região estava sob

⁴⁸ CRCT -VBM, livro nº 01 de registros de nascimentos, folha nº 01.

⁴⁹ CRCT -VBM, livro nº 01 de registros de nascimento, folhas 16 e 25.

⁵⁰ Conforme documentação cartorial, em 1892 Benvindo lavrou a escritura dessa área de terra no cartório de Mangaraí (CRCT -VBM, livro nº 07 de escrituras de imóveis, folha nº 72). Essa escritura só foi registrada pelos herdeiros de Benvindo no ano de 1974, no cartório de primeiro ofício de Santa Leopoldina, registro 9.000 do livro 3-M. Em meados da década de 1970, os herdeiros de Benvindo enfrentaram um conflito com um fazendeiro que era conhecido como Dr. Almeida, que contou com o apoio do aparato policial para expropriar pela força essa terra do grupo. Atualmente, os herdeiros de Benvindo têm a posse de direito, mas não têm a posse de fato da terra da Conceição.

⁵¹ CRCT -VBM, livro nº 02 do registro de nascimentos, folha 94.

perseguição policial. Conforme se constata nos relatórios dos presidentes da Província do Espírito Santo, no ano de 1885, a região de Mangaraí estava entre aquelas selecionadas pela Companhia de Guerrilha do Poder Público para a perseguição e destruição dos quilombos ali existentes. Essa situação, certamente, impunha algumas dificuldades de sobrevivência e de reprodução a quem deveria estar constantemente migrando para não ser encontrado.

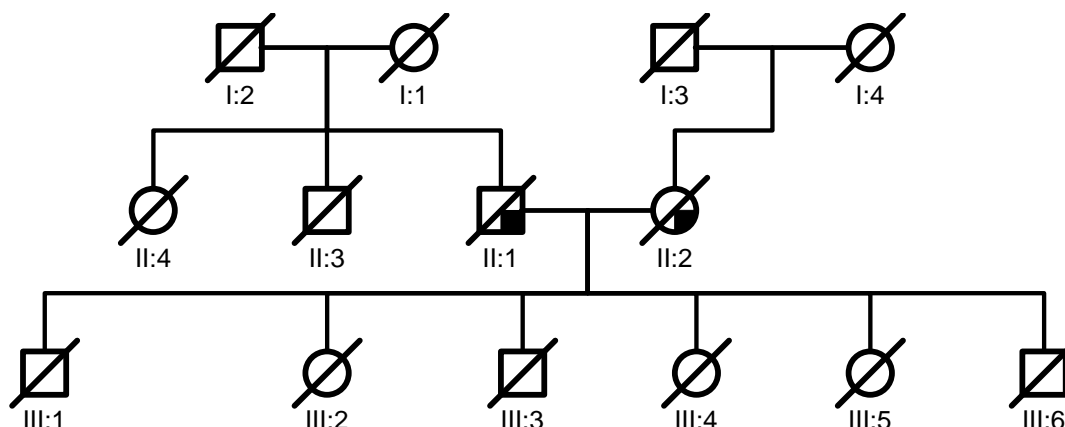
A interpretação possível acerca da causa dos referidos acidentes provém das narrações sobre a formação do grupo. Diz-se que no Morro do Pelado, local onde vivia o grupo familiar de Maria Pereira das Neves antes de Benvindo adquirir terra no Morro do Óleo (em Conceição), encontravam-se escravos aquilombados. O nome Morro do Pelado, segundo a memória social, adviria do fato de os *calhambolas* usarem poucas vestimentas, *tecidas de cipó e de folha de bananeira* e, freqüentemente, serem forçados a deixar o local em função das queimadas promovidas pelos senhores e por suas milícias. Essas queimadas, segundo relatos reproduzidos pela herdeira E, deixava o *morro pelado*, isto é, o espaço desnudado de sua vegetação, assim como desnudavam os corpos daqueles que não desejavam mais voltar a ser escravizados. Essas queimadas forçavam a desorganização e a migração dos agrupamentos dos quilombos ali existentes, assim como poderiam ter causado os acidentes e as mortes dos filhos de Benvindo e Maria Pereira das Neves.

Na documentação cartorial, o que fica mais evidente é que o grupo formado pela descendência do Benvindo já estava se constituindo, formado também por Vicência (sua mãe), que o acompanhava com seus irmãos Benedito e Maria Pereira⁵², como pode ser observado no diagrama 1 a seguir. Pelas fontes cartoriais, assim como pela memória social, verifica-se que antes e após o fim da escravidão, o casal ancestral do grupo já estava inserido em uma coletividade de parentes, que incluía pessoas tanto da família dele quanto dela. É na formação desse agrupamento baseado nos laços familiares que, talvez, esteja o início do que é atualmente considerado pelos Benvindos como um *quilombo*, pois as lideranças reivindicam essa identidade de descendentes de um *quilombo* que teria se iniciado no agrupamento familiar de Maria Pereira das Neves, tomando como uma das características, seus laços de parentesco.

⁵² Constata-se que em 1914, Benvindo registrou o óbito de uma jovem de 22 anos, moradora de Retiro, de nome Maria Pereira das Neves, filha de seu irmão Benedito Pereira das Neves. (CRCT -VBM, livro nº 01 de registros de óbitos, folha 143).

Diagrama 01

Ascendência e descendência diretas de Benvindo Pereira Dos Anjos e Maria Pereira das Neves
(ver legenda dos símbolos no anexo 1)



I – Geração dos ascendentes de Benvindo e de Maria P. das Neves		II – Geração de Benvindo, de seus irmãos e de Maria P. das Neves	
I: 1	Vicência	II: 1	Benvindo Pereira dos Anjos (*1835 a +1919)
I: 2	Desconhecido	II: 2	Maria Pereira das Neves (*1852 a +1932)
I: 3	Cirilo Pereira das Neves	II: 3	Benedito
I: 4	Maria Pereira	II: 4	Maria
III – Geração descendente (filhos) de Benvindo e de Maria P. das Neves			
III: 1	Antônio Pereira dos Anjos (*1875 a +1930), casou por duas vezes: pela primeira com Francisca Borges (+1912) e, pela Segunda, como Joana Francisca Pinto.		
III: 2	Victória Pereira dos Anjos (*1876 a + 1960), nunca casou e nem teve filhos.		
III: 3	Joaquim Pereira dos Anjos (*1895 a +1985), casou com Júlia da Penha (*1898 a +1949).		
III: 4	Emília Maria da Conceição (*1896 a +1959), casou com Otávio Ferreira.		
III: 5	Vicência Maria da Conceição (*1898 a +1940) , casou com Osvaldo Ferreira (*1893 a +1940).		
III: 6	Jorge Benvindo Pereira dos Anjos (*1905 a +1993), casou por duas vezes: a primeira com Maria França (*1908 a +1944), da qual ficou viúvo e, pela segunda vez casou com Edith da Conceição (*1928), que ainda está viva .		

No século XIX, conforme escreve Castro (1995: 146 e 149), os laços de família e a solidariedade nas atividades (da fuga ao trabalho) efetivamente partilhada entre os cativos favoreceram a construção, por eles, de uma identidade positiva. A família escrava, segundo Castro, era, também, o lugar de solidariedade na ação de rebeldia coletiva e de potencialização da identidade comunitária.

É importante observar que é no período em que não se encontram registros oficiais sobre a presença do Benvindo e de sua família na região da pesquisa etnográfica, que provavelmente eles tenham reunido os recursos para a aquisição da primeira porção de terras. Esses recursos,

segundo as narrações da segunda versão da história de formação do grupo, foram angariados por meio de atividades produtivas *não escravizadas e a venda de diversos tipos de tecidos* delas resultantes, realizadas pelo grupo familiar de Maria Pereira das Neves, grupo ao qual Benvindo teria sido incorporado no período final da escravidão. Parte desses *tecidos* era empregada na fabricação de instrumentos que se destinavam às atividades da pesca e à produção de farinha. Como o peixe com a farinha eram parte da dieta básica dos habitantes da região, a procura por esses instrumentos era grande, pois com eles os moradores exerciam a atividade da pesca nos rios Santa Maria da Vitória e Mangaraí.

A venda do referido *tecido*, conforme indica a seqüência dos acontecimentos, proporcionava algum retorno em moeda corrente, pois, quatro anos após o fim legal da escravidão, 1892, o casal ancestral do grupo já dispunha de recursos suficientes para a aquisição da terra. Essa aquisição, conforme sugerem os herdeiros, tratava-se da apropriação, por vias legais, de um espaço para garantir a liberdade e a autonomia econômica e política do grupo.

Em 1912, vinte anos após a aquisição da primeira porção de terra, aquele que é considerado o fundador da comunidade adquiriu a segunda por meio da compra da terra hoje denominada Retiro. Conforme uma escritura de compra e venda de terras apresentada pelos seus herdeiros, no referido ano ele documentou as terras onde atualmente vivem seus descendentes. O documento foi lavrado no Cartório do Tabelião Joaquim José do Nascimento, em Santa Leopoldina. Essa escritura, conforme certidão fornecida pelo Cartório de 1º Ofício da mesma cidade, só foi registrada em 1985. No documento está escrito que Benvindo Pereira dos Anjos adquiriu “uma área de terra em comum” do viúvo João Porto e de seus filhos. A expressão “terra em comum” inscrita no documento tem sido tomada pelas lideranças, desde Jorge Benvindo, para a consolidação de suas aceções de indivisibilidade e de inalienabilidade da terra. Neste caso, como no da comunidade da Casca estudado por Leite (2004), está presente a idéia da inalienabilidade e da indivisibilidade da terra.⁵³

⁵³ Cabe observar que, no caso estudado por Leite (2004), é a ex-senhora que, ao deixar as terras aos seus ex-escravos, estabelece no testamento a cláusula da inalienabilidade e da indivisibilidade, sendo posteriormente incorporada por esses ex-escravos e seus descendentes. No caso de Retiro, é o próprio ancestral do grupo, um ex-escravo, que deixa a terra aos seus herdeiros e estes interpretam uma expressão inscrita no documento da terra, que diz que se tratava de *uma área de terra em comum* do viúvo João Porto (proprietário que vendeu para Benvindo) e de seus filhos. A expressão *terra em comum*, que se referia ao proprietário anterior, tem sido reapropriada pelas lideranças desde a época de Jorge Benvindo (filho caçula do Benvindo) para defenderem a idéia de que aquela é *uma terra que não se deve dividir e nem vender*.

Conforme constato nos relatos dos membros do grupo sobre a aquisição das terras, há uma “reapropriação idealizadora do passado”⁵⁴, através da qual seu ancestral preocupado em garantir a autonomia de seu grupo familiar por meio da ampliação da área ocupada, teria previsto que a terra deveria ser *em comum*. Neste sentido, interiorizaram a concepção de que essa autonomia dependeria da apropriação da terra enquanto meio de produção e base territorial indivisível e inalienável, que proporcionasse a sobrevivência aos herdeiros e sua permanência como coletividade em uma *terra em comum*. Deste modo, os valores acerca da apropriação comunal da terra entre *Os Benvindos*, seguindo a inspiração de Dumont (1985: 255), “estão tecidos em suas próprias concepções”.

O referido ancestral é considerado por seus herdeiros como uma pessoa de muita resistência física e de ideais contrários aos princípios expropriadores da escravidão. Afirmam que, mesmo depois de estar com a idade avançada e sua força de trabalho ter sido submetida ao trabalho escravo, *o velho Benvindo se juntou com os companheiros dele, o pessoal da Maria das Neves* (herdeira N) e reuniu recursos para a aquisição e a ampliação da base territorial para os seus descendentes. De posse desses relatos e dos dados cartoriais que constam de uma certidão de óbito, verifiquei que o antigo Benvindo faleceu em 1919 com 85 anos, podendo-se concluir que ele nasceu em 1834.⁵⁵ A partir da data de nascimento presumida de Benvindo, de acordo com o que consta no seu registro de óbito, pode-se dizer que com 58 anos de idade ele adquiriu a primeira porção terras e com 78, a segunda.

Um dos jovens da comunidade, ao relatar a história da ocupação da terra pelo grupo, afirmou que, certa vez, ouviu algumas pessoas dizendo que aquela terra teria sido uma doação feita ao Benvindo. Segundo uma das moradoras de Retiro, essa mesma versão, que sustenta que a terra fora uma doação feita ao ancestral do grupo, teria sido defendida, em uma reunião do grupo, por uma turismóloga que recentemente realizou pesquisa em Retiro e ali pretendia implantar um projeto para explorar o potencial turístico da área. A afirmação fora contestada por uma das integrantes do grupo, sob o argumento de que a história relatada pelos mais velhos sempre fora de que as terras foram adquiridas pelo Benvindo por meio da compra. A referida turismóloga teria respondido: *onde é que já se viu, se um ex-escravo teria condições pra comprar um ouro deste*. Esta afirmação, segundo uma das netas do Benvindo, *lhes magoou profundamente*, a ponto de

⁵⁴ Cf. Soares (1981: 44).

⁵⁵ CRCT -VBM, livro nº 02 de registros de óbitos, folha nº 05.

colocar em dúvida a credibilidade do projeto de turismo. Os relatos que afirmam que a terra foi uma doação, como pude ouvir diversas vezes, são estimulados por políticos e descendentes de senhores de escravos, que exaltam em seus discursos a benevolência de seus ancestrais. Entretanto, na perspectiva dos herdeiros do Benvindo, os relatos da doação diminuem o valor político e os esforços heróicos empreendidos por meio do trabalho de seus ancestrais para a aquisição da terra. Conforme defendem, os primeiros recursos para a aquisição da antiga terra (a de 1892), foram obtidos ainda *no tempo da escravidão*, por meio do trabalho livre *com tecidos* feitos por Maria Pereira das Neves e do próprio Benvindo.

Algumas pessoas que visitam Retiro e ouvem os relatos sobre as forças de produção empregadas para a aquisição da primeira porção de terra, levantam dúvidas acerca desses relatos, afirmando que seria necessária a venda de muitas peças dos referidos *tecidos* para reunir recursos suficientes para a aquisição de uma terra. Esse foi um questionamento levantado por uma estudante do mestrado em Educação da Universidade Federal do Espírito Santo que, em minha companhia, visitou o local. Entretanto, as pessoas que visitam Retiro, dificilmente ficam conhecendo a primeira porção de terra, sua situação geográfica relativamente acidentada e sua extensão de cerca de 180 hectares, segundo a estimativa de alguns herdeiros. Segundo a observação de uma neta do Benvindo, tratava-se de uma terra que estava entre aquelas de baixo valor econômico, mas que se constituiu como um espaço que possibilitou a moradia, o trabalho autônomo e a aquisição, vinte anos mais tarde, da segunda porção de terra.

No tempo da escravidão, o pessoal não dava valor a terra. Então, eles faziam qualquer negócio, entendeu? Então, aquelas terras da Conceição e o Retiro, foi meu avô que fez negócio nelas. Aquelas terras não foram doadas. Aquela terra era dele e foi ele que deixou pros filhos dele. Aquilo ali (a terra) é nosso mesmo, foi uma herança que o nosso avô deixou (herdeira RG).

Mesmo para um herdeiro que tenha saído de Retiro por motivos de sobrevivência devido ao casamento com cônjuge de fora e à insuficiência da terra, o seu valor não se mede pela lógica do mercado. Entre duas herdeiras que vivem na cidade, o valor da terra, para uma delas é afetivo, devido às relações com seus ancestrais, e para outra, *aquela terra é como uma jóia, um fio de ouro, deixada pelo meu avô e pelo meu pai* (herdeira RG). Por isso, *negócio* com as terras de Retiro teve apenas um, aquele feito por Benvindo para a sua aquisição. A partir de então, não há *negócio* que faça os herdeiros abrirem mão delas.

Retiro não é o único caso de comunidade negra rural onde seus integrantes fazem referências e relatos sobre a compra de terra por seus ancestrais. Relatos desse tipo foram coletados por Telles (1977) em Lagoa da Pedra, por Baiocchi (1983) para o caso de Cedro, Ratts (2002) em Conceição dos Caetanos e Anjos et ali (2004) em São Miguel dos Pretos.

Embora em Retiro existam narrações sobre diferentes ancestrais do grupo, conforme se verá adiante, o ponto de partida e de chegada da maioria das histórias relatadas por seus integrantes é o seu ancestral comum. Isso se deve ao fato de ele ter possibilitado as condições para uma existência autônoma de seus herdeiros, deixando-lhes *a terra como uma herança*. Ele representa um ancestral com feitos heróicos, a partir do qual os herdeiros constroem laços de pertencimento ao que denominam *a descendência de Os Benvindos*.

O sentimento de pertencimento étnico tem sido construído, também, por meio dos nomes, onde estabelecem laços afetivos com seus antepassados, atribuindo os mesmos nomes dos avós e dos pais aos netos e filhos. Isso ocorreu, sobretudo, na geração que atualmente é considerada em Retiro como a das *pessoas mais velhas*. Deste modo, segundo o que relatam, Vicência, filha de Benvindo, recebeu esse nome de sua avó paterna; Etelvina, uma das senhoras da comunidade, afirma que recebeu esse nome de sua avó paterna; Jorge Benvindo recebera em seu segundo nome, aquele de seu pai e, ao mesmo tempo, atribuiu, a um de seus filhos, já falecido, o nome Benvindo e, ao outro, o seu próprio nome, da mesma forma que os filhos do seu segundo casamento receberam o nome do avô como sobrenome. Diversos outros netos e bisnetos do referido ancestral comum receberam o nome dele como sobrenome, daí, segundo as explicações internas, o grupo teria recebido a nomenclatura coletiva de *Os Benvindos*. Neste caso, os nomes funcionam como “marcadores verbais” (GALATY, 1982) das fronteiras sociais.

O sentido do nome do primeiro filho do segundo casamento de Jorge Benvindo, atribuído em 1949, é explicado por uma das filhas de Jorge, como segue:

Era o nome do velho Benvindo. Ele queria colocar o nome do pai dele no filho mais velho do primeiro casamento, mas não sei porque depois não colocou. Aí, quando esse aí nasceu, ele falou que era pra ficar no lugar do Benvindo velho, do meu avô. (...) Morreu pequeno. Tinha uma base de uns três anos. Ele se chamava Benvindo por causa do avô e era para ficar no lugar do Benvindo Velho. (...) Era como uma recordação do meu avô, né? Para o meu pai, eu acho que era uma recordação do pai dele. Eu acho que era por isso que ele falou que era para manter a lembrança do pai dele (herdeira N).

A aquisição de terras pelo ancestral do grupo representa a condição fundamental para a existência da coletividade e para a sua autonomia em Retiro. Por meio da memória genealógica e da transmissão dos nomes, os herdeiros se vinculam e re-significam aquele que é considerado seu ancestral comum, atualizando uma interpretação política dos documentos das terras deixadas por ele. Deste modo, um conjunto de bens simbólicos, entre eles a terra, é transmitido de forma inalienável e indivisível, pois é parte integrante do patrimônio comunitário/cultural que compõe o território negro de Retiro.

Aqui, é pertinente também pensar a questão da memória genealógica a partir de Leach (1996), no sentido de que *Os Benvindos*, ao se vincularem aquele que é considerado o seu ancestral comum, demarcam no presente sua condição de herdeiros das terras e, ao mesmo tempo, herdeiros de um projeto que lhes assegura autonomia e liberdade. Na perspectiva dos atuais herdeiros, esse projeto vem sendo construído e reconstruído comunitariamente desde que os grupos familiares de Benvindo e Maria das Neves estabeleceram alianças e viabilizaram os meios para a construção da autonomia.

O processo de formação do grupo e o estabelecimento em uma *terra em comum* encontram-se entrelaçados entre si. Pertencer aos *Benvindos* significa, por meio das relações simbólicas com as terras deixadas pelos ancestrais, acreditar que se é parte de *uma terra em comum* a qual se tem direito; da mesma forma significa que ter direito sobre a terra implica em fazer parte e participar das decisões relativas a um grupo que se constrói permanentemente, fundamentando-se numa procedência e em um destino político comum.

2.3 – REDEFINIÇÕES DO PRESENTE E DO PASSADO: CONSTRUÇÃO DA IGREJA SÃO JOSÉ DO QUEIMADO E REVOLTA DOS ESCRAVIZADOS

A minha avó, que se chamava Etelvina e o meu avô, Aristeu João do Sacramento, moravam num lugar ali atrás daquele morro chamado Morro do Pelado, Morro do Pau Gigante. Tinham terra lá. Eu me lembro que, a minha avó contava que a mãe dela dizia que, ainda mocinha, trabalhou carregando pedra na cabeça pra construir a igreja de São José do Queimado. Ela dizia que tinha um lenço pra não machucar a mão (herdeira I).⁵⁶

⁵⁶ Conforme verifiquei na pesquisa cartorial e nos livros de batismo, a bisavó da Herdeira I era Ângela, escrava de Luiz Pereira Pinto de Siqueira. Posteriormente, quando deixou de ser escrava, passou a se chamar Ângela Maria da Conceição (cf. Livro de Nascimento nº 01, dos anos 1877 a 1880, nas páginas 11, 34 e 60).

Segundo a memória social local e da região, nas proximidades de Retiro, em localidades denominadas Campo Alto, Morro do Pelado (também conhecido como Morro do Pau Gigante), Morro do Óleo, Morro da Pimenta, Una de Santa Maria e Morro São José (Rio da Prata), existiam vários agrupamentos formados por negros descendentes de africanos. Relata-se que alguns desses agrupamentos teriam se formado por ex-escravizados provenientes de fugas de fazendas no município vizinho da Serra e outros teriam se formado por ex-escravizados que fugiram após a revolta dos escravizados na Vila de São José do Queimado, em meados do século XIX. Após serem recapturados pela polícia ainda nos dias da revolta, esses escravizados teriam escapado da prisão e formado seus agrupamentos tanto nas referidas localidades quanto em outras no município vizinho de Cariacica, denominadas “Morro dos Quilombolas” e “Mocambo”⁵⁷, e no município de Viana, denominada “Morro dos Escravos”.⁵⁸

Queimado era uma vila que, até meados do século XX, existia no município da Serra e que, na época da revolta, pertencia ao município de Vitória. Ela está distante cerca de 12 km (em linha reta) de Retiro e localizada à margem do rio Santa Maria da Vitória, próximo ao limite territorial com o município de Santa Leopoldina. Conforme observei em três visitas que fiz ao local durante o trabalho de campo, onde existiu a vila atualmente existem apenas as ruínas da igreja que foi construída pelos escravizados e um cemitério abandonado.

A Vila São José do Queimado é referida na memória como o centro econômico e administrativo que os moradores dos vales dos rios Santa Maria da Vitória e Mangaraí freqüentavam. Já na primeira metade do século XX, conforme relatam os atuais moradores de Retiro, a referida vila era ponto de parada para diversos dos seus ancestrais, que por ela passavam navegando o rio Santa Maria da Vitória com suas canoas carregadas de farinha e carvão para comercializarem em Vitória. Nomes como o de Jorge Benvindo e de Afonso Aristeu são lembrados como sendo os mestres desses canoeiros. Conforme o relato de Seu Arcendino (neto do Benvindo), após o fim da escravidão, seu pai, seus tios e a geração dele próprio estabeleceram relações de compadrio na mencionada vila, onde freqüentaram missas e participaram da apresentação de muitas *danças de congo*.

⁵⁷ As informações referentes ao município de Cariacica foram fornecidas pela cientista social e pós-graduada em História Social Margareth Silva, que realizou um estudo sobre a história da propriedade e da formação econômica do referido município.

⁵⁸ O termo “Morro dos Escravos” é empregado pelos historiadores Maciel (1994) e Novaes (s/d) para se referirem ao agrupamento negro que se formou com os ex-escravizados que escaparam da prisão após a Insurreição do Queimado.

A revolta que ali ocorreu, segundo o historiador Maciel (1994), atingiu seu auge no dia 19 de março de 1849, dia da inauguração da igreja local e de São José, seu santo padroeiro. O mesmo historiador escreve que essa igreja foi construída com a mão-de-obra dos escravos em seus dias de folga, motivados pela promessa, por parte do padre Gregório de Bene, de obterem a carta de alforria ao final da construção. No dia da inauguração da igreja, os escravos se reuniram e esperavam a carta de alforria concedendo-lhes a liberdade prometida pelo padre. Como a promessa não fora cumprida, eles organizaram uma grande rebelião, mas a polícia foi acionada para reprimi-la, resultando na prisão, morte e fuga de muitos escravos.

O que é denominado pela memória social e por alguns historiadores como *revolta e revolução dos escravos*, os relatórios dos presidentes da província do Espírito Santo e o jurista, e também ex-governador, Afonso Cláudio, definiram como “Insurreição do Queimado”.⁵⁹ O termo *insurreição*, conforme escreve Moura (1988: 226), é uma figura jurídica criada pelo Código Criminal do Império, em 07 de janeiro de 1831, para referir-se às revoltas dos escravos. No artigo 113 desse Código, segundo Moura, “era considerada insurreição a reunião de ‘vinte ou mais escravos para haverem a liberdade pela força’.”

Cabe aqui uma rápida análise da “insurreição” e da formação de quilombo dela decorrente, a partir das notícias apresentadas pelos relatórios dos presidentes da Província, de 1849 a 1852, para interpretar as classificações que eram feitas dos quilombos. Na verdade, desde 1840, ano a partir do qual levantei informações, esses relatórios estão repletos de notícias sobre a “existência notória” de “inúmeros” e “povoados quilombos” na mesma província. As notícias anteriores à deflagração da insurreição permitem-me observar que essa deflagração foi o resultado do desejo de liberdade dos escravizados, que se espelhavam nas experiências “dos inúmeros quilombos” já existentes. Os presidentes falam de suas “tentativas frustradas” de destruí-los, sem nada conseguirem. A “perseguição” aos quilombos é vista como uma “guerra”, cuja tarefa “arriscada e árdua” de batê-los e destruí-los é atribuída à polícia e às “companhias de guerrilhas” organizadas especificamente para isso. Os quilombos são classificados como um “cancro”, “um mal que se pesa sobre a província”, visto que para financiar a sua destruição, o governo teria que dispor de recursos dos cofres públicos. Quanto mais eram perseguidos e destruídos, mais eles reapareciam em diferentes locais da Província.

⁵⁹ CLÁUDIO (1979). Cabe observar que Afonso Cláudio nasceu na fazenda Barra do Mangaraí, que faz limites com Retiro e que pertencia ao seu pai, que nela usava a mão-de-obra escrava.

Em 1850, o Presidente da Província escreve em seu relatório:

“Tem aqui cabidas informações que foram executados duas cabeças da insurreição, que explodiu no Queimado no dia 19 de março do ano próximo findo, não o tendo sido os outros porque estes puderam evadir-se da cadeia desta capital, onde se achavam presos”.

Segundo o mesmo relatório, a execução dos dois líderes fora feita por dois algozes enviados ao Espírito Santo pela Corte (Rio de Janeiro). Quanto aos que escaparam da cadeia, o relatório diz que “não foi possível capturá-los”.⁶⁰

Desde a primeira fase do trabalho de campo, encontrei várias referências à Vila de Queimado e à construção, pelos escravos, de uma igreja nela. Além de se espelharem nas experiências dos quilombos existentes na região, a reunião dos escravizados em torno do trabalho para essa construção, ao que me parece, foi o outro elemento deflagrador da referida insurreição.

O relato mais detalhado sobre essa *revolta* ou *revolução* foi-me fornecido por Dona Dalva em 1998, quando ela tinha 75 anos.⁶¹ Essa senhora encenou e re-elaborou os relatos e o saber que, segundo ela, aprendeu com sua avó que viveu 120 anos, até meados do século XX.

Até a construção da referida igreja, segundo o relato da mesma senhora, não havia nenhuma outra nos vales dos rios Santa Maria da Vitória e Mangaraí. Dom Pedro II teria enviado um padre para se encarregar da mencionada obra, uma vez que crescia a população da vila e de todo o vale. Os senhores da vila e do vale teriam se interessado pela construção e mandavam seus escravos para a realização da obra; entre esses senhores, nomeia a narradora: Manoel Francisco de Araújo, dono da Fazenda Iangapongo, em Campo Ribeiro, na margem direita do rio Santa Maria; tenente Bernardino; os Nunes de Regência; o senhor Paiva ou Coronel Manoel Ferreira de

⁶⁰ Relatório com que Felipe José Pereira Leal, presidente da província do ES abriu a Sessão Ordinária da respectiva Assembléia Legislativa, em 25/07/1850: p. 10 e 12.

⁶¹ Essa senhora, que faleceu após a conclusão da primeira fase do trabalho de campo, pertencia a um outro agrupamento negro, o do Una do Santa Maria, já mencionado. O filho dela é casado com uma herdeira do Benvindo e ela foi indicada pelos moradores de Retiro como *uma das melhores contadoras da história desses dois grupos* que, segundo dizem, *são meio aparentados*. Esse termo denota um parentesco fictício, nos moldes que integra uma das dimensões das relações interétnicas, como bem mencionou Weber (1920).

Paiva (pai do coronel Valfredo Paiva), cuja fazenda se localizava no lugar chamado Conceição;⁶² os Neves (Severiana e Gonçalo Pereira das Neves); José (Juza) Sarmiento e senhor Faustino⁶³.

Tanto na versão escrita pelo historiador Maciel (1994) quando no relato oral de Dona Dalva, aos escravizados não é atribuída a condição de sujeitos da sua própria história. Segundo o historiador, o padre teria ludibriado os escravos por meio de promessas de carta de alforria no final da obra. Na versão oral da mencionada senhora, é o padre o instigador da *revolta*, uma vez que, no decorrer da construção, teria aconselhado aos escravos a se unirem para exigir a carta de alforria de seus senhores, pois deveriam ser donos de seus próprios corpos para não submetê-los aos maus tratos, como se verifica no relato abaixo.

Com os conselhos do padre, diz que os escravos se encheram de razão. (...) Aí diz que os escravos foram botando aquilo na cabeça, né? Aí se combinaram, de tudo quanto é lugar que vinha pra fazer a igreja, se ajuntava tudo quanto era escravo, ia tudo para a fazenda. Chegava lá, vovó dizia que todos eles, com um pedaço de pau nas costas, era homem, mulher, era tudo, botavam as mãos pra cima e gritavam que queriam que os senhores dessem as cartas de ficar forro. Aí eles amedrontavam os senhores, né? Foi uma revolução, foi sim, foi um acabamento. Vovó contava que aquilo tudo de homem e mulher, cada um com seu pedaço de pau nas costas, iam de uma fazenda pra outra, aquilo tudo. Aí, os senhores ficavam com medo, pegavam um pedaço de papel, passavam um carvão e eles não sabiam ler, não sabiam nada. Aí, jogava de lá pela janela, pra os escravos daquela fazenda, né? E dizia: tome sua carta de alforria. Aí, eles ficavam contentes. Colocavam debaixo do braço e iam para outra fazenda. (...) Saíam dali, eles se ajuntavam todos. Aquele de lá dava a carta de alforria aqueles dele, aqueles de lá davam e foi assim. Vovó disse que foi uma tristeza. As pessoas dos senhores passaram muito medo (Dona Dalva).

Seu Aníbal, primo de dona Dalva, que se declarou como parente distante de João da Viúva Monteiro, um dos líderes da revolta, faz um relato onde os líderes foram vistos como tendo um papel de sujeitos mais atuantes do processo de mobilização. Segundo ele, Eliziário, um outro líder da revolta, tinha um cavalo e antes que a mesma fosse deflagrada, ele viajou à região norte do estado, e para Cachoeiro do Itapemirim, ao sul, convocando os escravizados a se reunirem em Queimado para *proclamarem o grito de liberdade* e exigirem a alforria.

⁶² O Coronel Manoel Ferreira de Paiva aparece nos registros do livro de nascimento nº 01, folha 34, de 1878, como o senhor de João e Dorothéa, pais da escrava Ângela, cujo nascimento do filho estava sendo registrado. Ângela era a avó de Afonso Aristeu, já mencionado como um dos antepassados do grupo (ver diagrama 02, anexo).

⁶³ Faustino, segundo o “Recenseamento do Brasil”, realizado em 01/09/1920 pelo “Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio – Diretoria Geral de Estatística” era o proprietário da Fazenda Natividade. Nesta fazenda, segundo os relatos da memória social, os escravizados “dançavam Congo”.

Segundo o relato de Dona Dalva, após receberem as falsas cartas de alforria, *muitos escravos passaram a viajar pelas estradas à procura de terra pra plantar*, para construir suas casas e se estabelecer como trabalhadores livres. Entretanto, os senhores foram a Vitória e buscaram a polícia, que veio e passou a prender todos eles, que já estavam construindo suas casas. *Aí a polícia veio, diz que foi é polícia que veio, até do Rio de Janeiro*. Aqui existe uma relação com o relatório do Presidente da Província em 1850, segundo o qual os executores de duas lideranças foram algozes enviados pela Corte, cuja sede era o Rio de Janeiro. Todos foram levados presos para Vitória e a polícia, após identificar os líderes, entregou os demais aos seus senhores, porém, *um escravo de cada fazenda ficou na cadeia, pra no outro dia ir pra forca, pra servir de exemplo para os outros. Ficaram uns trinta presos* (Dalva). Entre estes, havia um que atendia pela alcunha de Bem-Bem.

Aí, quando chegou de noite, o Bem-Bem, que já estava de mais idade, sabia rezar umas rezas fortes, diz que pegou a rezar. Deus escutou!! Pegou a rezar e pegou a rezar, ó! Abriu a porta da cela, que eles estavam todos juntos, ó! Rapou fora. Pocaram fora (risos). (...) *Os outros saíram tudo correndo, que naquele tempo tudo aqui era mata, foram sumindo, né? Esse Bem-Bem que rezou e abriu a porta da cadeia e fugiu eles tudinho, os outros sumiu e ele não teve tempo de correr. Aí ele entrou para dentro do mangue, pra ninguém ver e quando a maré enchia ele subia em cima dum pé de mangue (árvore do mangue) e ele ficava só com a cabeça de fora, com água até o pescoço. Até quando ele viu que tudo tinha se aquietado, ele rompeu de lá cortando por dentro do mato e veio sair ali naquele morro ali do Campo Alto e ficou ali escondido, que isso tudo era mata, né? Foi quando foi morar com uma tal de Mariazinha, uma viúva que morava lá em cima no Campo Alto e já era mãe de dois filho. Pegou a namorar ela escondido e ela foi morar com ele e teve dois filhos: Odilon e Agostinho. Ali ele arrumou essa mulher e fez a vida dele* (Dalva).

A partir dos dados desse relato, é possível perceber que Bem-Bem tenha ficado ali escondido, por cerca de 39 (trinta e nove) anos, até o fim da escravidão. O Quilombo do Bem-Bem, situado no Campo Alto, segundo herdeiros do Benvindo, fazia limites com Retiro e era formado, segundo Dona Dalva, também por um irmão dele, cujo apelido era Pinga-Fogo. Esse quilombo, segundo relato de moradores de Retiro, existiu no Campo Alto até aproximadamente meados da década de 1960, quando a terra foi expropriada pelos descendentes de Juza Sarmiento, antigo senhor de escravos. Ali, segundo um herdeiro do Benvindo, por diversas vezes moradores do Retiro fizeram farinha no *quitungo* de Odilon, filho de Bem-Bem. Segundo dona Dalva, tanto

Bem-Bem quanto os demais escravos que escaparam da força teriam *virado caiamboras* (calhambolas).⁶⁴

2.4 – O QUILOMBO FRENTE AO PODER: ATRIBUIÇÕES, RELAÇÕES E RE-SIGNIFICAÇÕES

2.4.1 – Referências historiográficas e documentais sobre quilombos na região de Santa Leopoldina

A respeito da existência de quilombos no final do século XIX em Santa Leopoldina, especificamente nos vales dos rios Santa Maria da Vitória e das Farinhas, dados importantes são apresentados por Martins (2000):

“Em janeiro de 1883, o Subdelegado de Polícia da ex-colônia de Santa Leopoldina, onde viviam colonos alemães e nacionais, informou ao Chefe de Polícia da Província do Espírito Santo que pretos fugidos, em número superior a vinte, vagavam por diversos lugares da ex-colônia. A informação chegara a seu conhecimento através de várias pessoas, vítimas do grupo. Acrescentou que os referidos pretos andavam armados e levavam em sua companhia mulheres e crianças, ‘também pretas’, e por isso,

‘[...] é muito provável que por perto haja algum quilombo, e para atacá-lo é preciso força armada que o descubra; portanto essa subdelegacia, não dispendo de meios para tal, leva ao conhecimento de V. Excia. semelhante fato, para providenciar o modo a serem capturados os ditos pretos, pois os moradores do rio das Farinhas e de Santa Maria ficaram sujeitos a ser assassinados ou a assassinares-nos em caso de resistência’” (MARTINS, 2000).

A probabilidade da existência de “quilombos” em Santa Leopoldina no ano de 1883, segundo o fragmento do relatório do Presidente da Província do Espírito Santo a seguir, não teria se confirmado.

⁶⁴ Segundo Perdigão Malheiros, no Brasil, “... foi freqüente desde os tempos antigos, e ainda hoje se reproduz, o fato de abandonarem os escravos a casa dos senhores e internarem-se pelas matas ou sertões, eximindo-se, assim, de fato ao cativo, embora sujeitos à vida precária e cheia de privações, contrariedades e perigos que aí pudessem ou possam levar. Essas reuniões foram denominadas **quilombos ou mocambos**; e os escravos assim fugidos (fossem em grande ou pequeno número) **quilombolas ou calhambolas**. No Brasil tem sido isto fácil aos escravos em razão de sua extensão territorial e densas matas, conquanto procurem eles sempre a proximidade dos povoados para poderem prover as suas necessidades ainda que por via do latrocínio”. (MALHEIROS, 1944, Tomo I : 41).

“Reitere o digno magistrado, que dirige a polícia, que participando-lhe os subdelegados do Cachoeiro de Santa Leopoldina (...) vagarem pelas estradas escravos fugidos acometendo os viajantes, fez seguir, precedendo acordo da presidência, em 23 de janeiro, o capitão da polícia João Antunes Barbosa Brandão com 20 praças da sua companhia, e deu-lhe intenções verbais para capturar esses escravos, constava formarem um quilombo... (...). Ali chegando o distinto oficial verificou não existir quilombo organizado, mas alguns escravos fugidos, dos quais conseguiu capturar o de nome Ubaldo de José Furtado de Mendonça”.⁶⁵

Como informam os dados de Martins (*idem*), os escravos fugidos que andavam pelas estradas às margens dos rios Santa Maria da Vitória e das Farinhas, no ano de 1883, passavam de 20 (vinte). O relatório acima citado, referente ao mesmo ano, apresenta dados sobre a captura de apenas um “escravo fugido” em Santa Leopoldina, quando a polícia teria verificado “não existir quilombo organizado” nos locais a que foi informada. Entretanto, dois anos depois (1885), o relatório da Secretaria de Polícia da Presidência da Província informa que existia “grande número de escravos fugidos” que transitava pelas estradas de diversos lugares, entre os quais, Mangarahy, em Santa Leopoldina. A companhia de guerrilha, que havia sido criada para capturar “escravos fugidos” e “destruir quilombos” existentes no município de Viana e nas proximidades das estradas de Mangarahy, foi suspensa pela Presidência da Província por não corresponder à finalidade para a qual foi criada.

“Em vista de reiteradas exigências feitas por diversas autoridades policiais e reclamações da imprensa dessa capital sobre a existência de grande número de escravos fugidos que transitavam pelas estradas do município de Vianna, Araçatiba, Mamoeiro, até as matas do jacarandá, assim como pelas estradas de Mangarahy, ameaçando os moradores daquelas paragens, resolveu a presidência, nos termos da Lei nº 9, de 9 Agosto de 1877, criar uma companhia de guerrilha composta de praças e um comandante para ser empregada na captura dos mesmos escravos, e destruir quilombos, apresentando o meu antecessor o respectivo regulamento, que aprovado pela Resolução Presidencial de 28 de Julho deste ano.

Reconhecendo, porém, que não tem correspondido às despesas feitas pela província o serviço prestado até hoje pelo pessoal de que se compõe a mesma guerrilha, (...) resolvi por ato de 23 do corrente, suspender por tempo indeterminado as diligências a que era obrigado o referido pessoal”.⁶⁶

⁶⁵ Cf. Relatório apresentado à Assembléia Legislativa da Província do Espírito Santo pelo Dr. Martim Francisco Ribeiro de Andrade Júnior, em 03/03/1883, p. 07.

⁶⁶ Relatório da Secretaria de Polícia que está anexo ao relatório apresentado ao Desembargador Antônio Joaquim Rodrigues pelo 1º. vice-presidente – Coronel Manoel Ribeiro Coutinho Mascarenhas, por ocasião de passar a administração da província, em 02/10/1885: p. 17.

Uma interpretação das informações obtidas a partir dos mencionados relatórios leva-me ao entendimento de que os quilombos que se encontravam no município de Santa Leopoldina e em outros municípios da Província do Espírito Santo, que resistiram, estrategicamente, aos ataques da polícia e às perseguições do poder público, conseguiram chegar ao final do sistema escravocrata sem serem abatidos por esse poder. No relatório acima, verifica-se que menos de três anos antes da assinatura da Lei Áurea, a Presidência da Província desistiu de investir na captura do “grande número de escravos fugidos” e na “destruição dos quilombos” existentes na província. Segundo se verifica no relatório, essa desistência deveu-se ao fato de a província não dispor de “recursos” para tanto e também, ao que parece, à constatação de que “os serviços” de “perseguição e de destruição” da “companhia de guerrilha” não terem correspondido suficientemente para superar as estratégias de resistência e de organização dos quilombos.

2.4.2 – Calhambolas e quilombos na memória social

Na memória social, os termos *calhambola* e *quilombo* são referidos, reapropriados e re-significados. O primeiro, presente na memória de pessoas de mais idade, ainda tem o seu significado muito preso ao passado, referindo-se aos escravos fugidos. O segundo, re-apropriado pelas lideranças e por pessoas mais jovens, se refere às formas de vida coletiva, tanto no presente quanto no passado, passando a ter aplicação política nos modos de vida do grupo.

Além dos locais já mencionados como áreas de quilombos, a memória social aponta outros onde os calhambolas apareciam e desapareciam, entre eles, Serra Grande e nas proximidades da estrada velha que ligava Santa Leopoldina a Cariacica. O termo *calhambola*, empregado pelas pessoas de mais idade no grupo, algumas das quais já falecidas, carrega o estigma da *sujeira* para se referir à pessoa que necessita de se banhar, como: *Vai tomar banho, menino. Você tá aí todo sujo. Tá parecendo um caiambora* (herdeira N).

O termo é empregado, também, para designar pessoas que deixam os *cabelos arrepiados*,

no sentido que não são penteados e isso levaria a serem identificados como *calhambolas*, isto é, *rebeladores* das ordens estabelecidas pelos senhores escravocratas, procurados pela polícia e identificados como *criminosos e marginais*. Por isso, historicamente, a polícia tem representado uma ameaça aos agrupamentos negros da região da pesquisa, seja quando seus antepassados eram identificados e perseguidos como *calhambolas*, ou após o fim da escravidão, quando ela era o braço direito para auxiliar os fazendeiros na expropriação de suas terras. Deste modo, tanto os capitães-do-mato quanto a polícia representaram um perigo à vida nos quilombos.

Por outro lado, se diz que os *calhambolas* deixavam os *cabelos crescerem* como uma espécie de atitude estratégica para não serem reconhecidos como antigos escravos de determinados senhores. Os cabelos grandes simbolizavam, também, uma nova posição e identidade que os *calhambolas* estavam demarcando. Segundo Maciel (1994), em Viana (ES) existia um quilombo do qual se tinha notícia que “os negros usavam os cabelos da altura dos morros”. Essa expressão sobre os cabelos foi coletada também por Afonso Cláudio (1979 [1884]: 48), simbolizando a rebeldia, que dizia:

“Os pretos cativos
Querendo ficar forros
Usavam cabelos
d’altura dos morros”.

O termo *calhambola* é retomado na memória social para designar um segmento social que, a partir da transformação da natureza, deixou uma invenção cultural ao território negro de Retiro relacionada ao penteado dos cabelos: um óleo hidratante de coco de *naiá* (palmeira da mata). A natureza, especificamente a mata, é simbolizada como uma fonte estratégica de sobrevivência, tanto para os *calhambolas* quanto para *Os Benvindos* na atualidade, visto que dela eles têm retirado a matéria-prima para os seus *tecidos*. Afirmam que os *calhambolas* retiravam da mata palhas de *naiá* (palmeira) e *cipó* para *tecerem* o seu vestuário, bolsas e suas próprias casas, como se vê ainda hoje em Retiro, essa matéria-prima sendo empregada em algumas habitações e *quitungos* construídos de pau-a-pique e cestos e bolsas tecidas de *cipó*. O alimento que mais era consumido pelos *calhambolas*, segundo dona Dalva, era a *mandioca puba*, cujo preparo é feito ainda hoje. Coloca-se a mandioca n’água e quando amolece, tiram-na e secam-na ao sol, fazendo farinha ou um mingau denominado *mingau de mandioca puba*. As lideranças que defendem que o

grupo deve retomar suas tradições, com frequência apropriam do mingau da mandioca puba e acrescentam a ele novos temperos.

Em muitos casos, conforme relatam, os escravizados permaneciam nas fazendas com medo de fugirem e serem recapturados. Outras vezes, permaneciam porque, estrategicamente, convinha permanecer para que outros partissem e, com eles, mediar as relações de troca. Em função dos maus tratos e da má alimentação, os que permaneciam estabeleciam trocas noturnas de animais e de alimentos (que saqueavam nas fazendas) com moradores de quilombos e com famílias de *negros forros*. No decorrer da noite, dizem que os escravos do tenente Bernardino percorriam longas distâncias transportando animais e alimentos sobre os ombros para trocarem, sobretudo, por caças, peixes e gordura de porcos. Entre as mencionadas famílias de *negros forros* que realizavam essas trocas com os escravizados, estavam os Monteiros no Una de Santa Maria, conforme relatou Dona Dalva, e por outro lado, os *escravos fugidos do Morro São José*, próximo ao Rio da Prata.

Os *escravos fugidos do Morro São José*, denominados, também, de *povo do Rio da Prata*, analisados a partir do discurso do professor de História e Defensor Público que por diversas vezes tem assessorado a comunidade de Retiro, teria passado pelo seguinte processo de formação.

Há uma hipótese de que aquele povo do Rio da Prata veio daquela região da Serra fugido. Eram escravos fugidos de fazendas e que se alojaram naquela região do Morro do São José, que é uma região muito íngreme e de difícil acesso. Então era difícil localizar o pessoal lá em cima. (...) Inclusive, o nome São José, tinha uma relação com a Vila São José do Queimado, onde ocorreu a insurreição dos escravos. (...) O povo do Rio da Prata, quando ainda estava no São José, tinha um intercâmbio muito grande com a região de Pitanga, na Serra, onde eles desciam com farinha de mandioca pra ir até Pitanga trocar com peixe seco, aquela manjuba seca. O povo de Pitanga pescava manjuba e secava e o povo do Rio da Prata levava farinha de mandioca, beiju, tapioca e todo derivado da mandioca e lá trocava com eles. Aí trazia manjuba seca. Então, esse intercâmbio de comércio nasceu de algum conhecimento das pessoas da região, porque pra pessoas terem relações comerciais elas precisam ter um conhecimento. Então, daí essa hipótese. Porque, primeiro que os descendentes de escravos jamais iam falar que eles tinham vindo de uma determinada região fugidos, porque se eles falassem que estavam fugidos, o que ia acontecer: eles iam colocar as milícias, aquele pessoal todo pra ir buscar os escravos de volta. Então eles não falavam. Até mesmo aos seus filhos eles jamais contavam essas histórias, pra não tornar aquilo público.⁶⁷

⁶⁷ Fragmento da entrevista a mim concedida pelo Defensor Público no município de Santa Leopoldina, no ano de 2004.

Após o fim da escravidão, segundo o mesmo narrador, cuja mãe é descendente desse *quilombo*, esse grupo, como o de Retiro, foi ampliando seu território por meio da compra e se estabeleceu à margem do Rio da Prata. Entretanto, posteriormente, passou por um processo inverso ao de Retiro, por meio de fracionamento e venda de terra, e a conseqüente redução de seu território, onde atualmente vivem apenas oito famílias nucleares.

Quilombo é uma categoria que, conforme sabemos, tem seu significado na língua dos africanos bantos, como “acampamento guerreiro na floresta” e “divisão administrativa” (Nei Lopes, citado em LEITE, 2000: 336). Entretanto, é no Brasil Império que ele passou a ser um termo atribuído pelos poderosos, designando os agrupamentos de escravos fugidos das fazendas dos senhores. Na verdade, foram os “estabelecidos” no poder público que se encarregaram de atribuir definições aos “outsiders” (quilombos)⁶⁸ e, ainda hoje, embora o processo tenha se tornado mais relacional, os primeiros ainda têm muito poder para atribuir identidades, na maioria das vezes carregadas de estigmas e sentidos negativos. Em torno da categoria quilombo, conforme pudemos verificar nos relatórios dos presidentes da província, foi atribuído diversos sentidos negativos.

Em Retiro, o termo *quilombo* tem sido utilizado pelas lideranças para designar a comunidade e para orientar suas ações e reivindicações em vista do reconhecimento da indivisibilidade do seu território, através do artigo 68 do ADCT-CF/88. O *quilombo* da atualidade caracteriza-se pelas tomadas de decisões em conjunto, pelos vínculos de parentesco entre *famílias*, visto que a memória genealógica do grupo relaciona os seus antepassados entre si. O pleito pela aplicação da legislação sobre quilombo, que confere o direito de terem a terra reconhecida como de comunidade de quilombo e titulada coletivamente em nome da Associação dos Herdeiros, é uma das razões que motiva a autodefinição como quilombo.

O termo quilombo vem assumindo novos significados para os moradores de Retiro e, como me estimula a pensar o documento da ABA (1994), ele vem sendo ressemantizado para designar uma situação presente desse território negro. O mesmo termo tem sido utilizado em Retiro “para designar um legado, uma herança cultural e material” que confere aos seus membros “uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar e a um grupo específico”.

Contemporaneamente, segundo O’Dwyer (1995), o termo *quilombo* refere-se a “grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos

⁶⁸ Para a relação entre “estabelecidos e *outsiders*”, como uma relação de poder, ver Elias & Scotson (2000).

de vida característicos e na consolidação de um território próprio”. A partir de então, surgiram estudos e definições que avançaram focalizando as fronteiras sociais e as formas organizacionais dos quilombos a partir de diversas situações que se coadunam à compreensão dinâmica da territorialidade negra específica. Entre esses estudos está o de Almeida (2000 e 2002), que focaliza aspectos políticos organizativos e a idéia de autoconsumo e projeto político autônomo na definição do quilombo. Outros estudos recentes que focalizam situações locais e a história regional (LEITE, 2004; ARRUTI, 2002; AMORIM, 2002; RATTI, 2000) levantam diferentes elementos que contribuem para se pensar que não há uma única e definitiva definição de quilombo “frigorificada” (ALMEIDA, 2000) no tempo. Esses estudos apontaram importantes aspectos para a reflexão em torno do conceito de quilombo, tais como a memória social local, a organização do parentesco, a mobilidade territorial e a autonomia para a organização e a comercialização da produção e da mão-de-obra.

2.4.3 – A fase organizativa: o quilombo reapropriado e re-interpretado no presente

A partir da perspectiva interacional, verifico que Retiro esteve envolvido nos processos de mobilizações políticas das comunidades remanescentes dos quilombos a partir de meados da década de 1990. Nesses processos políticos, os líderes da comunidade passaram a reivindicar a identidade de um *quilombo* que, em sua acepção, teve início com seus ancestrais. O uso do termo *quilombo*, para tomar emprestada uma expressão de Galaty (1982), é um novo “cabide” no qual *Os Benvindos* passaram a colocar as características de sua identidade étnica, na tentativa de solucionar problemas relativos à sua terra. O motivo maior que os levou a fazer a reivindicação da aplicação da legislação foi a possibilidade de manter a indivisibilidade da terra em comum.

Quando retornei ao campo no final do ano de 2002, uma placa havia sido colocada pela Secretaria Municipal de Cultura e Turismo na entrada do território do grupo, com os seguintes dizeres: “Cachoeira do Retiro – comunidade quilombola”. Passei a dialogar com os integrantes da comunidade a respeito do que significava para eles ser uma “comunidade quilombola”, a partir das seguintes perguntas: Por que você acha que aquela placa foi colocada ali na encruzilhada? Você acha que Retiro pode ser considerado um quilombo?

Eu acho que foi assim, algumas pessoas que não sabem o que é ser um quilombo. E por ver uma comunidade de negros, como um quilombo, mas não foi no sentido realmente de

quilombo. Eu acho que não foi por isso que colocaram aquela placa ali, não. Por ser uma comunidade de negros. Eu acho que as pessoas que determinaram que a placa fosse colocada ali, conhecia muito pouco da realidade de Retiro. Eu acho que foi, tipo assim... a placa foi colocada mais pra impor que a comunidade é uma comunidade negra de descendentes de escravos (herdeira Y).

Na opinião da herdeira acima, a intenção de quem atribuiu a identificação, por meio da placa, era ativar a memória dos moradores de Retiro a respeito de sua constituição como uma comunidade descendente de escravos. Ao contrário da noção de quilombo contida na placa, ela considera sua comunidade como quilombola, no sentido da resistência na manutenção da apropriação comunal da terra. Nesta concepção, a placa não tinha a intenção de sinalizar uma comunidade que se formou por uma trajetória de resistência, por meio da compra da terra e sua manutenção diante dos assédios e das tentativas de expropriação dos fazendeiros.

As visões externas que transmitem uma imagem de isolamento de Retiro, como se vivessem *no meio da mata* e sua exclusividade negra e tradições dependessem dessa configuração para continuarem existindo, têm sido reproduzidas em reportagens de jornais sobre o grupo.⁶⁹ Essa imagem do isolamento foi interpretada pelas lideranças como formas de discriminação contra eles. Entretanto, segundo uma dessas lideranças, quanto mais *os de fora* lhes discriminam, mais se sentem *quilombo* e maior necessidade têm de reivindicarem os seus direitos. O nome Retiro é interpretado como *retirada* e recolhimento para a organização e resistência contra a exploração e o sacrifício do trabalhador negro, mas não como isolamento social. *A sociedade fala da gente, de Retiro, como uma coisa que está isolada e não existe, mas aqui ficamos e continuamos crescendo e resistindo, multiplicando os descendentes de quilombo* (herdeira E).

Apesar da importante opinião da herdeira Y, a maioria preferiu enfrentar e re-interpretar o estigma de *descendentes de escravos* e reverter o seu significado, no sentido de que ele tem construído o sentimento de comunidade de quilombo.

Então, quilombola veio por causa dessa nossa descendência de escravo, daí a gente ser um quilombo. É, porque nossos antepassados não eram descendentes de escravos? Então, daí surgiu o quilombo, então por isso nós estamos ligados ao quilombo (herdeira W).

Rapaz, comunidade quilombola é porque o pessoal fala que é descendente de escravo, né? Então, eu entendo assim, que eles botaram aquilo ali. Eu não sei quem foi que deu

⁶⁹ A Tribuna. Vitória-ES, 23/11/1997. E, A Gazeta. Vitória –ES, 16/08/1998.

essa idéia de colocar aquilo ali não, mas quando eu passo lá na encruzilhada e vejo aquela placa, o que eu entendo é isso aí (herdeiro D).

Eu acho que é alguma coisa que tá ligado a escravo, né? Porque quando os escravos fugiam das fazendas dos senhores, eles formavam quilombos. Eles sumiam e procuravam fugir pelas mata afora, né? Para os senhores dos escravos não encontrarem eles. Então, eles formavam quilombos. Então, pelos conceitos que eu sei sobre comunidade quilombola, era quilombo onde existiam escravos fugidos de seus senhores. A gente pode estar acrescentando hoje, que somos uma comunidade quilombola, porque somos uma comunidade muito grande de descendente de escravos. Somos unidos em famílias (herdeira U).

O que eu entendo por quilombo ou quilombola, é que antigamente tinha a comunidade do Quilombo dos Palmares. Então, como a nossa comunidade é descendente de negros escravos, então eu acho que se tornou uma comunidade quilombola. E hoje, todos nós aqui temos o sangue dos escravos aqui dentro e a nossa comunidade poderia ser uma comunidade turística bem falada em todos os lugares por causa disso. Poderia ser uma comunidade unida, porque todos têm o mesmo sangue, e nunca termos dificuldade e brigas que separam a nossa comunidade, porque é uma comunidade que tem tradição... É por isso que eu entendo que nós somos uma comunidade quilombola (herdeiro E).

Eu acho que quando se fala em comunidade quilombola em relação a Retiro, é devido às raízes de antigamente de nossos avós, de serem descendentes de escravos, né? É a nossa origem negra, né? Então, devido a isso, ela veio a ser uma comunidade quilombola (herdeiro IJ).

Porque são pessoas da mesma família, que têm os mesmos sobrenomes. Então, eu sei que os quilombos tinham alguma coisa com os escravos. Por isso que eu acho que se a nossa comunidade é chamada de um quilombo, tem muito sentido, porque aqui têm os descendentes dos escravos. É por isso que eu acho que forma um quilombo (herdeira V).

Os discursos apresentados acima conduzem a uma interpretação da noção de quilombo que remete, necessariamente, às formações sociais de ex-escravos, dos escravos rebelados ou, então, dos seus descendentes. Nesta perspectiva, o sentido de quilombo se refere aos agrupamentos formados por negros que deixaram de ser escravos e seus descendentes. Os laços de descendência, os vínculos entre as unidades familiares e a noção de *unidade* ou *união* entre as famílias são outros elementos fortes invocados para apresentarem a comunidade como uma unidade social denominada quilombo. *Nós chamamos de quilombo devido a nossa descendência, à família de onde nós viemos e somos, e também, por morar nessa terra separada de herdeiros, que veio de nossos avós e bisavós (herdeira B).*

As definições endógenas de quilombo intercalam com as exógenas, visto que os sujeitos do discurso - constituídos pelas relações de poder e de saber - reproduzem, em parte, as definições apresentadas pelos livros didáticos de história, tornando-se o saber escolar um fundamento instituidor da noção de quilombo.

Eu, quando estava na escola, estava estudando história, sempre eu lia nos livros que quilombo era lugar que os negros ficavam. Uns eram refugiados, ficavam escondidos ali e aí eu acho que era um quilombo (líder 4).

Em uma outra entrevista, o mesmo herdeiro, ao falar sobre quilombo, teve o seu discurso bastante marcado pela noção de quilombo como uma espécie de democracia racial, noção essa muitas vezes defendida por militantes de movimentos negros. Neste sentido, o herdeiro acima afirmou que a não discriminação é uma das características dos *quilombos* hoje porque, como nos antigos, eles não excluem *brancos* que sejam incorporados ao grupo pelo casamento, desde que respeitem as regras de convivência e de residência, as prescrições e os códigos de valores.⁷⁰ Entretanto, como já vimos também no sub-capítulo anterior, o quilombo é entendido pelos *Benvindos* como o resultado da revolta e da contestação contra uma visão mercantilizadora (*venda*) dos corpos dos africanos escravizados e dos seus descendentes. No caso de Retiro, a noção de quilombo passa também pela re-invenção dos valores, das tradições, das crenças, da memória, dos laços de parentesco e da própria terra enquanto espaço físico de sobrevivência a partir de uma concepção da não-mercantilização desse espaço. Por isso, trata-se da re-organização política do espaço enquanto um território negro.

O caso do quilombo é o seguinte: porque os negros vieram da África, os brancos trouxeram eles para a venda, mas com isso chegou um tempo que os negros não gostaram disso e se revoltaram. Daí, um pouco deles pegou e fugiu para o mato. Daí eles acharam um lugar, porque esse negócio de terra não era vendido. Aí eles ganharam o mato e acharam uma área que puderam ficar lá. E até que salvaram muitos brancos, não só negros. Brancos que queriam refugiar também, porque achavam que era muita malvadeza dos brancos contra os negros, então eles saíam daquele meio para morar junto com os pretos (líder 4).

Apesar da não exclusão dos *brancos*, pode-se afirmar, a partir da definição do líder acima,

⁷⁰ Como escreve Barth (1969), qualquer contato e relações interétnicas são dirigidas por um conjunto sistemático de regras.

que o quilombo diz respeito à dimensão política e jurídica da territorialidade para assegurar a existência social do negro com suas práticas cotidianas de afirmação do território e da territorialidade (crenças, valores e tradições). É o território de *convivência com o negro, como negro* e onde se pensa como tal, sendo, segundo a análise que faço, um resultado da socialidade política negra. A noção de socialidade, adaptada aqui a partir de Simmel (1983), diz respeito às formas de interação social entre iguais e que são idealizadas como se fossem entre iguais, tornando-se um modelo de simetria social, política e econômica. É a forma pela qual os indivíduos se agrupam em unidades políticas a fim de organizarem suas visões de mundo e suas lutas para defenderem os seus direitos e interesses.

Eu acho que Retiro pode ser considerado um quilombo, não porque foi refugiado, mas porque é um lugar onde convive o negro. É um quilombo, porque aqui é uma comunidade quilombola. (...) Nós formamos um quilombo, primeiro, porque existe negro. Só que muito do que os negros faziam (nos antigos quilombos), que aí afasta um pouquinho do quilombo, porque os negros viviam refugiados naqueles cantos. Mas eles tinham as suas tradições e tinha as crenças deles. A crença que veio de fora, dos outros países pra cá, não foi só a católica. Veio muitas outras. Então, aqui no Retiro, falta um pouco dessas crenças, mas é meio quilombola. (...) O catolicismo tem muita coisa que existe na nossa raça, que nos quilombos faziam de tradição. Tem muita coisa que o catolicismo não aceita. É o candomblé, que é uma religião que veio da África. (...) Então, têm partes que o catolicismo não aceita, não quer. Acha que seja uma coisa, que não é da verdade. Então, o que acontece aqui é isso. (...) Agora, eu acho, também, que, pela comunidade, pode ser considerado quilombo, porque sempre o pessoal é unido, é igual como seja aqui (líder 4).

Ser meio quilombola em termos das tradições e crenças religiosas, na definição do discurso acima, é compartilhar crenças afro-brasileiras e católicas. É se declarar como católico, mas recorrer à sabedoria e aos serviços religiosos dos pais e das mães-de-santo e dos curandeiros, como se verifica entre os membros do grupo em estudo. Para ser completamente quilombola, implicaria em ser adepto do Candomblé. Neste caso, segundo o mesmo morador, o estado da Bahia seria *quase todo quilombola*, enquanto no Espírito Santo já seria *dividido, um no canto, outro no outro*, ou seja, entre aqueles que são e os que não são *quilombolas*.

Seguindo as indicações do discurso do líder citado, pode-se verificar que a noção de quilombo passa pela construção política da diferença e do sincretismo cultural. Em autores como Moura (1987), verifica-se que no Quilombo de Palmares o sincretismo, principalmente o

religioso, já se fazia presente, visto que o autor enfatiza aquele ocorrido entre as crenças do catolicismo popular, das religiões africanas de origem banto e das religiões indígenas.

Canevacci (1996: 17) escreve que o termo sincretismo, em sua origem grega, significa “união dos cretenses” diante de inimigos externos, tornando-se “um conceito defensivo (...) que ultrapassa a fragmentação política interna”, para derrotar os inimigos externos. Antes de migrar para o campo religioso, o sincretismo era um conceito que dizia respeito ao campo político. O mesmo autor distingue o sincretismo religioso do sincretismo cultural, embora eu entenda que não há tanta distinção a ser feita neste sentido, pois o religioso faz parte do sistema cultural. Entretanto, ao que parece, o autor está usando o sincretismo cultural em um sentido político, pois esse sincretismo teria nascido nos quilombos, entendidos por ele como espaços de liberdade e de subversão da ordem cultural impositiva e destrutiva.

Ao acompanhar a trajetória do discurso do líder 4 sobre o quilombo, é possível verificar que ele parte da definição de Retiro como quilombo, baseando-se no *lugar de convivência de negros* como *comunidade quilombola*. Depois de tomar o elemento religioso e cultural afro-brasileiro como sinal diacrítico demarcador do quilombo, o mesmo líder retomou a *vivência comunitária* e a noção de *união* para definir Retiro como *comunidade de quilombo*.

A noção de pertencimento à mesma família, apropriação comunal da terra, as semelhanças na aparência física, um ritmo de trabalho considerado próprio, os hábitos e costumes comuns⁷¹ são elementos considerados significativos pelos *Benvindos*, que são apropriados, conforme discurso abaixo, como símbolos marcadores de suas fronteiras. No processo de tomada de consciência do direito por parte dos moradores, esses elementos são associados aos significados de quilombo.

É um quilombo devido nós sermos essa família aqui reunida, todos iguais, né? Que embora casa com uma pessoa de fora, mas pessoas que coincidem quase a mesma coisa. Que às vezes é uma negra, mas que ela casou com outro, né? Sucessivo que é, também, um negro, que pode até ter vindo de outro lugar, mas que é igual. Porque é um negro, porque você já ouviu falar: Ah! Tudo é negro mesmo. Tudo é preto! Então, quer dizer, são todos iguais. Então, a maioria tem os mesmos hábitos e costumes. Os hábitos de

⁷¹ Weber (1972 [1920] : 269) escreve que toda espécie de comunidade, desde a doméstica e de vizinhos até a política e religiosa, é geralmente portadora de “costumes” comuns. A igualdade ou a diferença no hábito e nos costumes estão ambas submetidas às mesmas condições da vida de comunidade e são, também, iguais em seus efeitos comunizantes. Para Weber (idem : 270), os grupos étnicos, em virtude das semelhanças no *habitus* externo e nos costumes, nutrem a crença na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva

fumar, beber e vestir. O mesmo acontece no modo de trabalhar: ninguém (de fora) muda esse ritmo de trabalho” (Herdeira B).

Neste processo de tomada de consciência do direito e na relação estabelecida com o poder público, especificamente com o Governo Federal, as lideranças esperam o reconhecimento de seus direitos e a titulação de sua área *como terra de comunidade de quilombo* (herdeira Y) em nome da Associação dos Herdeiros.

Tornar-se um *quilombo* passa pela tomada de consciência da história da comunidade e sua mobilização. *Antes eu não sabia que a nossa comunidade era um quilombo*, afirmou uma herdeira. Mas com o processo de valorização da memória social, através da mobilização recente dos membros da comunidade em defesa de suas terras diante dos conflitos nos anos de 1980 e a criação da Associação dos Herdeiros no início dos anos de 1990, quando realizaram várias reuniões com os mais velhos e com assessores da área do Direito, chegaram a seguinte conclusão: *agora eu sei que a nossa comunidade é descendente do quilombo* (herdeira B). Depois que adquiriram o conhecimento do direito constitucional a respeito dos quilombos e que entenderam que a comunidade poderia vir a ser reconhecida a partir dele como “remanescente de quilombo”, dizem que passaram a lutar por esse reconhecimento, para que seus direitos territoriais sejam respeitados.

Nas relações estabelecidas pelos *Benvindos* por meio das lutas pelo reconhecimento étnico e pelos seus direitos constitucionais, verifico que se tratam de lutas pelo reconhecimento do território como um quilombo e pela titulação de sua área segundo os trâmites do dispositivo constitucional do artigo 68 do ADCT. Deste modo, segundo dizem, *o quilombo lutou e está lutando até hoje para defender suas raízes e suas terras, para defender o que ele é* (herdeira B).

Diante dos conflitos fundiários que colocam em risco a integridade do território, falar em *quilombo* para *Os Benvindos* se coaduna com mobilização, resistência e organização para manter a indivisibilidade de sua terra e a integridade de seu território. Falar em quilombo, a partir desta realidade, consiste em verificar o seu significado não apenas no nível local, relacionado a uma terra de herança deixada pelo seu ancestral, mas também no contexto relacional da luta pela terra, que envolve diversas comunidades de quilombos em nível nacional.

2.5 - EXPROPRIAÇÕES E CONFLITOS ÉTNICOS-TERRITORIAIS

“Por um lado, o grupo como um todo pode entrar numa relação de antagonismo com um poder exterior a ele e é por causa disso que ocorre o estreitamento das relações entre seus membros e a intensificação de sua unidade, em consciência e ação. Por outro lado, cada elemento de uma pluralidade pode ter seu próprio oponente, mas como esse oponente é o mesmo para todos os elementos, todos eles se unem – e nesse caso os elementos podem não ter tido qualquer relação entre si antes disso; ou podem ter tido, mas agora novos grupos emergem entre eles” (SIMMEL, idem: 153-154).

Na literatura antropológica sobre grupos étnicos (COHEN, 1969; BARTH, 1969; CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976 e EPSTEIN, 1978), constata-se que as questões étnicas estão relacionadas à territorialidade e que as fronteiras étnicas podem ou não ter contrapartidas territoriais. Verifica-se ainda, na mesma literatura, que as identidades dos grupos étnicos freqüentemente envolvem antagonismos e etnocentrismos nas relações de poder entre diferentes grupos, principalmente entre os que se encontram em posições de desvantagem quanto ao grau de organização e coesão interna e aqueles que estão no controle dos mecanismos de coesão e de imputação de identidades. Esses antagonismos se expressam também pela dominação simbólica por parte dos grupos que pretendem manter a hegemonia do poder econômico e político (BOURDIEU, 2004) sobre aqueles grupos que estão em desvantagem em relação ao controle deste tipo de poder.

No caso em estudo, o antagonismo e as pretensões à dominação dos “outros” (grandes proprietários de terra) sobre *Os Benvindos* têm, no processo de formação do grupo, se objetivado nas expropriações de suas terras, nas prisões de alguns membros do grupo e no extermínio de um casal ancestral de vários moradores,⁷² como descreverei neste sub-capítulo.

Segundo os mais velhos, em espaços específicos denominados Morro do Pelado (também conhecido como Pau Gigante) e Morro do Óleo, em um lugar vizinho de Retiro conhecido como Conceição, moravam diversas famílias negras que ali permaneceram após o fim da escravidão. Entre essas famílias, estavam as de Benvindo e Maria das Neves, de João de Deus Ferreira e Carolina, e de Aristeu João do Sacramento e Etelvina. Nessas famílias encontram-se alguns dos

⁷² Uma das situações de violência e de expropriações de terra cometida contra agrupamentos quilombolas, com requinte de extrema crueldade, foi estudada por Price (1999) no Suriname.

ancestrais dos moradores de Retiro e todos tinham terras no lugar denominado Conceição⁷³, cujo fim foi a expropriação violenta, realizada por um mesmo *fazendeiro*. Outras vezes ocorreram conflitos devido ao fato de grandes proprietários de terras *confrontantes* com Retiro tentarem avançar os limites de suas propriedades sobre o território do grupo.

No Morro do Pelado encontrava-se um agrupamento negro que classificamos como um quilombo. Em suas proximidades, segundo Nelson do Sacramento, estavam as terras de uma senhora chamada Guilhermina que, após o fim da escravidão, teria doado parte dessas terras aos seus ex-escravos, constituindo-se ali um outro agrupamento negro.⁷⁴

Ali na beirada do rio Santa Maria, tinha uma estrada que subia ali, que ia pra aqueles altos do Morro do Pelado e do Pau Gigante. Quem morava ali era tudo preto. Quando chegava no domingo, eles desciam do morro e sentava tudo num pau atravessado que tinha perto do rio, porque o rio era onde tinha movimento de gente passando nas canoas. Ali o pessoal colocou o apelido de ‘pau do urubu’. Porque os pretos tudo descia e ficava sentado ali. No final de semana, todos colocavam chapéu e roupa branca e sentava na beirada do rio (Neto de Aristeu e de Etelvina).

Entre os casos de expropriações violentas da terra que são relatados pelos de Retiro, um dos que mais agrediu os seus ancestrais se refere ao ocorrido com João de Deus Ferreira e sua esposa Carolina Maria da Conceição.⁷⁵ Este casal foi envenenado pelo Dr “A” (farmacêutico, comerciante e fazendeiro), morrendo marido e mulher no mesmo dia, como segue no relato abaixo.

⁷³ No “Recenseamento do Brasil”, realizado em 01/09/1920 pelo “Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio – Diretoria Geral de Estatística”, João de Deus Ferreira aparece como sendo proprietário de uma área de terra em Conceição, conforme se verifica no registro de nº 7 deste recenseamento, referente ao município de Santa Leopoldina. Os nomes de Benvindo e Aristeu João não aparecem neste recenseamento como proprietários de terra, mas em relação ao Benvindo, existem documentos no Cartório da Barra do Mangaraí que registram ele lavrando documentos de terra em 1892 e em 1912.

⁷⁴ Casos de agrupamentos negros que se formaram a partir de doações de terras foram estudados por Soares (1981), Gusmão (1995), Mombelli (2002), Leite (2004) e Hartung (2004).

⁷⁵ O casal, segundo as fontes orais e documentais dos Livros de Batismo da Paróquia de Santa Leopoldina de 1898-1908 e de 1909-1915, teve treze filhos, sendo eles: João de Deus Ferreira Filho (nascido em 26/08/1893), Osvaldo (*1893), Lívio (nascido em 1894), Lino (nascido em 1895), Otávio (*1896), Maria (nascida em 08/06/1897), Clodídio (nascido em 01/10/1899), Antônio (nascido em 1900), Carolino (nascido em 14/08/1901), Leopoldina (nascida em 15/08/1906), Francelina (nascida em 15/08/1909), Osória e Manoel (nascido em 13/02/1913). Osvaldo e Otávio se casaram com filhas do Benvindo, sendo o primeiro com Vicência (em 12/04/1919) e o segundo com Emília (em 11/03/1922).

Eles tinham um terreno ali perto da Conceição, mas era morro. O João de Deus pediu um pedaço de vargem (terreno plano)⁷⁶ do Dr. Almeida pra plantar milho. Aí ele deu um pedaço pra ele plantar. Quando foi um dia, o João de Deus começou a passar mal e ele e a mulher foram lá com o Dr. Almeida. Ele deu um remédio pra ele e disse assim: eu vou dar dois, porque assim a sua senhora pode tomar também, que não tem problema, não. Só que depois que ele tomou esse remédio, João de Deus começou a se sentir mais mal ainda. Era um veneno. A mulher dele também tomou o remédio. Quando foi no outro dia, morre o João de Deus. No mesmo dia, enquanto levava o João de Deus pro cemitério, morreu também a mulher dele. Aí, o que aconteceu? Poucos dias depois o Dr. Almeida passa na casa do João de Deus e pergunta para o Carolino (filho de João de Deus), pela escritura do terreno. Aí lê, lê, lê a escritura... Aí, pediu: eu posso levar essa escritura pra eu decorar? Aí, o outro, sem malícia, entregou a escritura pra ele. Ele levou, passou dois meses e ele não devolveu. Os filhos foram atrás da escritura. Aí, ele disse assim: ‘Óh, você quer saber que aquele terreno de vocês não dá pra pagar os dois vidros de remédio que eu dei pro seu pai e sua mãe. E olha que não fui eu que matei eles, não, viu?’. Agora eu vou dizer uma coisa, viu? Isso que ele fez com o João de Deus, foi um roubo declarado da terra. Com o terreno do meu avô Aristeu, aconteceu que foi esse mesmo pessoal do Almeida que ficou com ele. Diz que o terreno foi trocado por compra feita na venda do filho do Dr Almeida. A pessoa comprava as coisas lá, arrumava dívida e depois era obrigada a entregar o terreno em troca da dívida. Todo aquele pessoal que morava aqui no Pau Gigante perdeu o terreno em troca de mercadoria que comprou na venda dos filhos do Dr. Almeida. Comprava, fazia dívida, depois era obrigado a entregar o terreno (Neto de Aristeu e de Etelvina).

Além de dois descendentes do casal acima que se tornaram *Benvindos* por meio das alianças matrimoniais, encontrei ainda um neto e uma neta dele casados entre si, que vivem e trabalham em uma fazenda num lugar chamado Batalha, nas proximidades da antiga localidade de Conceição. Visto que o casal exterminado por envenenamento tinha treze filhos e que apenas dois foram incluídos na comunidade dos herdeiros do Benvindo pelo casamento, verifica-se, através do processo de desintegração familiar desencadeado pelo extermínio dos pais e pela expropriação da terra, que o destino da maioria dos seus descendentes foi se tornar trabalhadores sem terra, diaristas em fazendas vizinhas ou migrar para a periferia das cidades da Grande Vitória. Desse modo, fui conduzido por alguns membros do grupo a visitar esses parentes que vivem e trabalham em fazendas nas proximidades de Retiro e outros que se encontram nas periferias das cidades. Diziam que a pesquisa deveria incluí-los na história do grupo, para demonstrar o quanto se tornou numerosa a *descendência do Benvindo*.

⁷⁶ O termo local “vargem” refere-se a “várzea”, que é uma porção de terra localizada nas proximidades dos cursos d’água e sujeita aos períodos de cheia dos mesmos; daí sua fertilidade para o cultivo de milho, feijão e arroz.

O neto de Aristeu João e de Etelvina, acima citado, relata que um proprietário de terra das proximidades da Conceição, chamado Joaquim Santeiro, tentou expulsar uma antiga e valente moradora do Morro do Pelado para se apropriar de suas terras, alegando que as mesmas lhes pertenciam e ameaçou surrar a referida moradora. Revoltada, a moradora chamada Rosa Patos, travestiu-se de homem e, *armada com um porrete de madeira*, aguardou Joaquim escondida à beira de uma estrada. Quando ele por ali passou com a intenção de importuná-la para que saísse da propriedade, foi surpreendido levando várias *bordoadas* de uma mulher que ele imaginou ser um homem e que o colocou para correr. Esse caso, segundo o narrador, passou a ser relatado com muita frequência e por diversos moradores da Conceição e de Retiro, sobretudo porque o fato ocorreu no dia de Nossa Senhora da Conceição, em oito de dezembro, quando diversos moradores presenciaram a surra, por ser um dia santificado quando muitos se encontravam em suas casas. A partir de então, a memória do caso passou a ser cantada em versos nos bailes e nas apresentações de Folia de Reis. Os versos eram cantados, também, no dia-a-dia por diversas pessoas, entre elas, Jorge Benvindo, como segue:

*Dia oito de dezembro, no Dia da Conceição
no Morro do Pelado houve uma grande revolução
Joaquim apanhou de Rosa, na subida do Adão.*

*Morro do Pelado, só podia ser assim
Onde aconselharam Rosa Pato, a bater em Joaquim.*

*Joaquim saiu correndo, gritando por Seu Romão
O que é isso Joaquim? É a estória de um ladrão
A mula ficou solta, na subida do Adão.*

*Joaquim foi à delegacia, prestar queixa ao delegado
Porque apanhou de Rosa, no Morro do Pelado*

*O delegado foi dizendo, Joaquim esta é uma mulher à-toa
Lugar de santo é no altar e de pato é na lagoa.*

Na memória social, Joaquim Santeiro é representado, também, como um comerciante ambulante de diversas mercadorias, mas sua especialidade era comercializar imagens de santos, de onde teria surgido o apelido de Santeiro. Seus atos gozam de péssima reputação e os moradores do Morro do Pelado tinham a intenção de surrá-lo, pois consideravam suas investidas sobre as terras de Rosa *um roubo*, e consideraram da mesma forma as expropriações violentas do

Dr “A” (fazendeiro, farmacêutico e comerciante) sobre as terras de João de Deus Ferreira e de *os Benvindos*. Nesta perspectiva, na invenção da letra da música, ao afirmarem que Joaquim *saiu correndo* e que se tratava da *estória de um ladrão*, estão empregando metáforas para falarem das expropriações da sua força de trabalho e das suas terras, como sendo uma *ladroagem* ou um *assalto*. De um lado temos Rosa, mulher negra de luta que estava ameaçada pela expropriação de sua terra e que tinha o seu corpo explorado sexualmente pelos detentores de capital financeiro, sendo classificada como *prostituta* (mulher à-toa, de vida fácil), conforme podemos verificar na referência ao delegado na música. Uma espécie de ofensa dos “estabelecidos” para rebaixar a “honra étnica” (WEBER, 1920) dos “outsiders” (ELIAS & SCOTSON, 2000). Sua situação, na interpretação da memória social, representa a história de agrupamentos negros e de trabalhadores da região que, no decorrer do tempo, têm sentido sua força de trabalho esvaír-se pela exploração dos grandes proprietários de terras e seu território ser reduzido e expropriado pelas investidas de *fazendeiros*. Joaquim Santeiro representa mais que apenas um comerciante avarento e de caráter duvidoso; na verdade, é a representação daqueles *comerciantes e fazendeiros que criaram armadilhas para endividar* os chefes das famílias negras, e nessas dívidas encontrarem pretextos que justificassem a expropriação das terras com o apoio dos delegados de polícia. A *surra* que Rosa deu em Joaquim significa o desejo de enfrentamento diante da invasão dos grandes às terras dos negros, mas nem sempre é possível colocá-los para *correr*, visto que muitos deles encontram respaldo para suas ações violentas na força policial.

Verifica-se na literatura sobre comunidades negras rurais, que vai de 1981 a 2004, que as modalidades e técnicas de investidas expropriadoras das terras dessas comunidades sofrem variações, embora tenham o mesmo fim. Os exemplos são os mais variados, como se observa nos casos estudados por Soares (1981), Queiroz (1983), Bandeira (1988), Acevedo e Castro (1993), Carvalho (1995), Gusmão (1995), Fry e Vogt (1996), Arruti (2002), Amorim (2002), Oliveira (2002), Hartung (2004) e Leite (2004).

Em uma localidade vizinha de Retiro denominada Morro da Pimenta, havia um outro núcleo residencial de famílias descendentes de escravizados. Dele vieram outros integrantes, que são os descendentes de Raymundo Ferreira de Brito, incorporados ao grupo de Retiro pelo casamento (cf. diagrama 3, anexo). Esse agrupamento, que não tinha documento da área, segundo o relato abaixo, teve suas terras expropriadas por um fazendeiro vizinho, contando com a conivência de funcionários do Cartório de Registro de Imóveis.

É modo o pessoal de compadre Vavá (Wladimiro Raimundo). O pessoal dele não era daqui também, não. O pessoal dos Raimundo. Eles vieram pra cá por que casaram aqui na família dos Benvindos. O velho, avô de compadre Vavá, eles falam que veio lá do Ceará. Não conheci eles muito bem, não. Conheci a velha. E esse terreno lá de onde... pra lá, era tudo deles. Lá quase lá na fazenda Sapucaia, lá onde é dos Nunes. Lá no Morro da Pimenta, por aqueles lados ali. Tudo, tudo. Lá, do asfalto, onde Didinho mora. Sabe onde Didinho mora? (fazendeiro poderoso, que tem uma grande propriedade nas proximidades de Retiro). Aquilo lá era tudo deles. (Perguntei: eles venderam?). Depois que os velhos morreram... você sabe que tem gente que tem o dinheiro e não é bobo. Aqueles camaradas que trabalhavam no cartório é tudo... em troca de dinheiro. Eles davam um dinheiro pros camaradas do cartório e passava o documento. Dançaram. O pessoal de compadre Vavá. (...) É o que eu tô dizendo. Agora tem arame por lá tudo e tá lá embaixo do mato, lá. Agora aqui, ninguém entra, não. Aqui é nosso. Só não roçamos porque não queremos, mas dizer que é nosso, é. Mas aqui ninguém entra, não (herdeiro C).

Além das narrações acerca das expropriações sofridas pelos ancestrais daqueles que foram incorporados ao grupo por meio das alianças matrimoniais, obtive diversos relatos sobre situações sociais de conflitos territoriais e de expropriações, envolvendo as áreas adquiridas por Benvindo Pereira dos Anjos, já mencionadas anteriormente. Descreverei aqui seis investidas expropriadoras e tentativas de intrusões na área do grupo por parte de fazendeiros vizinhos, seguidas de alterações dos limites do território atual, cujas terras foram adquiridas em 1912, e à perda das terras adquiridas em 1892.

O primeiro conflito ocorreu em meados dos anos de 1950, com Nestor Camilo de Mendonça (filho do senhor de escravo Camilo Ernesto de Mendonça), dono da fazenda denominada Vasco, no lado sul de seus atuais limites territoriais. De acordo com os seus relatos, este fazendeiro colocou gasolina em um marco de baraúna (madeira resistente, de cor escura)⁷⁷, queimando-o e alargando os limites de suas terras, através da colocação de cercas para dentro das terras do grupo.

No final desta mesma década de 1950, o grupo teve que enfrentar um segundo conflito e impedir, desta feita, que Dario Ernesto de Mendonça (irmão de Nestor), dono da Fazenda Cantagalo, entrasse pelo lado leste, nas proximidades da Cachoeira da Corrente, como denominam. Alegam que, nesta época, Miguel (filho de Joaquim e neto de Benvindo), com o

⁷⁷ Segundo a definição do Dicionário Aurélio, trata-se de “Madeira quase negra, extremamente dura” (duríssima), que “é usada em obras externas e hidráulicas” e que “serve para dormentes”.

apoio dos outros membros do grupo, ocupou estrategicamente essa área, construindo nela a sua casa para impedir a entrada de Dario.

O terceiro conflito ocorreu por volta de 1964, com Antônio Hegner (imigrante alemão) que, na época, era proprietário da Fazenda Barra do Mangaraí. Ele alegava que toda a área de mata nas proximidades da Cachoeira do Retiro lhe pertencia, bem como dizia ser no rio Mangaraí os limites de suas terras com a atual terra dos herdeiros do Benvindo. A estratégia de resistência adotada pelos componentes do grupo foi avançar suas áreas de moradia e de roçados para demarcar a propriedade da terra. Afonso Aristeu (incorporado ao grupo pelo casamento com Maria Donina, filha de Antônio e neta do Benvindo), passou a construir sua casa dentro da mata, nas proximidades da referida cachoeira. O mencionado fazendeiro mandou um de seus empregados embargar a construção da casa. Afonso não aceitou e continuou seu trabalho. No dia seguinte, segundo uma neta de Afonso, veio *enfurecido* o próprio fazendeiro com um dos seus *capangas* para impedir a construção da casa e disse:

'Sim, Afonso, quer dizer que você está tentando tomar minhas terras, né'? Aí vovô mandou ele ir à procura da justiça pra saber quem era o dono, porque ele dali só saía se a justiça tirasse. Aí ele disse que desmanchou a casa velha e ia fazer uma nova naquele local e ia fazer mesmo. Aí, seu Antônio deu um tempo pra vovô parar e ele disse: 'não paro, não'. E terminou a casa e morou o tempo que morou (líder 1).

No início da década de 1970, os moradores de Retiro enfrentaram um quarto conflito para defender a primeira porção de terras adquirida por Benvindo em 1892, na localidade denominada Conceição. Relatam que, após a aquisição das terras de Retiro, em 1912, Benvindo e seus filhos se estabeleceram nelas, ficando as terras de Conceição utilizadas pelas filhas casadas e os genros para moradias e cultivos de lavouras. Com a morte de Benvindo em 1919 e, mais tarde, de sua filha Vicência e seu genro Osvaldo Ferreira, que moravam na terra juntamente com Emília e Otávio Ferreira, ela passou a ser utilizada apenas para o cultivo, por seus herdeiros que moravam em Retiro. Com a morte dos filhos mais velhos, Jorge Benvindo assumiu a direção *das terras* e, como eles dizem, *a liderança da família de Os Benvindos*. Em decorrência de uma dívida de Jorge (por causa de doenças de sua primeira esposa) na farmácia do Dr "A", cuja fazenda fazia limites com essa terra, Jorge foi pressionado a entregá-la para o filho do então fazendeiro, sem o consentimento dos demais herdeiros que, ao ficarem sabendo, não aceitaram. Primeiro, o

fazendeiro colocou, como dizem os herdeiros, um *testa de ferro* chamado João Roberto para invadir as terras, que delas foi se apoderando por meio do avanço das cercas e a produção de pastagens para seu gado. Em um gesto de resistência, por diversas vezes *Os Benvindos* derrubaram as novas cercas que eram construídas pelo fazendeiro e as reergueram nos antigos limites da terra. Por fim, a polícia, a serviço do fazendeiro, conforme as narrações internas, prendeu o líder e mais cinco integrantes do grupo por cerca de doze horas. Sentindo-se intimidados pela força policial, os herdeiros do Benvindo tiveram a sua terra expropriada pelo fazendeiro por meio do uso da força. Posteriormente, o filho do expropriador vendeu essa terra, juntamente com sua fazenda, para um homem conhecido como Vitorino, que, a partir de então, passou a ter a “posse de fato” das mesmas. Entretanto, conforme levantamento cartorial que realizei, a “propriedade de direito” da terra ainda pertence a Benvindo Pereira dos Anjos, com documento lavrado em 1892 e registrado em 1973 (cf. documentos no anexo III).

O quinto conflito ocorreu novamente com membros da família Mendonça (com o filho e o genro de Dario E. de Mendonça), entre setembro de 1983 e o final de 1984. Esses fazendeiros, durante o retombamento das suas terras para o inventário, queriam que o topógrafo mudasse os seus limites para dentro da terra de *Os Benvindos*, a partir do lado leste. Estes últimos relatam que reagiram e disseram que ali eles não entrariam, apresentando ao topógrafo a escritura deixada por Benvindo, onde estão descritos os limites de suas terras. Em função desse documento, o conflito foi resolvido. Esse mesmo topógrafo, segundo dizem, alertou-lhes que deveriam registrar a escritura de suas terras imediatamente, porque caso os fazendeiros ficassem sabendo que ela não estava registrada, avançariam com mais força sobre o seu território. Em 1985, a escritura foi registrada no Cartório do Primeiro Ofício e Registro de Imóveis de Santa Leopoldina.⁷⁸ Depois que o topógrafo estabeleceu onde eram os limites de suas terras, segundo um dos membros do grupo, os pretensos invasores disseram: *com a gente vocês se saíram sem problemas, agora nós queremos ver o que vocês vão arrumar é com o Corteletti*. Relatam que os Mendonças e os Cortelettis haviam se aliados para que, por ocasião dos tombamentos de suas terras, se apoderassem da terra do grupo, avançando cada qual em diferentes lados do rio Mangaraí.

⁷⁸ Até 1985, a escritura da terra dos Benvindos era apenas lavrada e não registrada. A lavratura da escritura de um imóvel consiste na inscrição do imóvel que está sendo vendido e comprado entre outorgantes e outorgados. A lavratura da escritura pode ser feita em outros cartórios que não sejam os de registros de imóveis, enquanto o registro, ato de dar autenticidade à escritura, só pode ser feito nos cartórios de registros de imóveis.

Seis anos após o relatado conflito com Hegner, este vendeu sua fazenda na Barra do Mangaraí aos irmãos Corteletti, alegando que seus limites com as terras de *Os Benvindos* estavam demarcados pelo rio Mangaraí. Posteriormente, este acerto entre fazendeiros gerou o último conflito por questões de terra, ocorrido entre 1986 e 1989, que foi enfrentado pelos de Retiro com os irmãos Corteletti (descendentes de imigrantes italianos). Estes pretenderam executar seu acerto com Hegner e ousaram tentar demarcar novos limites entre a Fazenda da Barra do Mangaraí e as terras dos herdeiros do Benvindo, um pouco depois do rio, acompanhando as margens da estrada. Ao perceberem que os então fazendeiros tentavam *invadir o Retiro*, colocando marcos à margem da estrada e criando novos limites para se apoderarem de parte das terras, os moradores relatam que, como já estavam de sobreaviso por meio dos conflitos anteriores, resistiram. Armaram-se de foices e facões e colocaram os então fazendeiros e seus agrimensores (topógrafos) para fora de seu território. O episódio foi descrito como segue por um dos moradores.

Quando o Corteletti quis invadir o Retiro, aconteceu uma confusão medonha. Eles vieram medindo até no campo, quando viram que o Luiz estava vindo atrás deles arrancando os toquinhos (marcos) que estavam colocando, eles pararam e foram embora. Depois, uns dias depois, vieram querendo pegar a escritura do nosso terreno. Foram na casa da Claudiva querendo a escritura. Falavam que queriam ver a escritura pra saber onde era a divisa, porque a escritura da terra deles tinha sido tirada por avião. Nós fomos lá, todo mundo de foice na mão, que nós tava roçando a divisa, aí Luiz falou assim: 'não, aqui vocês não vão entrar, não. Aqui vocês não vão pegar a escritura de ninguém, não'. Aí, foram embora. Quando foi da outra vez, aí já vieram com a polícia. Vieram com a polícia, querendo levar a escritura, dizendo que a terra, a parte da terra era deles. Nós falamos: nós vamos resolver na justiça... (herdeiro NO).

Diante das ameaças e invasões, os herdeiros do Benvindo afirmam que, estrategicamente, organizaram-se em mutirão e passaram a roçar a mata nas proximidades dos limites de seu território para demarcar a propriedade das terras e demonstrar que estavam conscientes de sua extensão. A partir de então, criaram *o dia da roçada da divisa*, que é um evento que passaram a realizar a cada dois anos, abrindo uma clareira na mata, sobretudo na confrontação com a Fazenda da Barra do Mangaraí, para deixar à vista os marcos dos limites de suas terras.

Ocorridos os primeiros fatos do conflito com esses últimos proprietários da Fazenda da Barra do Mangaraí, segundo a principal liderança de Retiro, estes *invadiram* por duas vezes a sua casa para lhe intimidar e ameaçar. Posteriormente, com o auxílio de um agente da polícia, tentaram prendê-la sob a alegação de que ela era a *negra perigosa do Retiro* e que sob o seu

comando eles (os fazendeiros) haviam sido agredidos pelos moradores através de foices e facões. A defesa da propriedade, inclusive com violência, é prevista na legislação brasileira, mas até esse conflito, por não terem nenhuma orientação jurídica, os integrantes do grupo evitavam esse tipo de reação para não serem enquadrados legalmente, segundo sua preocupação e definição de legalidade. Ao ser intimada pela primeira vez a comparecer na delegacia por causa desse conflito, a líder 1 relata que levou os documentos para provar que as terras eram deles, porque os então fazendeiros os acusavam de estarem invadindo e desmatando suas propriedades.

Nesse momento, o conflito já estava sendo mediado pela intervenção da Defensoria Pública em Santa Leopoldina. Segundo o Defensor já mencionado, como os fazendeiros acreditavam que ficariam com parte da terra do grupo, contrataram um advogado especializado em Direito Agrário e isso facilitou a demonstração, através de documento, dos limites da Fazenda da Barra do Mangaraí com Retiro. Assim era resolvida, em 1989, favoravelmente ao que *Os Benvindos* diziam, a questão acerca dos limites de suas terras. No decorrer da resolução desse conflito, os herdeiros do Benvindo afirmam que os ditos fazendeiros só não ficaram com parte de suas terras porque apresentaram a escritura de compra assinada por seu ancestral em 1912. Nesse documento de propriedade, que foi registrado no Cartório de Registro de Imóveis em 1985, estavam inscritos os limites territoriais. Após esse conflito, contrataram um topógrafo que fez a *metragem* e descrição da área.

Os efeitos decorridos do último conflito ficaram marcantes de tal forma na memória social que, após quase vinte anos, ele é um fato retomado com frequência pelos moradores. Atualmente, além de os herdeiros relatá-lo frequentemente, dizem que ouvem boatos de que os Cortelettis estão dizendo que ainda têm terra dentro de Retiro e mandam recados que vão voltar para retomá-las. A esses recados, um dos membros do grupo afirmou que respondem: *se eles vierem, vão sair corridos do Retiro, novamente*. Neste caso, como nos leva a analisar Simmel (1983), as lembranças dos conflitos funcionam como se fossem ameaças permanentes de conflitos e como alertas para que os integrantes do grupo mantenham-se organizados em associação política. Assim, observa o mesmo autor:

“No interior de certos grupos, pode ser até um indício de sabedoria política cuidar para que existam alguns inimigos, a fim de que a unidade dos membros continue efetiva e para que o grupo continue consciente desta unidade como algo de interesse vital” (SIMMEL, 1983: 157).

No decorrer do último conflito, diante da possibilidade de perda das suas terras, embora existissem divergências acerca do controle dos espaços internos ao território, *Os Benvindos* se uniram em uma luta para enfrentar as ameaças dos invasores externos, vistos como inimigos do grupo. Eles se mobilizaram na defesa dos valores e princípios que compartilham acerca de sua unidade política. Com os diversos conflitos enfrentados pelos herdeiros do Benvindo, surgiu uma “ação comunitária política”, aflorando o “sentimento de comunidade” que produziu a “comunhão étnica”⁷⁹, assim como ocorreu a “centralização política”⁸⁰ de *Os Benvindos*.

O princípio do conflito teve um poder unificador para os herdeiros do Benvindo. Embora essa unidade tenha se iniciado a partir dos diversos conflitos enfrentados pelo grupo como ameaças externas, ela tem permanecido para além dos períodos dos enfrentamentos, por meio das alianças e das unificações que vêm sendo estabelecidas. Por um lado, os conflitos geraram um sentimento de unidade concreto, mas temporário; por outro, as idealizações das lutas do passado por meio da memória constroem uma unidade política duradoura, que tem como opositores externos adversários invisíveis aos membros mais jovens do grupo. Entretanto, os adversários do passado são atualizados permanentemente através da memória dos combates e das lutas. Esses adversários tornam-se visíveis quando são identificados naqueles que permanecem em posição de controle econômico e político, com os quais os membros do grupo estão em posição de desvantagem nessas relações de poder, pois, nos casos de conflitos étnico-territoriais, representam uma ameaça externa ao território negro de Retiro.

Após o último conflito, os *herdeiros* procuraram orientações jurídicas, onde foram aconselhados e decidiram formar uma associação de caráter mais duradouro, a Associação dos Herdeiros do Benvindo Pereira dos Anjos, *para assegurar, segundo eles, as características e os limites* de seu território. Neste caso, puderam usar a orientação jurídica favoravelmente ao grupo e criar uma associação política com base em sua procedência comum, seus laços de parentesco e direito hereditário à terra. As ameaças externas e o aspecto jurídico da herança da terra reforçam a definição e a consciência étnica do grupo de procedência e destino comum, fazendo surgir,

⁷⁹ Sobre a “ação comunitária política”, “sentimento de comunidade” e “comunhão étnica”, ver Weber (1920). Cabe observar que, segundo o mesmo autor, a crença na comunhão étnica não constitui, em si mesma, uma comunidade, mas apenas um elemento que facilita as relações comunitárias e fomenta relações comunitárias de natureza política (cf. p. 270 e 271).

⁸⁰ A respeito dos efeitos do conflito na centralização política do grupo, Simmel (1983) escreve: “A ausência absoluta de qualquer impulso guerreiro tem correspondência com a ausência igualmente absoluta de centralização política” (p. 152).

como assinalou Weber (1920), uma ação comunitária de natureza política que une os membros do grupo.

A criação da Associação dos Herdeiros, que retomarei adiante, é parte integrante do projeto político de *Os Benvidos* para a manutenção da indivisibilidade da terra e, ao mesmo tempo, reflete a especificidade étnica do grupo em relação aos que não fazem parte dele. Nas relações conflituosas ou amistosas com “os outros” - *fazendeiros* definidos como os *brancos* ou o *peçoal de origem* (descendentes de imigrantes europeus) - *Os Benvidos* afirmam uma igualdade interna, o “nós”, pelo fato de se definirem como *uma comunidade negra formada por parentes e herdeiros*. Essas categorias de autodefinição são empregadas para demarcar diferenças étnicas estabelecidas na dimensão das fronteiras e relações sociais. Tais fronteiras se constituem por critérios usados para determinar o pertencimento e por meios empregados para indicar afiliação ou exclusão ao grupo.

Ao relatarem os fatos passados que envolveram conflitos de terras, *Os Benvidos* remetem à re-inauguração, no presente, de uma associação coletiva que eleva a memória e as ações heróicas dos ancestrais (simbolizados em Benvido), que deram início ao processo de deslocamento do cativo para a liberdade, por meio da aquisição e conquista das terras. Para os de Retiro, enfrentar os diversos tipos de conflitos fundiários e étnicos implica em lutar pela manutenção da terra e pelo respeito às suas particularidades, construídas através de suas históricas relações sociais. Por isso, o território negro é visto como base da mobilização política e símbolo que fundamenta a “crença na honra étnica” (WEBER, 1920) e “os padrões de moralidade e excelência pelos quais as ações são julgadas” (BARTH, 1969) por seus integrantes.

Os conflitos territoriais enfrentados pelos *Benvidos* envolvem elementos que foram construídos por eles como símbolos demarcadores de suas diferenças: *a terra em comum* e a própria ancestralidade do grupo. Por isso, esses conflitos são também conflitos étnicos.

As investidas expropriadoras de *fazendeiros* sobre suas terras são explicadas pelos *Benvidos* a partir de um duplo preconceito: o racial, devido ao fato de serem *negros descendentes de escravos*, e o social, que viria do fato de serem *pobres*, diante daqueles definidos como *fazendeiros brancos descendentes de senhores de escravos*.⁸¹ Trata-se de uma luta desigual de *pobres* de cor de pele escura diante de *ricos*, havendo não apenas desigualdades sociais e

⁸¹ Retomarei a discussão sobre preconceito racial de marca, discriminação e racismo, aprofundando-a um pouco mais, no ítem sobre as relações com as organizações de movimento negro, no capítulo oito.

econômicas, mas, também, raciais. No decorrer da história do grupo, conforme se verifica na memória sobre os conflitos, os *fazendeiros* nunca respeitaram seus direitos de propriedade e afirmam que *eles* sempre estiveram prontos para avançar as cercas para dentro de Retiro.

Segundo o discurso de uma das professoras e liderança local, os *fazendeiros* têm justificado suas investidas sobre as terras do grupo, baseando-se em estigmas e em noções preconceituosas de cunho étnico e racial. Esses fazendeiros têm classificado os moradores, enquanto negros, como *preguiçosos*, *cachaceiros*, pessoas de *costumes atrasados*, considerando-os *ignorantes* e *incapazes* em relação aos seus direitos de propriedade da terra.

Naquela época da confusão de terras, eu creio que foi uma forma de preconceito. Porque achava que o pessoal do Retiro não entendia de nada e que podiam tá invadindo a terra. Achavam que podiam estar ultrapassando os limites como que se a gente não soubesse de nada, não entendesse de nada dos nossos direitos. Eu acho que isso é uma forma de preconceito, discriminação e de desrespeito. Então, eu digo que eles fizeram isso com base no que eles achavam do pessoal daqui. Tentaram invadir, de alguma forma, as nossas terras, porque achavam que o povo daqui era, digamos “burros”, né? É... incapaz de saber, incapaz de procurar saber seus direitos. Eu acho que foi uma falta de... foi uma falta de respeito e talvez até uma discriminação, um preconceito. (...) ‘Ah! Eles não devem conhecer, não entendem de ler, não são letrados’. E outra coisa que eu acho também, é que quando algumas pessoas, eu já ouvi dizer, né? Algumas pessoas falam, que o pessoal do Retiro são preguiçosos, e tal. (...) Será que acham que são preguiçosos porque são negros? (herdeira U - professora).

O fato de *Os Benvidos* serem descendentes de escravizados, na perspectiva deles, levou os descendentes dos senhores e os *fazendeiros* a continuarem, após o fim da escravidão, se colocando numa posição de intimidação e superioridade em relação a eles, procurando deslegitimar a propriedade de suas terras. Na contramão dessa visão dominante e discriminatória que os “estabelecidos” fazem deles, pode-se observar que esses descendentes de senhores e fazendeiros, desde o final da escravidão, vêm passando por processos considerados de decadência social e econômica. Por isso, alimentam toda forma de antipatia racial contra os integrantes do grupo, desqualificando-os através da atribuição de diversos estigmas. É como se a honra social desses descendentes dos escravocratas dependesse do rebaixamento e da desqualificação social dos descendentes dos africanos escravizados. É como se a honra e o “*status*” social dos

“estabelecidos”, quando em decadência em termos de poder econômico, dependesse da “desonra coletiva imputada aos *outsiders*” que passam a ser excluídos de posições de poder.⁸²

No passado, os escravizados eram obrigados a trabalhar para seus senhores, assim como, atualmente, os que necessitam morar nas terras dos *fazendeiros* como seus empregados não têm autonomia para negociar sua força de trabalho, enquanto *Os Benvindos*, por morarem em suas próprias terras, afirmam que não estão sujeitos às arbitrariedades dos patrões, o que parece incomodá-los. Percebendo a lenta decadência econômica de alguns descendentes de senhores de escravos que necessitaram se desfazer de suas terras no entorno de Retiro, os moradores afirmam que se consideram *vitoriosos* por resistirem e manterem sua terra indivisível, especialmente encravada entre essas fazendas. Revidam os estigmas acima referidos, afirmando que usam suas terras segundo os seus *hábitos* e suas possibilidades, e que os verdadeiros trabalhadores da terra sempre foram os *negros*, visto que esses grandes proprietários sempre necessitaram da *compra e da exploração* da mão-de-obra alheia para se manter, caso contrário não estariam necessitando vender suas propriedades.

Os conflitos atingem a terra enquanto unidade de sustentabilidade e de moradia de *Os Benvindos* e também seus corpos, abrigos, tradições e arquitetura. Essa arquitetura, caracterizada pelas construções de casas com paredes de pau-a-pique, pisos cimentados e cobertura de palha de *naiá* (palhas de coqueiros da mata), ao mesmo tempo em que é alvo de preconceitos externos, é tomada por algumas lideranças como um estilo arquitetônico tradicional próprio e um sinal diacrítico demarcador da especificidade e da diferenciação étnica do território.

Motivados por esses preconceitos, moradores de propriedades e localidades vizinhas afirmam que evitavam visitar Retiro, por entenderem que seria “estranho”, “sofrido”, “desconfortável” e conseqüência da “miséria” e “de costumes atrasados” morar em casas de pau-a-pique.

Para escapar da mira desses preconceitos externos, a maioria dos moradores demoliu as antigas casas de pau-a-pique, substituindo-as, aos poucos, por casas de alvenaria. Por outro lado, os que defendem a arquitetura do pau-a-pique, embora sejam poucos, afirmam que *a história, a tradição e a cultura* da comunidade estão relacionadas a ela. Alguns chegam a apresentar projetos de construções dessas casas e de divulgação de sua *história*.

⁸² Sobre a relação de poder entre estabelecidos e outsiders, ver ELIAS & SCOTSON, 2000.

Pra que você possa mostrar o passado daqui, você tem que mostrar as casas de estuque, porque a verdadeira história do Retiro começa daí, entendeu? Que é onde o Retiro começou. Porque nós somos uma das comunidades maiores que existe no município, por ter o privilégio de ter essa história (herdeiro UV).

O projeto de retomar a *história*, a *tradição* e a *cultura* de Retiro por meio de sua arquitetura do pau-pique chegou a motivar a líder 1 e seu núcleo familiar a idealizarem e a criarem um restaurante, denominado *Casa Velha – Comida Caseira*, que funciona apenas aos finais de semana e feriados na estação do verão, quando Retiro recebe a visita de muitos turistas. Ao que parece, passou a ocorrer neste caso um processo de reversão simbólica do estigma (Bourdieu, 1989), pois o que tem sido atribuído a Retiro pelo poder de classificação de atores externos como uma de suas características negativas, vem sendo re-apropriado e re-significado por seus integrantes como signo demarcador e diferenciador de sua *história*, *tradição* e *cultura*. Esse processo de reversão e re-significação faz parte de uma luta política pela classificação instaurada e aflorada nos conflitos étnicos-territoriais, pois, como afirmei, tais conflitos atingem as diversas dimensões do território. Por isso, negociar estratégias de rendimentos econômicos e de sobrevivência implicaria em negociar imagens não negativas da *história* e da *cultura negra*, de sua produção gastronômica (comida caseira) e da hospedagem no estilo arquitetônico consideradas suas. Implicaria, também, em negociar com os produtores da divulgação turística do município a divulgação de imagens da cultura negra menos folclorizadas do que aquelas que se encontram nos folders. Implicaria em negociar as imagens que os próprios moradores consideram significativas para sua *história*, *tradição* e *cultura*.

Foto 9: Mutirão para a roçada da divisa



3. ALIANÇAS E REGRAS EM TORNO DO USO DA TERRA

Foto 10: União conjugal entre primos.



Foto 11: Cerimônia de batismo na Fazenda Natividade, onde participam moradores de Retiro



Foto 12: Colheita de café *conilon*



Foto 13: Parentes trabalhando no *quitungo* - produção da farinha



Embora não seja a espinha dorsal da sociedade, como escreveu Woortmann (1987), o parentesco é um organizador e uma instituição social, “uma unidade cultural carregada de valor” e, também, uma construção e uma categoria puramente ideológica (cf. p. 14 e 16). O parentesco, que é sobretudo vínculo de aliança matrimonial (LEVI-STRAUSS, 1976), é um organizador do espaço social (WOORTMANN, idem) que, como em Retiro, diz respeito aos vínculos de afinidade que estão associados com a posse da terra (LEACH, 1996). Associado ao parentesco enquanto práticas e alianças matrimoniais encontra-se o compadrio que, como também observou Woortmann (1995), contribui para reduzir a fragmentação da terra e possíveis tensões dentro do grupo dos parentes e herdeiros.

Mais do que determinados pelos entraves e barreiras colocadas pelo preconceito de cor e pela discriminação dos brancos em realizar uniões conjugais mistas com os negros, como se verifica na análise de Monteiro (1985) e Baiocchi (1983), considero que as uniões conjugais internas em Retiro são relações de alianças que se estabelecem associadas à indivisibilidade e a não fragmentação da terra. Tais uniões constituem, também, uma das dimensões do processo de territorialização ou de reorganização social.

3.1 – RELAÇÕES ENTRE UNIDADES FAMILIARES E ALIANÇAS MATRIMONIAIS

Em Retiro, na maioria dos casos (71,83%), o termo família designa um núcleo social que compreende um homem e uma mulher unidos através de relações conjugais reconhecidas ou não juridicamente, mas aceitas por todos, e um ou vários filhos nascidos desta união. Entretanto, não é apenas isso, pois em 28,17% das situações consideradas famílias, como se verá no QUADRO I, não existe a união conjugal entre um homem e uma mulher.

A união conjugal cria laços não apenas entre indivíduos, mas entre as diversas famílias, portanto, pode-se parafrasear Lévi-Strauss (1983) de que são as famílias que estimulam o casamento para se aliarem umas às outras. O casamento, conforme escreve Augé (1975: 41), é um complexo de normas sociais que sancionam as relações sexuais entre um homem e uma mulher, unindo-os mutuamente por um sistema de obrigações e direitos. Por meio desta união, os filhos que a mulher dá à luz são reconhecidos como a progenitura legítima de ambos os pais.

Dentre os reconhecidos pelos *Benvindos*, os casamentos entre cônjuges internos⁸³ - de forma consciente ou inconsciente - reforçam o entrecruzamento dos laços de parentesco e têm levado a desdobramentos políticos importantes na constituição do grupo e na manutenção da apropriação comunal de suas terras.

No plano das relações entre as unidades domésticas, consideram que cada um deles tem sua família. Todavia, ao se definirem como uma totalidade em relação aos de fora, dizem que constituem uma grande família. *Eu considero que eu, minha mulher e meus filhos somos uma família, mas tem uma outra versão, que todos nós aqui somos uma mesma família* (herdeiro Z). A expressão - *todos nós aqui somos uma mesma família* - refere-se à origem comum que afirmam existir entre os integrantes do grupo. Tal afirmação baseia-se no critério de descendência, mas, também, nas alianças estabelecidas através das uniões conjugais, tanto as internas (entre membros do grupo) quanto as externas, para formarem o que denominam a *família* de *Os Benvindos*.

A autoridade familiar, como dizem, é exercida pelo pai e marido, mas, além de verificar situações em que a mulher faz valer sua autoridade nas relações familiares, observei, também, a existência de seis unidades familiares formadas apenas por mulheres e filhos, em decorrência da ausência do homem por morte ou separação. Nessas unidades familiares, a mulher assume a chefia da família ou divide-a com um dos filhos. Existem, também, três famílias formadas por homens e filhos em decorrência do fim do casamento, em que a mulher resolveu ir embora de Retiro e deixou os filhos com o pai. Outras cinco unidades residenciais são ocupadas por mulheres viúvas sem filhos solteiros. Estes casos podem se constituir num momento da trajetória das famílias. Em relação ao ciclo de vida dos grupos domésticos, constatei entre *Os Benvindos* três casos onde, em decorrência do casamento dos demais filhos e da morte dos pais, um dos filhos, ainda solteiro, herdou a casa dos pais, onde mora, e trabalha em seus roçados. Outras duas

⁸³ Os casamentos internos, também denominados endogâmicos, podem ser entendidos como sendo aqueles casamentos preferenciais que ocorrem no interior de um grupo de parentesco (exceto entre os membros da família nuclear, onde se aplica a regra universal da proibição do incesto) com a autorização ou prescrição de seus componentes (Cf. Augé, 1975: 43). A partir do caso de Retiro e das visitas que fiz aos fazendeiros descendentes de senhores de escravos e aos descendentes de imigrantes europeus, entendo que os casamentos endogâmicos são, também, aqueles preferenciais ou prescritos socialmente entre os membros de uma mesma etnia, uma mesma religião ou classe social. A etnia, como escreve Cardoso de Oliveira (1976) “é um ‘classificador’ que opera no interior do sistema interétnico e ao nível ideológico, como produto de representações coletivas polarizadas por grupos sociais em oposição latente ou manifesta. Esses grupos são étnicos na medida em que se definem ou se identificam valendo-se de simbologias culturais, ‘raciais’ ou religiosas” (idem: XVII-XVIII). A noção de etnia, segundo o mesmo autor, estaria vinculada a uma base estritamente social e só adquire substância quando associada a um grupo, tal como a noção de cultura teria por base a sociedade (idem: 82-83).

unidades residenciais se encontravam ocupadas por homens que viviam sós, sendo um viúvo e outro divorciado. Em uma outra situação, existem duas senhoras solteiras (primas entre si), que vivem na mesma casa construída próximo à moradia da família do irmão de uma delas. Verifiquei, ainda, a existência de dez casas em que vivem duas famílias cada, onde filhos(as) casados(as), mulheres viúvas, separadas e *mães solteiras* com filhos fora do casamento se aglutinam na mesma casa com suas mães ou pais. Os moradores entendem que os pais (já em idade avançada e, às vezes, viúvo ou viúva) necessitam do apoio dos filhos (as); e os filhos (as), quando casam ainda muito jovens, necessitam do apoio dos pais, explicando, assim, o fato de viverem na mesma casa. Nesses casos, é possível observar como os laços de parentesco podem proporcionar alternativas para solucionar problemas relacionados à reprodução social, às condições de trabalho e à manutenção por meio da solidariedade e das ações de ajudas mútuas.

QUADRO I: FORMAÇÃO DAS UNIDADES FAMILIARES

Formação das unidades familiares por						
Homens, mulheres e filhos	Apenas mães e filhos	Apenas pais e filhos	Mulheres viúvas sem filhos solteiros	Mulheres solteiras sem filhos	Homens solteiros, separados ou viúvos sem filhos	Total
51	06	03	05	01	05	71
71,83%	8,45%	4,22%	7,05%	1,40%	7,05%	100%

O processo de formação e de reorganização social dos parentes e herdeiros do Benvindo, segundo suas próprias explicações, se iniciou com as diversas alianças, sobretudo as matrimoniais, estabelecidas entre os seus antepassados *de origem africana* ainda no período da escravidão. Verifiquei que até 1949, filhos (as), netos (as) e bisnetos (as) do Benvindo estabeleciam uniões conjugais, sobretudo, com membros de outras famílias descendentes de africanos que mantinham a posse da terra em locais que se encontravam em um raio de, no máximo, 06 km distante de Retiro. Com os conflitos de terras e as expropriações gradativas das áreas dessas famílias que já haviam se iniciado, a partir do citado ano passaram a surgir uniões conjugais internas entre cônjuges que se definem como primos, conforme demonstrarei adiante.

Nas uniões conjugais internas, existem constrangimentos apenas quando os cônjuges são definidos localmente como *primos-irmãos* e *primos-primeiros*, isto é, filhos de duas irmãs, de dois irmãos ou de um irmão e de uma irmã. Essas expressões são empregadas pelos moradores –

com o mesmo sentido - para se referir aos que definem também como primos em primeiro grau (filhos de duas irmãs, de dois irmãos ou de um irmão e de uma irmã). Em Retiro, união conjugal entre primos que têm este grau de parentesco existe apenas uma (cf. os cônjuges de número 21 e 22 do diagrama 6, anexo). As uniões conjugais internas têm ocorrido entre primos cujos graus de parentesco são definidos pelos envolvidos como *distantes*, a partir do segundo grau. A união conjugal entre primos em segundo grau, como definidos pelos moradores, pode ser entendida, por exemplo, a partir de um outro caso ilustrado pelo diagrama 6 (anexo), que é o dos cônjuges números 1 e 2, em que o pai (nº 3) dele (nº 1) é irmão da avó (nº 8) dela (nº 2).

O processo de organização do grupo a partir das alianças matrimoniais internas e daquelas estabelecidas com famílias consideradas como sendo constituídas por descendentes de africanos escravizados é interpretado pelos de Retiro como sendo derivado do seu passado histórico. Tendo como referência as indicações deles, verifiquei nos registros dos livros de batismos e dos cartórios que, no passado, foram estabelecidas alianças matrimoniais entre descendentes dos africanos escravizados da mesma forma que ocorreram aquelas de compadrio. Deste modo, já mencionei o casamento de Benvindo e de Maria Pereira das Neves. Verifiquei, ainda, o casamento de Fortunato e Maria, ambos escravizados, que em 08 de março de 1880 registraram o nascimento do filho Eduardo.⁸⁴ Encontrei, também, dados de 24 de fevereiro de 1877, a partir de onde se constata que o que estou chamando de alianças de compadrio já eram estabelecidas entre os escravizados. Na referida data, verifica-se o registro de nascimento e de batismo de Fidelcina, filha de Josepha, cujos padrinhos foram José e Ângela, todos escravizados.⁸⁵ Ângela, conforme mencionei anteriormente, era, segundo o relato de uma integrante do grupo, sua bisavó e trisavó de muitos outros ali.

Diversos integrantes de famílias *descendentes de africanos* que ocupavam terras em lugares nos arredores foram admitidos em Retiro por meio de alianças conjugais. Após terem suas terras expropriadas por *fazendeiros*, conforme mencionei no capítulo anterior, esses cônjuges e outros integrantes de seus antigos núcleos familiares, como é o caso dos descendentes de Raymundo Ferreira de Brito, migraram para Retiro. Os que foram admitidos aos *Benvindos* são provenientes de diferentes lugares e famílias que assinam diversos sobrenomes, como:

⁸⁴ CRCT-VBM, livro de nascimento nº 01, folha 53.

⁸⁵ CRCT-VBM, livro de nascimento nº 01, folha 12.

Ferreira e Aristeu, que eram do Morro do Pelado⁸⁶ (conforme diagrama 02, anexo); os que assinam por Raimundo de Brito e por Paes Barreto (que já eram parentes entre si) vieram de áreas situadas nos lados oeste e sul de Retiro denominados Morro da Pimenta e fazenda Sapucaia, e estabeleceram 09 (nove) uniões conjugais com *Os Benvindos*⁸⁷ (ver diagramas 3 e 4, anexos); e com os que assinam pelo sobrenome França, que vieram de um lugar conhecido como Paulos (próximo a Mangaraí), foram estabelecidas quatro alianças matrimoniais⁸⁸ (ver diagrama 5, anexo).

Uma das filhas de Afonso e Donina Maria (ambos já falecidos) relata que depois que seus avós paternos, nos anos de 1950, perderam as terras onde viviam, eles ficaram vivendo sob o *comando do fazendeiro* expropriador. A partir de então, eles teriam sido convidados a morar em Retiro, sob as seguintes palavras de Jorge Benvindo: *Em vez de vocês ficar aí mandado pelos outros, vocês vai embora lá pro Retiro, porque lá, pelo menos, nós temos nossa terra e somos da mesma família* (herdeira I).

Na história das alianças matrimoniais estabelecidas entre *Os Benvindos* e outras famílias de descendentes de escravizados da região, verifica-se que, quando membros das famílias de Retiro e dessas outras famílias estabeleciam uma união conjugal, estavam abertas as possibilidades para a ampliação dessas alianças matrimoniais entre essas famílias. Com a primeira união conjugal estabelecia-se um pacto de confiabilidade, intimidade e respeitabilidade entre os integrantes de diferentes famílias aparentadas entre si. Casar entre *parentes*, segundo as acepções de *Os Benvindos*, significa, também, casar com um parente de um cônjuge que já foi incorporado a Retiro por meio de uma união conjugal anterior. Por diversas vezes eles sugeriram

⁸⁶ Vicência, filha do Benvindo e de Maria da Neves, casou com Osvaldo Ferreira, filho de João de Deus Ferreira e de Carolina, em 1916 (CRCT-VBM, Livro de Casamentos Nº 3, folha 113); e sua irmã, Emília, casou com Otávio Ferreira, irmão de Osvaldo, em 1922 (CRCT-VBM, Livro de Casamentos Nº 3, folha 184). Donina Maria, filha de Antônio Benvindo e sobrinha dessas duas irmãs, casou com Afonso Aristeu, em 1921 (CRCT-VBM, Livro de Casamento Nº 3, folha 162). Afonso era primo dos dois referidos irmãos, visto que sua mãe (Etelvina da Conceição) era irmã de João de Deus Ferreira, pai de Osvaldo e Otávio. A respeito dessas uniões matrimoniais, ver, também, diagrama 2, anexo.

⁸⁷ Os laços de parentesco por meio do casamento começaram a ser estabelecidos entre os Benvindos e os descendentes de Raymundo Ferreira de Brito desde 1920, quando Joaquim, filho do Benvindo, casou com Júlia da Penha, filha de Raymundo Ferreira de Brito e de Rosalina Maria da Conceição (CRCT-VBM, Livro de Casamentos Nº 3, folha 146). A esse respeito, conferir diagrama 3, anexo.

⁸⁸ Entre as uniões conjugais dos França com *Os Benvindos* estão: a de Maria França (falecida) com Jorge Benvindo em 1934 (CRCT-VBM, Livro de Casamentos Nº 5, folha 39); a de Natalino França com Persília Benvindo dos Anjos (ambos falecidos) e a de Adélia França com Jovelino Aristeu (ambos falecidos) em 1956 (informações adicionadas ao registro de batismo de Jovelino, de onde foram extraídas. Livro de Batismo da Paróquia de Santa Leopoldina, 1930: folha 208). Por último, houve a união conjugal de Tião com a Herdeira JB, posteriormente divorciados. A respeito das uniões conjugais com pessoas provenientes da família França, ver diagramas 5 e 6, anexos.

que eu visitasse seus parentes em localidades vizinhas de Retiro e, ao chegar à casa dessas famílias, seus integrantes afirmavam serem *parentes do povo do Retiro*, quando verificava-se, por meio das genealogias que construí com eles, que não havia qualquer relação de consangüinidade ou de afinidade entre essas famílias. Verifiquei que havia uma ficção construída que procurava associar às alianças matrimoniais estabelecidas entre essas famílias, outros tipos de alianças como aquelas relacionadas ao benzimento, à cura e ao compadrio. Estabelecer algum tipo de aliança com outras famílias de descendentes de africanos, ainda que seja no plano da crença de que exista uma comunhão étnica entre elas, é uma das condições para se considerarem parentes ou para estabelecerem alianças por meio de casamentos.

Relatam que tanto os que assinavam pelo nome Ferreira quanto aqueles que assinam por Aristeu do Sacramento, que foram incorporados ao grupo de *Os Benvindos* pelo casamento, defendiam abertamente *que preto tinha que casar com preto e branco casar com branco. Meu pai uma vez falou comigo que eu deveria de procurar um rapaz pretinho, assim da minha cor, para casar* (Odete, filha de Emília, falecida após a primeira fase da pesquisa). Nessa época, segundo dizem, alguns pais (filhos e genros de Benvindo) preferiam que os filhos casassem com pessoas consideradas negras. Conta-se que Jovelino Aristeu (já falecido) certa vez levou algumas jovens de Retiro a um baile. Chegando lá, um rapaz descendente de imigrantes holandeses (Kruger) quis namorar com uma das jovens que lhe acompanhava. Ao observar o interesse do rapaz, Jovelino chamou a moça e disse que ela não deveria namorar com ele e fez um gesto em seu próprio braço, dizendo: *minha filha, olha a pelinha, ele é alemão. Cada macaco no seu galho e cada peixe no seu cardume* (líder 1). Esta afirmativa revela uma regra dos costumes herdados dos mais velhos, mas que foi construída na relação com o sistema escravocrata e, ao que se pode verificar nos discursos, algumas lideranças tomaram consciência dela. *É um costume que vem do tempo dos escravos, de branco casar com branco e preto com preto. A maioria dos casamentos aqui era tudo preto com preto, como continua até hoje* (líder 1). Conforme relatam e observei, não se trata da proibição do casamento com pessoas consideradas *brancas*, mas dos condicionamentos dos aspectos fenotípicos (cor e aparência física) aos fatores culturais como costumes, hábitos e crenças herdadas do passado e que vêm sendo apropriados por diversos integrantes como elementos de diferenciação do grupo.

Atualmente, quando dois jovens da própria comunidade passam a namorar e se propõem a casar, segundo dizem, já não há tanta interferência dos pais, porque o grau de parentesco, devido

ao crescimento do grupo, tem se distanciado cada vez mais e foram muitos desses pais que deram início ao que consideram *uma tradição dos casamentos entre parentes*. A ocorrência de casamentos entre primos, segundo a aceitação dos moradores de Retiro, se constitui em uma *tradição* por se tratar de práticas, aceitas por eles, que asseguram valores e normas que têm garantido a indivisibilidade da terra. Uma das razões que levou à potencialização da concepção de *terra em comum* associada à *tradição dos casamentos entre parentes*, herdada dos antepassados, está o fato de o grupo ter aumentado de tamanho, não dando mais para incorporar *pessoas de fora*. Neste caso, está em jogo, também, o cálculo camponês que relaciona o tamanho da terra ao número de membros da família. Trata-se, portanto, de uma lógica camponesa que governa a apropriação da terra e a sua indivisibilidade.

Os casamentos entre parentes, que promovem a indivisibilidade da terra, conforme relatam e as genealogias evidenciam, teve início em 1949, quando Miguel Pereira, filho de Joaquim P. dos Anjos, casou-se com sua prima, Maria Zélia do Sacramento, neta de Antônio P. dos Anjos, irmão de Joaquim (cf. números 18 e 19 do diagrama 08, anexo). A partir do referido ano, passando pelas décadas de 1950, meados dos anos de 1970 até finalização da primeira fase desta pesquisa (1998) ocorreram 18 (dezoito) casos de casamentos entre primos. Após a primeira fase até o final da segunda desta pesquisa, ocorreram mais 14 (quatorze) casamentos internos, perfazendo um total de 32 (trinta e dois). Todos esses casamentos para dentro de Retiro, conforme relatam, foram entre primos e primas. Existem casos de jovens que saíram de Retiro ainda quando eram crianças, mudaram-se junto com seus pais para municípios da Grande Vitória, mas voltavam aos finais de semana ao local, onde passaram a namorar e casaram com suas primas (cf. diagramas 9 e 10, anexos).

Dos casamentos entre primos, um casal faleceu no início da década de 1990 (cf. diagrama 08, anexo), duas mulheres ficaram viúvas, dois casamentos se desfizeram e observei que apenas dois casais de parentes que se casaram entre si saíram para tentar a vida em outras localidades. Todos os demais continuam no local. Esses casamentos unem, por laços de alianças, os descendentes dos filhos de Benvindo agrupados em diferentes unidades residenciais (cf. os diagramas 6, 7 e 8, anexos).

Os casais de parentes que se uniram pelo casamento alegam que já se tornou uma *tradição* aceita pelos moradores o fato de casarem entre si e afirmam que, pelo fato de terem convivido no mesmo espaço desde a infância, se conhecem muito melhor, se gostam muito mais e que o

casamento entre primos é melhor do que com *pessoas de fora*. Na acepção deles, quando um casal de primos resolve contrair matrimônio, a comunidade deve apoiar para que essa união prospere. Assim, a partir da perspectiva deles, pode-se apresentar três versões explicativas dos casamentos internos:

A primeira versão explica que a ocorrência de casamentos internos se deve ao fato de aquela ser uma *terra de parentes* e de possibilitar aos jovens crescerem desde criança compartilhando dos mesmos costumes. Isso favorece encontros (namoros) cada vez mais íntimos e o desenvolvimento de laços afetivos entre aqueles que, com os casamentos internos, acabam se tornando maridos e mulheres. Esse tipo de casamento tornou-se *um hábito de só gostar de parente*. *Eu acho que o povo daqui viu isso como uma tradição* (herdeira R). Alegam que essas uniões conjugais são *positivas*, pois possibilitam a manutenção das relações de reciprocidade entre as famílias constituídas em Retiro.

Os Benvindos estão certos de que os casamentos entre eles foram fundamentais para a manutenção da indivisibilidade de suas terras e para a permanência de cerca de 40% dos herdeiros do Benvindo em Retiro. Argumentam que se todos trabalhassem cultivando lavouras em sua própria terra, o número dos casamentos internos seria bem maior, porque o acúmulo de cônjuges disponíveis morando no local seria também mais elevado. Nesse cálculo camponês da escala da terra, relacionado à ideologia do parentesco, fica entendido que quem casa fora é porque, estrategicamente, está destinado a sair.

Alguns chegam à conclusão que os casamentos internos são para *não espalhar a herança* ou *não dar problema na herança*, porque na acepção deles *os de fora* podem dividir e causar divergências internas, enquanto que *os de dentro* mantêm a coesão do grupo e a indivisibilidade da terra. Afirmou um dos herdeiros.

Eu acho que esse povo nosso faz questão de ficar na mesma família e no mesmo lugar para não dar problema na herança. Porque nós não podemos repartir a terra, temos que viver em comum, porque não pode repartir e puxando muita gente de fora para o lugar, com idéias diferentes, pode dar problema pra herança. Poderá dar problema, mais tarde. Eu penso que a maioria do povo pensa assim, que casa parente com parente, com gente do lugar pra não dar problema. Porque é um terreno em comum. Porque um não tem a mesma idéia do outro, né? Porque se a gente ficar enchendo o lugar de muita gente de fora, pode vir aí um sabidão de fora e entrar na família aí e colocar o povo daqui na enrascada. Então, pra evitar até uma guerra entre a gente é melhor que seja assim (herdeiro AB).

Apesar de estarem conscientes desse aspecto, os cônjuges afirmam que não casaram visando esse interesse, mas, sim, porque amam suas esposas e seus esposos. Entendem que os casamentos com pessoas que não respeitam seus princípios e valores em torno da *terra em comum* criam problemas de ordem econômica, social e política que atingem a organização de todo o grupo.

Na segunda versão argumentam que, se os jovens tivessem condições econômicas para saírem e freqüentarem outros lugares, teriam a oportunidade de namorar outras e outros jovens e até mesmo se casarem. Citam exemplos de pessoas que saem para trabalhar fora, por lá encontram seus parceiros(as) e contraem matrimônio. Trabalhar fora é encontrar-se fora das estratégias de reprodução do grupo como unidade camponesa sobre uma terra indivisa e é deixar de ser *de dentro*, apesar de continuarem parentes. Os que partem, mesmo sendo parentes, deixam de tomar parte na unidade de produção e consumo camponesa, que faz de todas as unidades domésticas em Retiro *uma grande família*. Por outro lado, conforme verifiquei nas opiniões dos moradores, esses casamentos já fazem parte da tradição deles. Talvez, permita-me dizer, trata-se de um “*habitus*” cultural incorporado, pois constatei casos entre *Os Benvindos* de jovens que deixaram o local quando criança, mas que, por continuarem freqüentando Retiro, ali acabaram se casando com suas primas.

Na terceira versão justificam os casamentos internos partir de atrações em que estão envolvidos aspectos fenotípicos como a cor da pele e a aparência física, que são interpretados como símbolos de compatibilidade e de identidade étnica.

É da cor mesmo. Você vê que de dez pessoas que casam aqui, no máximo duas casam com pessoas de fora. Mesmo os que se casaram com pessoas de fora daqui, já casaram com pessoas da mesma raça. Encontraram uma pessoa que é igual uma pessoa daqui (herdeira AB).

Os jovens consideram que o casamento deve ser uma escolha livre do casal envolvido e os parentes não devem interferir, pois o casamento, na aceção deles, seria o resultado do encontro entre pessoas que se amam. Acrescento, por meio da análise dos dados, que nos casamentos em Retiro existem afinidades em suas disposições econômicas e nas formas de identificação étnica. O casamento passa, também, por estratégias socialmente elaboradas e incorporadas pelos indivíduos que idealizam com quem se deve casar. Os casamentos com pessoas consideradas *negras* e com *parentes*, favorecem, no primeiro caso, a formação de uma comunidade com

predominância negra e, no segundo caso, a indivisibilidade da terra. Segundo *Os Benvindos*, as pessoas *de fora* consideradas *negras* que ali se casaram *são todas iguais* a eles, pois *são da raça negra*.⁸⁹ As duas modalidades mais comuns de casamentos são: os *de dentro*, com *parentes* e os *de fora*, com os *quase parentes*, isto é, com os *negros* ou *parentes* por afinidades étnicas.

O parentesco em Retiro, além de ser definido a partir da filiação e das alianças matrimoniais, é também uma ficção construída relacionada à afinidade étnica. As pessoas incorporadas ao grupo através de alianças matrimoniais, por suas características étnicas e por incorporarem o conjunto das normas, princípios, idéias e valores internos, passam a ser consideradas, pelos *de dentro*, como formando com eles uma comunidade majoritariamente negra.

Nas relações internas entre as diversas famílias se encontra uma das bases do processo de territorialização local. Por meio das alianças estabelecidas através das uniões conjugais têm sido reconstruídos valores, idéias, hábitos, crenças, regras de residência e de uso da terra e concepções de poder que vêm configurando as relações internas. Esses elementos podem ser analisados como marcos diferenciadores da territorialidade negra diante da sociedade envolvente e como signos da resistência política em seu processo de formação. Sendo assim, a maioria das uniões conjugais, principalmente as internas e aquelas com membros de famílias constituídas por descendentes de africanos escravizados (definidas na entrevista abaixo como *famílias negras*), tornou uma rede de relações sociais inclusiva e, ao mesmo tempo, os *hábitos* relativos aos valores afetivos considerados próprios pelos membros dessas famílias são valorizados e organizados como símbolos de diferenciação em relação aos “outros” (famílias de origem alemã e italiana).

Eu vejo que nas famílias negras do Retiro a forma de manifestar o carinho é diferente de uma família de origem alemã e italiana. Então, eu vejo que essas formas de manifestar o carinho entre essas duas origens são diferentes. (...) ...os meus pais, eles eram diferentes. Eles adoravam de a gente chegar lá, abraçar eles e dar um carinho neles. Lá do outro lado, na outra família, eu não vejo isso. Eu acho que é a descendência deles que foi

⁸⁹ O termo *raça*, como se verifica, é empregado pelos próprios *Benvindos*, cujo significado social e político é construído a partir do fenótipo, da aparência física, da cor da pele ou, como escreveu Nogueira (1998), das “marcas raciais” que, no Brasil, ocasiona a formação de grupos diferenciados a partir dessas “marcas”. Não se trata, portanto, da *raça* que possa ser determinada por uma essência biológica a ser constatada em exame de DNA, mas, como escreveu Marques (1995), do significado de *raça* que é socialmente construído por meio das relações entre diferentes atores sociais. Nas relações sociais, os grupos que estão em posição de dominação podem tomar os “marcadores físicos” para racializar os grupos que têm menos poder, criando-se, assim, a idéia de superioridade dos grupos racializantes sobre os grupos racializados, de onde surge o racismo para legitimar a dominação econômica e política. No Brasil, o racismo, também denominado preconceito de marca racial, condiciona diferentes possibilidades e barreiras no acesso aos bens culturais e à riqueza social.

criada dessa forma e eles ficaram assim até hoje. (...) Então, você vê que é o hábito (herdeira B – casada com um descendente de imigrantes alemães e italianos).

Em Retiro, apenas essa união conjugal poderia ser considerada interétnica, cujo cônjuge incorporado ao grupo não conseguiu, da perspectiva de *Os Benvindos*, aderir os princípios, valores e normas locais e tentou impor seu *ritmo de trabalho* ao grupo. A esposa do referido cônjuge define a si mesma e ao seu marido, tomando para tanto categorias que são empregadas para demarcar as identidades étnicas: *Começamos a namorar, eu de raça negra e ele pessoa de origem, né? Origem alemão, italiano*. Inicialmente, os pais dessa herdeira, conforme seu próprio relato, alegavam que o casamento não daria certo devido ao fato de *as origens e os ritmos de vida serem muito diferentes*. Os pais do cônjuge incorporado, conforme observa a mesma herdeira, não aceitavam o casamento alegando a questão das aparências e das cores, *pretos e brancos*, serem diferentes. Analisando os discursos sobre as diferenças entre os *de dentro* e seus vizinhos ou *pessoas de outras origens*, verifico que a noção de distintos *ritmos* de trabalho e de vida, da mesma forma que as marcas físicas, como a cor da pele e a textura dos cabelos são empregadas como sinais diacríticos e símbolos de pertencimento étnico para a delimitação da identidade do próprio grupo, assim como para classificar os vizinhos⁹⁰.

As diferenças referentes à divisão sexual do trabalho, segundo a herdeira do Benvindo que casou com esse cônjuge de fora, levavam sua mãe a crer que o casamento de sua filha não daria certo, pois, segundo ela, entre os descendentes de imigrantes alemães e italianos, as mulheres realizam trabalhos que, em Retiro, não são desempenhados pelas mulheres, como os da lavoura e outros como ordenhar as vacas para extrair o leite, cuidar de animais e construir cercas. *Entre no ritmo deles*, passando ela a fazer trabalhos que não realizava antes, mas *ele não entrou no ritmo do pessoal daqui e nem o pessoal daqui entrou no ritmo dele* (herdeira B).

Os significados atribuídos pelos de Retiro à cor da pele e à aparência física estão social e politicamente condicionados por meio da crença na afinidade de origem, pelo “*habitus*” comum e as disposições sociais incorporadas sobre as formas de apropriação, de ocupação e de uso da terra. A perspectiva de *Os Benvindos* é a de que todo aquele que é incorporado ao seu grupo pela aliança matrimonial, seja *negro* ou *branco*, torne-se um deles por meio da incorporação de seus hábitos, costumes, *ritmo de trabalho* e modo de vida, mas parece não ter sido esse o caso do

⁹⁰ A respeito dos sinais diacríticos e dos símbolos de pertencimento étnico como elementos demarcadores da identidade, ver Weber (1920) e Barth (1969).

marido da herdeira B. Apesar de ter se tornado herdeiro, esse cônjuge externo não se tornou um membro identificado com o grupo de Retiro. Na aceção local, quando um cônjuge externo contrai matrimônio entre *Os Benvindos*, passa a ter os mesmos direitos que os demais herdeiros, mas para ser considerado um integrante do grupo, ele tem o dever de respeitar os códigos, regras e valores internos, como os demais membros.

O termo *ritmo* empregado pelos moradores de Retiro não se refere apenas ao trabalho, mas também às práticas culturais criadas para possibilitar a permanência de um agrupamento negro relativamente numeroso em uma terra com extensão bastante limitada. Por isso, o trabalho na terra deve ser realizado em *ritmo* não acelerado, pois, do contrário, se tornaria inviável a permanência das atuais famílias em Retiro. Deste modo, o descanso e o lazer fazem parte dos valores culturais significativos e relativos às normas, aos modos de ser e de compreender as especificidades do grupo e da permanência na terra.

3.2 – REGRAS DE RESIDÊNCIA E DE USO DA TERRA

Os núcleos de moradias e de famílias em Retiro estão organizados conforme a descendência traçada a partir de cada um dos filhos de Benvindo. Os princípios que governam a formação desses núcleos de residência são os dos laços de parentesco mais próximos, entre pais, filhos, netos, irmãos, tios e sobrinhos que têm suas casas construídas umas próximas às outras. Esses núcleos familiares constroem suas moradias e realizam seus roçados nas proximidades das casas de seus pais. Os espaços de moradias e de roçados de irmãos que constituíram famílias estão interligados e nesses roçados, que muitas vezes são realizados em conjunto pelos membros desses núcleos familiares, ocorrem também mutirões de ajudas mútuas que envolvem diversos parentes e herdeiros.

Internamente, um herdeiro adquire direito sobre uma determinada área a partir do momento em que passa a cultivar lavouras sobre ela. Mesmo que o primeiro herdeiro a cultivar ali já tenha falecido e, atualmente sobre ela tenha crescido uma vegetação denominada capoeira, segundo uma das herdeiras, a área permanece *emperrada*, isto é, outros estão impedidos de cultivar sobre ela, enquanto os descendentes daquele que primeiro adquiriu o direito não abrirem mão dele. Isto pode ser relacionado, a partir do caso estudado por Soares (1981), com o que foi

definido como o “direito de capoeira”. *Eles não vão cultivar e nem aceitam que outros vão, porque era de determinada pessoa. E a gente, pra não criar um conflito, não vai cultivar nela* (herdeira B).

O termo residência, conforme escreve Augé (1975: 47-48), designa o “domicílio conjugal” e geralmente não é utilizado em antropologia para a localização geográfica de uma sociedade ou de um indivíduo fora do contexto do parentesco e do casamento. Em Retiro, a residência dos novos esposos depois do casamento é determinada por alguns princípios costumeiros. O primeiro princípio orientador da fixação de residência e uso da terra passa pelos laços de filiação⁹¹ com os descendentes do Benvindo, pois quando o homem ou a mulher é filho(a) de um descendente dele já têm o direito de residir ou fazer roças em Retiro, estabelecido por esses laços de filiação. O segundo princípio para tanto passa pelas alianças matrimoniais contraídas com um(a) descendente do Benvindo. Ser herdeiro da terra deixada por esse ancestral equivale a estar ligado a ele por laços de parentesco, seja pela filiação ou pela aliança matrimonial com algum descendente dele. Esses são os dois princípios reguladores pelos quais uma pessoa torna-se herdeira do Benvindo e passa a ter direito a residir em Retiro.

A gente casa aqui e tem o direito de trabalhar, fazer casa, fazer roça, mas ninguém é dono. A gente tem o direito de fazer a casa, mas vender ninguém vende. Eu posso trabalhar aqui, mas se eu quiser passar a trabalhar para aquele lado de lá, eu não posso. Só se aqueles que mandam lá aceitar (J.A., falecido após a primeira fase do trabalho de campo).

O fragmento da entrevista acima evidencia os princípios reguladores de uso e de usufruto da terra em Retiro. Esses princípios delimitam fronteiras internas e limites simbólicos como algo pactuado, embora nem sempre seja algo estabelecido conscientemente. Ao se casar com um(a) descendente de Benvindo, o cônjuge de fora adquire o direito de construir sua casa e trabalhar (fazer roça) na área ocupada pelos pais do seu cônjuge, mas, conforme afirmou J.A., *ninguém é dono e ninguém vende*. Isso significa que não há concepção de terra como bem material disponível ao mercado para ser apropriado individualmente, mas, sim, terra de uso dos herdeiros, enquanto um bem indisponível à mercantilização. Deste modo, os que ocupam uma área de

⁹¹ A filiação, conforme escreve Augé (1975 : 19 e 21), é o princípio de constituição e de organização interna de cada grupo de parentesco, sendo ela, também, o princípio que governa a transmissão do parentesco entre dois indivíduos, quando um descende do outro (laço de filiação direta) ou quando um e outro descendem – ou afirmam descender – de um mesmo ascendente (filiação comum).

cultivo e nela residem *mandam lá*, mas isso não significa que sejam proprietários individuais dela, pois as tomadas de decisões sobre o uso e destino da área dependem da aceitação dos demais herdeiros.

As terras em que vivem os herdeiros do Benvindo são insuficientes à permanência de todos os herdeiros nelas. Em decorrência dessa falta de terra e de condições de sobrevivência, uma estratégia adotada tem sido a migração em busca de trabalho, liberando, assim, o espaço para quem fica. Situações de migrações por falta de terra, como a que ocorre em Retiro, foram identificadas em Casca por Leite (2004), nos Caetanos por Ratts (2000), em Maria Rosa e Pilões por Brasileiro e Oliveira Júnior (1997) e no Curiaú por Acevedo (1997).

Diante da falta de terra e de condições para que todos permaneçam em Retiro, alguns herdeiros têm adotado estratégias entre si de estabelecerem empréstimos e/ou negociações informais de casas disponíveis, que, pelas regras internas, pertencem àquelas famílias que se constituíram por casamentos internos e que, por isso, os cônjuges adquiriram, como afirmam, *duplo direito* de uso da terra e de moradia. O *duplo direito* surge quando os dois cônjuges são de dentro, isto é, quando for caso de casamentos endogâmicos ao grupo de parentesco de *Os Benvindos*. Neste caso, a família assim constituída, segundo dizem, tem direito a fixar residência ou fazer roçados tanto nas proximidades da casa dos pais quanto na dos sogros. Entretanto, conforme constatei, há maior preferência pela residência no espaço do cônjuge do sexo masculino. Há casos onde os cônjuges optaram em ficar morando próximo à casa dos pais de um deles, mas mantêm uma casa vazia nas proximidades da casa dos pais do outro e afirmam que ali também eles têm direitos a cultivar roçados.

O significado dessa prática de uso cruzado do território (morar num lugar e cultivar no outro) parece ser o de manter sua indivisibilidade. Verifica-se, portanto, que há um duplo entrecruzamento: o das alianças matrimoniais que unem os descendentes dos filhos do Benvindo e o da interseção do espaço por grupos domésticos que pertencem simultaneamente a mais de uma linha de descendência.

Nos casos de *duplo direito*, existem herdeiros que emprestam ou vendem as casas que estão vazias a outros recém casados e que não estão em condições de construir, mas essa negociação só é aceita com outros herdeiros.

Nós não temos o direito de vender. Tanto que a gente só pode, por exemplo, se eu tenho essa casa aqui e construo outra, eu quero sair daqui, então eu não tenho o direito de

vender ela pra uma pessoa de fora. Eu posso vender pra um parente meu, bem próximo. No caso, o meu irmão vendeu pro Elias, que era sobrinho, e 'tava aqui ó, encostadinho (herdeira O).

Mesmo que o pretendo comprador de uma dessas casas seja um herdeiro, o vendedor deverá consultar seus pais e irmãos para saber se eles concordam que o referido herdeiro passe a ocupar um espaço que, pelos princípios da residência, está destinado aos membros daquele núcleo familiar. Neste caso, *o direito de morar*, isto é, a casa, pode até ser negociada, mas com outro herdeiro, e mesmo assim com o consentimento de outros membros da família, como pais e irmãos. A negociação com pessoas que não fazem parte da associação dos herdeiros é uma possibilidade que está completamente descartada pela comunidade.

Em Retiro, afirma-se que Jorge era o *orientador da família* de *Os Benvidos* e sob a sua autoridade, até o final da década de 1980, era garantida a reprodução dos padrões de residência e de formação dos roçados dos núcleos familiares em seus respectivos espaços. Ele costumava ser consultado nas situações em que os filhos pretendiam morar distantes das casas de seus pais. Entretanto, certa vez, um de seus sobrinhos recém casado – Miguel Pereira dos Anjos - desafiou a sua autoridade para se estabelecer em uma área nas proximidades da denominada *Cachoeira da Corrente*. Miguel, segundo seus filhos e sobrinhos, caso não tivesse desafiado o padrão de residência do grupo, deveria continuar residindo do outro lado do rio, mais próximo à denominada *Cachoeira do Retiro*, onde permaneceram os demais descendentes de Joaquim. Essa exceção à regra, ao que relatam, foi realizada em um contexto em que Jorge pretendia vender essa área de uso para cultivo a um fazendeiro vizinho. A construção da casa pelo seu sobrinho impediu a transação e, neste caso, essa exceção parece não só confirmar a regra como também indicar os limites para a autoridade exercida pelos chefes de família na responsabilidade pelo bem comum. Neste caso, como verificou Soares (1981), a apropriação comunal serve para controlar o “chefe”, sujeitando-o à proibição de qualquer apropriação individualizada das terras.

Após a morte de Jorge e com a criação da Associação, quando os cônjuges recém casados necessitam usar áreas disponíveis para moradias ou roçados, que estejam distantes das casas de seus pais, os diretores da Associação se reúnem e fazem a intermediação entre a opinião das pessoas mais velhas e a solicitação dos novos cônjuges, para decidirem se as áreas solicitadas devem ou não ser usadas.

As casas vão sendo transmitidas de pais para filhos, cabendo aos filhos(as), geralmente os(as) mais novos(as), ficarem morando com o pai ou a mãe quando esses ficam velhos ou viúvos e tornando-se os herdeiros da casa dos pais quando esses falecem. Por exemplo, Jorge Benvindo, filho mais novo de Benvindo, ficou com a casa que pertencia ao seu pai e depois reergueu outra no mesmo local, onde, atualmente, está sua viúva e seu filho mais novo. O filho caçula de Miguel e Maria Zélia (ambos falecidos) continua morando na casa que lhes pertencia. O filho mais novo de Etelvina (viúva) e sua família moram na mesma casa com a sua mãe. Além desses casos, existem vários outros que podem ser observados.

À medida que um herdeiro desvia-se dos princípios reguladores do uso da terra e se propõe a explorar uma extensão cada vez maior das áreas que estão em pousio, ele introduz conflitos internos. Esse foi o caso de um homem de fora que se tornou herdeiro pelo casamento com uma bisneta de Benvindo, que passou a usar uma parcela de terra cada vez maior para o cultivo da mandioca. O conjunto do grupo reagiu alegando que ele pretendia obter lucros além do necessário para viver, *querendo virar fazendeiro* usando as terras dos demais herdeiros. Isto ocorreu porque o referido homem instalou um *quitungo*⁹² todo movido à água que, em relação aos *quitungos* manuais, fabricava grande quantidade de farinha por semana e por isso, passou a usar áreas de cultivos cada vez maiores. Os demais herdeiros ficaram preocupados com as intenções desse herdeiro em relação às suas terras, pois nelas ele passou, também, a fazer cercas e a criar gado, o que não faz parte dos costumes do grupo, levando-se em conta o cálculo do tamanho da terra relacionado ao número de membros das unidades familiares que se encontram em Retiro. Uma terra limitada como a deles não comporta tal procedimento. Eles queixavam-se com o pai da herdeira casada com ele, que ele iria perder o controle sobre o seu genro e este iria arrumar problemas para ele se continuasse fazendo cercas nas *terras em comum* dos herdeiros. Alegavam que ele estava querendo ter mais direito do que os outros. Com esses conflitos e por não se adaptar às regras de uso da terra convencionadas socialmente pelo grupo, o referido homem parou de usá-las e foi trabalhar em uma *fazenda* vizinha dali como encarregado dos demais trabalhadores, porém continua morando no mesmo local.

Os membros do grupo consideram que o casamento de homens de dentro com mulheres de fora introduz menos problemas para os princípios reguladores do uso da terra do que quando

⁹² *Quitungos*, conforme será explicado no próximo capítulo, são os barracões onde se encontram todos os equipamentos e instrumentos para a fabricação da farinha.

uma mulher de dentro casa com um homem de fora e esse vai viver em Retiro. Isso ocorre porque os homens de fora estão menos propensos a fazer o deslocamento para as concepções do uso da terra em Retiro. No local existiu um caso de um homem da cidade que os moradores aprontam para ilustrar esse problema. Ele passou a trabalhar em uma fazenda que faz limites com o território dos herdeiros do Benvindo e que, ao mesmo tempo, se envolveu com duas jovens de Retiro e teve dois filhos com cada uma delas. Depois que teve um filho com uma das jovens, ele passou a morar em Retiro, na casa dos pais dela. Passado cerca de dois meses, ele a abandonou e passou a residir nas proximidades da casa dos pais de uma segunda jovem, que também já estava grávida de um filho dele e com a qual teve dois filhos. Posteriormente, ele abandonou esta segunda com os filhos e voltou a viver com a primeira, tendo mais um filho com ela. Nessas idas e vindas, entre uma unidade familiar e outra, os problemas passaram a surgir com a comunidade, visto que esse homem *passou a querer tomar conta de tudo e nós que estamos aqui por direito, já não 'tava tendo mais direito*, isto é, passou a ocupar as áreas sobre as quais vários herdeiros haviam adquirido direito e que estavam em *pousio*. Por ser considerado *valentão*, os demais herdeiros temiam enfrentá-lo e dizer que, segundo os princípios internos que regulamentam o uso da terra, ele estava errado. Entretanto, sua *valentia* teve fim, pois ameaçou tirar a vida de um trabalhador da fazenda onde antes trabalhava e foi assassinado pelo trabalhador ameaçado. Os de Retiro afirmam que se sentiram livres de um problema a mais, pois, além de não respeitar os princípios reguladores do uso da terra, o referido *intruso* ainda levava drogas para lá, o que era considerado uma influência negativa para os jovens da comunidade.

Os herdeiros de dentro entendem que o cônjuge de fora, que se torna herdeiro do Benvindo pelo casamento, caso seu casamento se acabe tem direito a permanecer em Retiro, mas não têm o direito de levar nova (o) parceira (o) de fora para viver no local. Para permanecer ali com uma nova (o) parceira (o) ele (a) deverá contrair matrimônio com outra (o) herdeira (o); caso contrário, criará uma super população em Retiro.

Se ele quiser uma outra família com uma mulher de fora, ele tem que saber que vai ter que viver lá fora. Eu acho que o pessoal daqui não tem o dever de aceitar. Ele só, tudo bem. É o que eu falo com o meu marido. Se a gente se separar, ele pode terminar a vida dele em um cantinho aqui. Se os filhos aceitarem, fazer um cantinho que ele viva independente, mas trazer uma outra família, não. Eu acho que de fora não tem condições. A não ser que ele viva com uma pessoa que seja daqui, também. De outra forma, não tem como, porque a população aqui já está grande e nós já temos todos aqueles que estão fora, que tem o dobro daqui lá. Você imagina se todos eles resolverem, na velhice,

fazerem um cantinho aqui pra terminar a vida deles, como está o tio Arcendino lá? Ninguém vai ter como evitar, porque o cantinho de um desses mais velhos, como tio Arcendino está lá, ninguém pode dizer nada, tem que aceitar. Mas, criar uma família, como nos casos de separação, aí já é diferente. Aí já não pode, porque vai gerar gente de outra família de fora (herdeira B).

Por isso, entendem que o casamento entre parentes proporciona menos problemas, caso venha ocorrer separações, visto que ambos os cônjuges já eram herdeiros. Nessa perspectiva, a rede social tecida pelas alianças matrimoniais traduz as relações políticas entre as famílias e dessas com outras famílias externas com as quais estabelecem essas alianças.

3.3 – RELAÇÕES DE COMPADRIO: COMPADRE E COMADRE COMO SE FOSSEM PAI E MÃE

- Por que o senhor escolheu os parentes pra ser os padrinhos dos filhos?

Porque tem muita gente, bem de vida, que pensa que quando uma pessoa pobre pede a ele pra ser padrinho dum filho, pensa que tá querendo que dê alguma coisa pro afilhado, né? Mas é engano, eu mesmo nunca pensei nisso, não. Aí nós preferimos ficar só com os parentes, porque tá tudo pertinho um do outro. Só tem parente mesmo, primo, irmão, por aí assim (herdeiro NO).

Primeiro é o amor de tia e, segundo, o de madrinha. Porque, pelo o amor, o carinho e a paciência, ela é que cuidou. Porque ela é que dava banho. Ela tinha muito jeito e carinho. Então, ali era como se fosse eu. Não era a madrinha, nem a tia que estava ali dando, era como se fosse eu mesma. E assim é até hoje. E a Maria é assim, ela trata os meus filhos como se fosse os filhos dela. Ajudou a educar, porque ela sempre esteve comigo, morou perto de mim e ela é madrinha dos dois. Mas ela, também, gosta e tem carinho, nossa! É uma pessoa que eu posso confiar. Vamos supor: se eu tivesse morrido, eu tinha certeza que eles teriam uma boa educação, uma boa orientação, porque meus irmãos iam cuidar como se fossem os filhos deles (herdeira X).

Muitas famílias em Retiro, que se declaram católicas, têm se constituído sem o reconhecimento ritual do *sacramento do matrimônio* da Igreja Católica, mas com o reconhecimento da comunidade dos parentes. Quando eram crianças, seus pais e padrinhos fizeram *promessas* em rituais do *sacramento do batismo* que eles seriam catequizados na fé e nas doutrinas católicas. Nestes casos, os ciclos que se iniciaram com os rituais sacramentais do batismo se completariam se os filhos/afilhados, agora constituindo famílias, se submetessem aos rituais sacramentais do matrimônio católico. Entretanto, como isso não tem acontecido, os setores de catequização da Igreja Católica, na Paróquia de Santa Leopoldina, recusam a realizar o

batismo que os pais pedem para seus filhos, sem que eles aceitem o *sacramento do matrimônio* e sem que passem por um curso preparatório para o batismo.

Como por trás das regras se encontram flexibilidades, cerca de 80% dos casais batizam seus filhos em um ritual coletivo que ocorre uma vez ao ano, no dia de São Sebastião (20 de janeiro), quando um Padre que não pertence à mencionada Paróquia, atua extra-oficialmente, celebrando missa em uma fazenda nas proximidades de Retiro. Ali, para que os filhos sejam batizados, não se exige que os pais e os padrinhos tenham aceitado o sacramento do matrimônio ou que tenham passado por um curso preparatório. O Padre que celebrou a missa em janeiro de 2003 se recusou a realizar os batizados, afirmando que ele agia segundo as regras oficiais da Igreja; enquanto o que celebrou a de 2004 (o mesmo que havia celebrado e realizado os batismos em missas anteriores), conforme pude acompanhar, batizou nove crianças só de Retiro.

Por meio dos cursos preparatórios para o batismo e dos rituais estabelecem-se, no plano da ficção, laços de parentesco. Os padrinhos e as madrinhas são considerados como se fossem *segundos pais* co-responsáveis, que testemunham e se comprometem, que aquela criança será catequizada na fé católica. Percebo que a associação entre parentesco e compadrio ocorre, também, por meio de categorias sócio-lingüísticas, como *compadre* e *comadre* que significam ser pai com o pai e ser mãe com a mãe. Neste sentido, os padrinhos, enquanto pais rituais, compartilham com os pais reais as *responsabilidades* na educação moral e religiosa dos filhos/afilhados para transformá-los em “filhos” (membros) da Igreja Católica. As catequizações estão repletas do idioma e da ideologia do parentesco, pois nelas se ensina que o catecúmeno e Jesus Cristo são “filhos de Deus”, mas que Jesus e o “Pai” são uma só pessoa. Ensina-se, ainda, que “a Igreja é a esposa de Cristo”. Neste sentido, os cristãos católicos foram doutrinados como “filhos da Igreja” que, enquanto “mãe”, tem o “dever” designado pelo seu “esposo” e “sogro”, ao mesmo tempo, de “fornecer-lhes o alimento espiritual”, bem como de ensinar-lhes que eles têm o “dever” recíproco da “obediência” e da manutenção material da “mãe Igreja”, assim como deve ocorrer com a mãe real.

Embora tenham seus efeitos sociais, nem sempre doutrinações e promessas rituais são reproduzidas tais como imaginadas, visto que nem todos os pais e padrinhos conduzem seus filhos e afilhados ao “sacramento do matrimônio”, como prescreve o ciclo da doutrina Católica. Essas doutrinas constituem modelos ideais das relações de parentesco para nortear, de forma homogênea, a ação de pais e padrinhos na orientação dos filhos e afilhados, para que constituam

famílias, segundo o “sacramento do matrimônio”. Na realidade social cotidiana de Retiro, o modelo passa por transformações e adaptações às relações sociais de parentesco, onde os padrinhos e os pais são parentes de fato. Muitos deles constituem famílias cujos cônjuges são considerados parentes entre si, resultando disso que, se o compadrio é também um parentesco espiritual, em Retiro ele se entrelaça com o parentesco social.

Para além da preocupação com a doutrina católica, embora esta aconteça ao modo do grupo, os pais recrutam padrinhos pensando, também, em alguém que possa colaborar na formação física, moral e espiritual dos filhos, caso estes, na *falta* (doença e morte) dos pais, venham necessitar.

Se eu ou o pai adoecesse, os padrim toma conta, ajudam a mantê eis (os filhos e afilhados). Fartô o pai ou a mãe, o padrim toma conta dos afiados. No meu pensá é assim (herdeira Z).

Padrinho é padrinho, madrinha é madrinha e já sabe, se o pai mais a mãe morrer, o menino é deles. Eles têm que tomar conta. Se o afilhado também estando grande já um rapaz ele for imaginar que tem uma madrinha e tem um padrinho, o pai morreu, a mãe morreu, vai lá pra beira da madrinha, fica lá, é a mesma coisa do pai, respeitar ele. Tudo o que o padrinho disser é isso mesmo, e a madrinha a mesma coisa. Se o padrinho teve a sorte de ter algum meio (algum bem) e ele não tem filho, o afilhado não tá lá? Toma conta! Tudo o que ele tiver é do afilhado. Não tem nada de ninguém dizer: ‘é meu!’ Não é, não! É do afilhado (herdeiro C).

De acordo com o fragmento da entrevista acima, existe uma relação de reciprocidade nos *deveres* dos padrinhos e dos afilhados, principalmente quando envolvem situações de doença e morte, visto que, da mesma forma que os primeiros têm o *dever* de assumir seus afilhados como se fossem seus filhos, os afilhados *devem* respeitá-los e tê-los em *consideração* como se fossem seus *primeiros pais*.⁹³ As pessoas mais velhas entendem que atualmente diminuiu o *respeito e a cortesia* dos afilhados para com seus padrinhos, visto que eles pararam de pedir a bênção aos padrinhos. Entretanto, os mais jovens entendem que esta é uma relação que está além de *obrigações e deveres*, pois, segundo dizem, o fundamental é a demonstração do *sentimento de amor e de carinho* do padrinho para com o afilhado e o recíproco, também, é recomendável. *Se transmitir o amor, também, retribuir* (herdeira Y). Existem relações de reciprocidade também

⁹³ Hartung (2000), ao analisar o caso da comunidade do Sutil, descreve que o afilhado sente-se na obrigação e dever de cuidar dos padrinhos caso eles estejam doentes. Da mesma forma, existem obrigações dos padrinhos em relação aos afilhados no que se refere à educação (religiosa e dos costumes) e a criação dos afilhados (cf. p. 382 e 383).

entre os compadres, onde os pais *dão* o filho como afilhado, que, por sua vez, é *recebido* pelos padrinhos. Estes, além da obrigação de receberem o afilhado, na verdade, aceitaram um outro *dever* que é o de *acompanhar a vida do dia-a-dia do afilhado* e participar *ajudando*, efetivamente, tanto nas *necessidades materiais diárias* quanto nas educacionais. Em outros casos, *dá* o filho como afilhado já é uma espécie de retribuição aos auxílios prestados pelos padrinhos e madrinhas. Pode ser, também, uma retribuição aos *carinhos* demonstrados pelos futuros padrinhos e madrinhas (na maioria das vezes tios e tias) ao recém nascido. Ocorre, ainda, de ser uma retribuição a uma grande amizade, demonstrando, com esse gesto, o quanto os pais da criança gostam daquelas pessoas que a partir de então se tornam seus compadres ou suas comadres. Esse gesto procura estreitar e solidificar os laços sociais entre as duas famílias: a dos pais e a dos padrinhos.

O herdeiro C, autor do relato acima, afilhado de Vitória (filha mais velha do Benvindo, falecida em 1960), afirma que dela herdou uma bezerra.⁹⁴ Relata-se que ela nunca casou e nem teve filhos, mas desempenhava o papel de *segunda mãe* para diversos de seus sobrinhos, dos quais era madrinha⁹⁵, configurando-se, assim, no afilhado como um substituto do herdeiro e do filho inexistente (WOORTMANN, 1995). Quando dos falecimentos de sua irmã Vicência e de seu cunhado Osvaldo Ferreira, que deixaram os filhos ainda criança, ela foi quem assumiu as *responsabilidades* pela manutenção e educação dos mesmos. Papel semelhante ela assumiu com os filhos do primeiro casamento de Jorge Benvindo, quando este, em função da morte da primeira esposa, ficou viúvo.

Existem casos em que o padrinho escolhe um dos afilhados para transmitir o conhecimento sobre a arte do benzimento e da cura. Esse foi o caso do curandeiro e rezador Beriba (falecido da primeira para a segunda fase da pesquisa), que aprendeu com seu padrinho Marcelino Miguel e dele se tornou o sucessor no ofício do benzimento e da cura entre os Benvindos. Diferentemente do caso analisado por Woortmann (1995), onde este era um ofício

⁹⁴ Existe muito pouca notícia da criação de gado bovino em Retiro, principalmente porque a extensão territorial e a densidade populacional não comportam a criação desses animais. Depois da referência do Herdeiro C, de que sua madrinha Vitória tinha gado, somente na década de 1980 é que um morador incorporado ao grupo pelo casamento tentou criar gado em Retiro, mas, por pressão do grupo, que lhe acusava de estar querendo se tornar *fazendeiro* na terras dos herdeiros, devido a sua ocupação de áreas cada vez mais extensa, o mesmo abandonou essa pretensão.

⁹⁵ Além do que já havia sido relatado por seus sobrinhos e afilhados Antônio Pereira e Joventina, encontrei o registro do batismo de Antônio, onde consta Vitória sendo sua madrinha (Secretaria da Paróquia de Santa Leopoldina - Livro de Batismo nº V, página 217, de 1927).

desempenhado e transmitido de madrinhas para afilhadas, em Retiro, ele é desempenhado e transmitido também entre os homens, isto é, do padrinho para o afilhado.

Entre os antepassados dos de Retiro, pode-se observar casos em que antes das famílias estabelecerem arranjos matrimoniais para os filhos, elas já haviam firmado alianças por meio do compadrio. Deste modo, em 29 de outubro de 1905, o casal Antônio dos Anjos (filho do Benvindo) e Francisca Borges *deu* sua filha Marieta como afilhada ao casal Aristeu João do Sacramento e Etelvina Pinto da Conceição.⁹⁶ Posteriormente, em 22 de abril de 1921, Maria Donina e Afonso Aristeu, respectivamente filhos dos referidos casais, estreitaram as alianças entre as duas famílias por meio da união conjugal.⁹⁷

Se os *primeiros pais* não têm condições econômicas, sociais e psicológicas para assumirem os seus papéis, os padrinhos são socialmente cobrados a assumirem seus *deveres*. Por isto, entendem que eles devem ser *escolhidos* entre os familiares dos cônjuges (tios e avós dos afilhados) e os membros da comunidade dos parentes (primos e tios em vários graus do afilhado), porque são *testemunhas*, isto é, são pessoas que presenciam e acompanham a vida diária do afilhado e são co-responsáveis no seu processo educativo. Assim, verifiquei casos de netos e sobrinhos, que são também afilhados, morando na casa de seus avós ou tios (as), bem como, madrinhas e tias indo à escola para realizar matrículas e acompanhar o desempenho dos afilhados e sobrinhos. Uma situação etnográfica de relações de compadrio, onde se encontram algumas semelhanças a esta de Retiro, foi descrita por Hartung (2000) sobre a comunidade negra do Sutil. Nela, como em Retiro, os padrinhos são parentes (consangüíneos ou afins) de seus afilhados.

“No Sutil, o compadrio raramente cria vínculos novos entre quem dele participa, pois poucos são aqueles que, antes de se tornarem compadres ou comadres, já não se ligavam através de outros laços de parentesco, consangüíneo ou de afinidade. Os mais comuns consistem na coexistência entre relações de compadrio e as de parentesco que antecediam as primeiras. (...) Pode-se dizer, apenas, que algumas obrigações, previstas no compadrio, se somam às esperadas para as relações de parentesco” (HARTUNG, 2000: 385-386).

Uma das moradoras de Retiro relata que, quando ficou grávida de sua primeira filha, ela ainda estava solteira e o pai da criança, que era de fora de Retiro, estava desempregado. Uma de suas irmãs, que se prontificou a ser a madrinha da criança, a manteve completamente até os cinco

⁹⁶ Secretaria da Paróquia de Santa Leopoldina, livro de batismo de 1905, folha 157.

⁹⁷ CRCT-VBM, livro de casamentos nº 03, folha 162.

anos de idade. *Até essa idade eu não tinha comprado nada, nunca tinha dado nada pra ela, porque a minha irmã dava tudo, desde que ela nasceu* (herdeira O). Segundo ela, tanto a madrinha quanto o padrinho (primo da afilhada) ainda continuam ajudando-a. *Somente uma irmã, diz a mãe da afilhada, pode fazer o que a madrinha dela fez e continua fazendo por ela.* Essa madrinha e tia materna é quem sempre se responsabilizou pela matrícula escolar e pelas consultas médicas da afilhada. Quando do nascimento do segundo filho dessa mesma mãe, ela morava na casa de uma outra irmã sua, na cidade. Como forma de retribuição, ela diz que *deu* o filho como afilhado ao seu cunhado e a uma cunhada que tirava os sábados para lhe ajudar. *Aí, eu fui e falei: 'não tem ninguém melhor do que eles para me ajudar, além do que eles já ajudam. Então, melhor do que eles não têm'.* *Aí, eu tomei eles como compadre e comadre* (herdeira O).

Esse recrutamento dos compadres entre os familiares é um aprendizado herdado das experiências dos seus antepassados, que ensinaram que deviam pensar na segurança dos filhos e afilhados, caso eles viessem a necessitar.

*Eu digo o que o papai sempre dizia, que em falta de um pai um padrinho era um pai. Então eu peguei meus irmãos que era bem melhor, que já tinha mais entendimento, mais conhecimento, pra poder, no caso, na hora da necessidade me dá um apoio, me dá uma mão, me dá uma força. São meus irmãos que já são meus próprios compadres, que são os padrinhos das minhas filhas. Na hora da necessidade eu tenho uma mão pra me ajudar, que são meus próprios parentes, os meus irmãos que são meus compadres. Quer dizer, são uns padrinhos que eu tenho confiança. *Aí já é mais fácil. Se eu pegasse uma pessoa diferente, que eu não conhecia, na hora da necessidade, eu não ia poder chamar. Já os irmãos, não. Estão tudo pertinho de mim. Eu precisei, eu vou lá e chamo na hora. Eu não posso confiar numa pessoa diferente, que, às vezes, está bem longe e eu não sei nem onde está, né? Não vão tão longe, igual os padrinhos das minhas sobrinhas mesmo, desde quando batizou até hoje não conhece os padrinhos. Então, num caso assim é mais difícil, né?** (herdeira F).

Então papai e mamãe sempre nos ensinaram que padrinho tem que ser alguém bem mais próximo da família. A minha madrinha, por exemplo, é a irmã caçula do meu pai. E o meu padrinho de batismo é o irmão da minha mãe. Assim, eu segui o mesmo ritmo. Quem dera eu tivesse vários irmãos para que todos os filhos fossem batizados por eles. Com isso, eu acho que a gente entrelaça cada vez mais a família. Não só eu, como todos da comunidade faz a mesma coisa. As famílias foram se entrelaçando como os laços familiares de compadre e comadre (herdeira E).

Os compadres das herdeiras F e E, que são seus próprios irmãos, no caso de F, assumiram as responsabilidades de pais de suas duas sobrinhas e afilhadas, principalmente porque a mãe ficou viúva quando elas ainda eram crianças e, no caso de E, os padrinhos e tios assumiram essas

responsabilidades porque o pai divorciou-se da esposa quando os cinco filhos ainda eram crianças e foi embora de Retiro. Como na observação feita por Hartung (2000) em relação ao Sutil, quando os tios são convidados a serem padrinhos dos sobrinhos é para confirmar um lugar preexistente na relação tio-sobrinho, que seria ao irmão da mãe ocupar o lugar de pai do filho da irmã (cf. p. 384).

Convidar pessoas da família para serem padrinhos e madrinhas de seus filhos é, também, uma escolha facilitada pela convivência no mesmo espaço e pelas relações de conhecimento e de comunicação que consideram necessárias entre os padrinhos e os afilhados.

Existem casos em que os/as tios/as padrinhos/madrinhas, quando as mães das crianças saem para trabalhar, assumem os cuidados com os afilhados, como dar banhos, trocar fraldas e vestimentas e preparar a alimentação.

Agora na apanhação do café, que ela (a mãe) sai pra trabalhar, a madrinha deles toma conta deles e leva pra creche. Quando precisa, ela leva pra casa dela. Quando a mãe vem do cafezal, pega eles na casa da madrinha. Quando é de noite, dá banho, dá tudo (herdeira CB).

Os que estabeleceram relações de compadrio com seus irmãos, afirmam que o fato de os tios terem o *mesmo sangue* que os sobrinhos já é um motivo para escolhê-los como padrinhos. Elegem a consangüinidade como símbolo propiciador, *em dobro*, do *sentimento de amor e de carinho* daqueles que são, ao mesmo tempo, tios e padrinhos, para *cuidar e ajudar* aos seus sobrinhos e afilhados. Afirmam que os irmãos dos cônjuges já têm, por ser parente, certas *obrigações* em relação aos seus sobrinhos e essa se torna maior, à medida que são convidados a serem padrinhos dos mesmos.

Em Retiro, *dá o filho como afilhado* para alguém, além de possibilitar o *entrelaçamento* dos vínculos de parentesco, é uma forma de selar afinidades sociais e políticas ente as famílias dos padrinhos e dos afilhados, que são parentes ou que, a partir de então, passam a ser *consideradas* como se fossem. Tornar-se compadres e comadres é, também, conseqüência de relações de entendimento, de confiabilidade e de considerações preexistentes, a ponto de afirmarem que *compadre e irmão é a mesma coisa*. Por isso, *convidam*, também, para serem seus compadres aqueles que *são considerados praticamente seus irmãos*, embora não sejam seus consangüíneos. Trata-se, assim, da noção de parentesco fictício, tal como se verifica em Leach (1996). *Convidar alguém para ser compadre* é uma forma de incluí-lo nas *obrigações* sociais

próprias das relações de parentesco. Os *compadres*, como *novos irmãos*, na verdade, recebem convites para *compartilhar as responsabilidades e deveres* de provedores e de educadores dos afilhados. Deste modo, *ser convidado para compadre* é ser convidado, também, a se tornar aliado e a *compartilhar* no trabalho, no lazer e na prestação de solidariedade em momentos de dificuldades financeiras e outros provenientes de doenças e mortes.

Os moradores que convidaram seus *compadres* cujos graus de parentesco estavam mais distantes de sua unidade familiar, entendem que tomar essas pessoas como *compadres* ou *comadres* é uma forma de aproximá-las de sua família e, juntos, somarem forças para, a partir de suas perspectivas, *tornar a comunidade mais unida*. Deste modo, partindo da visão desse segmento de moradores, os pactos das *obrigações* entre irmãos, sejam eles sociais, econômicos ou políticos, já estariam estabelecidos por suas afinidades enquanto familiares. O *compadrio* seria uma forma de incluir nos pactos das referidas *obrigações* àquelas pessoas que consideram *certas* para estarem neles e merecerem sua *confiança, como se fossem* seus consangüíneos.

Tendo por base o vínculo político já existente, há herdeiros que ao proporem o estabelecimento da aliança de *compadrio* levam em consideração o *companheirismo* na participação sindical, como ocorreu entre dois moradores de Retiro, que em meados da década de 1980 participavam juntos nos encontros de formação promovidos pelo Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Santa Leopoldina. Essa cumplicidade no engajamento político das questões sindicais teria motivado a aliança de *compadrio*.

O *compadrio* em Retiro é uma forma de coletivização em família das responsabilidades na criação e educação dos filhos e afilhados. Seu significado remete a características que estabelecem coesão e alianças entre determinados segmentos internos, através da *intimidade, amizade, companheirismo e confiança* nas relações sociais de parentesco. A escolha de determinados membros da comunidade dos parentes para serem *compadres* revela que as referidas características se aplicam mais a alguns do que a outros. Tais características são tomadas como critérios a serem considerados para *dar um filho* para alguém *batizar*, como se vê a seguir: 1) pessoas que inspiram *seriedade* para *arcar com os compromissos e responsabilidades assumidas* e para cumprir os *deveres* lhes atribuídos, que é participar na educação e na orientação dos afilhados; 2) ter *pontos de vista semelhantes* aos dos pais sobre a educação das crianças; 3) *participar* das atividades da comunidade (igreja); 4) *intimidade e amizade* entre as famílias dos *compadres*, que se visitam entre si, para dialogar e trocar gentilezas e prestatividades, de modo

que dar um filho como afilhado é uma dádiva a quem muito se *gosta*; 5) *honestidade* para servir de exemplo ao afilhado; 6) proximidade dupla: de parentesco e de vizinhança, para participar da vida do afilhado; 7) demonstração de *carinho* para com crianças e, quando forem casados, com seus próprios filhos, de modo que todo *bom padrinho* e *boa madrinha* devem ser, antes, *bom pai* e *boa mãe*; 8) *bom procedimento*, porque não se deve tomar um padrinho ou uma madrinha que não ofereça *boa orientação* ao afilhado; 9) *confiança* na pessoa que faça parte do ciclo de *amizade* dos pais e que compartilhará com eles as orientações dos filhos.

Por meio das relações de compadrio consolidam-se relações de *respeito* e de *confiabilidade* preexistentes entre os que estabelecem esse pacto. Neste pacto, os padrinhos são convidados a participar na construção da educação dos afilhados e dos princípios reguladores do uso da terra. Deste modo, o compadrio é uma aliança estabelecida no processo de construção do território.

4. RELAÇÕES DE TRABALHO E ATIVIDADES PRODUTIVAS COMO TRADIÇÃO

Foto 14: A arte de torrar a farinha



Foto 15: Venda de peças artesanais às visitantes



O meu avô, pai de mamãe, fazia rapadura de cana. É uma coisa que é útil na comunidade, se tratando da nossa comunidade quilombola, são coisas da nossa tradição (herdeira R).

Da cana se fazia o *mel* que, por sua vez, era utilizado para adoçar o café e se juntar à farinha feita da mandioca resultando em um de seus pratos típicos. Entretanto, o cultivo da cana quase foi extinto e apenas dois moradores têm *engenhocas* manuais, de onde se extrai o caldo da cana.

Muitas das atividades produtivas que eram desempenhadas pelos antepassados e pelos mais velhos de Retiro, nos processos de mobilizações recentes na luta pelo direito à terra e pelo seu reconhecimento como comunidade de quilombo, têm sido apresentadas nos discursos das lideranças como *coisas da nossa tradição*. Conclamam a juventude a *seguir* e a *resgatar as tradições*, visto que elas estariam sendo *deixadas de lado e se acabando*. Entre as coisas que consideram suas tradições estão as práticas produtivas como várias peças tecidas e talhadas artesanalmente (que serão descritas a seguir), o cultivo da mandioca, a fabricação da farinha e componentes de seus hábitos alimentares como a rapadura de cana e o café adoçado com caldo de cana (considerado mais saudável que o adoçado com açúcar). Os de Retiro invocam e se apropriam, por meio da memória, de normas de comportamento, conjunto de valores, costumes, símbolos e práticas rituais e organizacionais herdadas dos antepassados como sendo parte de suas tradições. Essas tradições são invocadas e acionadas como fundamentos da identidade étnica e também para legitimar as ações e construir a coesão política interna. Ao analisar o emprego da noção de tradição nos discursos dos moradores de Retiro, verifico que ela se constitui em um pano de fundo na construção da identidade étnica.

4.1 – RELAÇÕES DE TRABALHO E AMBIGÜIDADES

Os Benvindos afirmam que têm um *ritmo* próprio de trabalho, que se refere à autonomia em modos de trabalhar e produzir na própria terra, sem o controle de patrões. Esse *ritmo de trabalho* é apresentado por meio de suas histórias de vida, segundo os quais tanto homens quanto mulheres foram socializados e iniciados no trabalho com cerca de oito anos de idade, quando realizavam atividades domésticas e nas lavouras dos arredores de casa. Nas roças realizavam

trabalhos como na plantação de milho, de feijão e de mandioca, da mesma forma que ajudavam na fabricação da farinha.

Na história de formação do grupo, verifica-se que à medida que foi crescendo o número de seus integrantes, sua área de terra se tornou *cansada e fraca* – porque o sistema de preparo do solo era roçar, queimar e plantar - e insuficiente para que todos sobrevivessem de sua produção. Nisso, verifica-se que seus integrantes passaram a trabalhar cada vez mais fora de sua terra, dispondo de três formas de venda de sua força de trabalho: *venda de dias*, *contratos de trabalho* e trabalho assalariado.

4.1.1 - A venda de dias

Trata-se da venda da força de trabalho para proprietários de terras vizinhos, cuja forma de pagamento é pela diária. Segundo o que relatam os mais velhos, a *venda de dias* se iniciou porque, após o plantio da mandioca, eles aguardavam entre doze e dezoito meses para que ela ficasse pronta para a fabricação da farinha e, enquanto isso, a venda da mão-de-obra, através da diária, se tornava o meio de sobrevivência até reiniciarem a produção da farinha.

Essa forma de venda da mão-de-obra, desde então, tem possibilitado a obtenção de dinheiro imediato para realizarem as compras nos finais de semana para manterem a família. Esse tipo de relação de trabalho, ao que relatam, tem fomentado a dependência de membros do grupo aos grandes proprietários de terra das proximidades, sem que tenham nenhum direito ou garantia trabalhista, tornando-se um empecilho aos investimentos em qualquer outro projeto de sobrevivência autônoma, visto que não sobra nada para investir. No sistema de trabalho pago pela diária, que tem se caracterizado pela informalidade nas relações de trabalho entre contratantes e contratados, a pressão por maior rendimento nos resultados do trabalho tem sido uma exigência, pois os patrões ou seus encarregados acompanham de perto e se dispõem a exigir o máximo da força de trabalho do diarista.

No ano de 2003, os contratantes de trabalho que pagavam menos pela diária de trabalho a compravam por R\$ 12,00 (doze reais), enquanto os que pagavam mais a compravam por R\$ 15,00 (quinze reais). Tendo em vista que os moradores que trabalham pela diária se dedicam a ela, em média, vinte dias por mês, seu rendimento mensal variava entre R\$ 240,00 (duzentos e quarenta - salário mínimo da época) e R\$ 300,00 (trezentos reais).

4.1.2 - *Os contratos de trabalho*

Os *contratos de trabalho* são denominados, também, como *empreitadas* e se referem aos acordos informais firmados entre trabalhadores de Retiro e *fazendeiros*, para que os primeiros rocem uma determinada área de pasto ou executem outro tipo de trabalho por uma certa quantia em dinheiro.

Nos *contratos de trabalho*, embora também se caracterizem por relações informais de trabalho, as negociações com o *fazendeiro* têm ocorrido por meio de um ou dois representantes experientes dos contratados de Retiro. O poder de negociação e de execução dos contratados, representado pelas lideranças, tem se expressado por meio da força-de-trabalho coletiva (os mutirões), visto que em poucos dias podem cumprir sua parte no contrato. Por meio dos *contratos de trabalho*, assim como pelo trabalho em sua própria terra, *Os Benvindos* afirmam que têm construído com autonomia o seu próprio *ritmo de trabalho*.

Afirmam que, no passado, Jorge Benvindo foi o principal líder dos trabalhadores nesses *contratos*, seguido por seus sobrinhos Alfredo e Antônio que coordenavam outros mutirões de trabalho, que chegavam a ser de vinte homens parentes seus. Nesses *contratos*, afirmam que ao líder era confiada a autoridade para negociar os valores dos *contratos* e pedir que aumentassem ou reduzissem seu *ritmo de trabalho*. Quando concluíam o *contrato* com menos tempo de trabalho que o calculado, o lucro era dividido entre os trabalhadores. Nas estações quentes, o cálculo era feito de modo que trabalhar em *ritmo acelerado* por seis horas diárias poderia ser suficiente para concluírem o *contrato de trabalho* no tempo previsto e o maior tempo para o descanso já era considerado uma gratificação. O primeiro líder herdeiro, Jorge Benvindo, por suas habilidades nas negociações das relações de trabalho com os *fazendeiros*, teve o seu nome inscrito na memória daqueles que o definem como *o manobrador dos parentes* ou *o chefe da família*.

Quanto à divisão sócio-sexual do trabalho, as mulheres não se restringem a cuidar da casa e dos filhos, embora essas sejam suas principais atividades. Em sua história de vida, a maioria delas relata que tem acompanhado os homens trabalhando tanto em seus roçados quanto fora deles. Pude verificar isso no período da safra do café de 2003, quando homens e mulheres, adultos e adolescentes, que não tinham empregos fixos fora de sua área, trabalharam para produtores de café *conilon* em propriedades vizinhas, sendo remunerados por *tarefa*, ou seja, de

acordo com a quantidade colhida a cada dia. A cada volume (saco) de oitenta litros o (a) trabalhador (a) recebia o valor de R\$ 3,00 (três reais) e os homens que obtinham maior rendimento colhiam por volta de dez a doze volumes por dia, ficando com uma remuneração diária entre R\$ 30,00 e R\$ 36,00 (trinta e trinta e seis reais), enquanto as mulheres que colhiam mais chegavam entre sete e oito volumes por dia, ficando com uma remuneração diária entre R\$ 21,00 (vinte e um) e R\$ 24,00 (vinte e quatro reais).

Somente quando executam atividades por *tarifa* ou por *contrato* é que as mulheres trabalham para *fazendeiros* vizinhos dentro da turma de parentes, juntamente com seus pais, maridos ou irmãos. Fora do período da safra do café ou de outros *contratos*, além de realizarem os trabalhos domésticos, elas, juntamente com os homens aposentados, se dedicam ao cultivo de pequenas lavouras de mandioca, à produção de farinha, à confecção de produtos artesanais e ao cultivo de pomares e hortas. Com essas atividades, as mulheres dividem com os homens a manutenção das unidades de produção e consumo, constituídas por seus núcleos familiares, ou arcam sozinhas com essa manutenção.

4.1.3 - Emprego formal com carteira assinada

Atualmente, um número muito reduzido de pessoas consegue sobreviver do que a terra produz em Retiro, fazendo com que recorram a empregos fora de sua área. As primeiras fontes de trabalho diarista e de emprego formal com carteira assinada para os moradores são as fazendas. Nelas, verifiquei nove homens trabalhando como diaristas sem carteira assinada e outros dez empregados com carteira assinada. Outras fontes de emprego, que funcionam apenas dentro dos trâmites legais, são a Prefeitura Municipal de Santa Leopoldina e as empreiteiras da CVRD (Companhia Vale do Rio Doce). Dos moradores que são funcionários da Prefeitura, verifiquei dez, sendo nove mulheres e um homem. Das mulheres, seis são auxiliares de serviços gerais e três são professoras alfabetizadoras, que trabalham na creche que existe em Retiro. Vinte homens trabalham em empreiteiras da CVRD, em Aroaba, no município vizinho da Serra, distante 45 minutos, de bicicleta, de Retiro. Outras cinco mulheres estavam trabalhando em empregos domésticos.

QUADRO II

FONTES DE EMPREGO				
Informais sem carteira assinada	Formais com carteira assinada			
Fazendas	Fazendas	Prefeitura	Empreiteiras da CVRD	Domésticos
09	10	10	20	05

Com exceção das três professoras (5,1%), das quais duas estavam cursando Pedagogia à distância, nenhum dos demais trabalhadores (as) tinha o primeiro grau completo (94,9%). Como se observa, a maioria prevalece sendo fornecedora de mão-de-obra não especializada, sendo que os homens predominam como agricultores e realizadores de serviços braçais para as empreiteiras da CVRD, enquanto que entre as mulheres os tipos de trabalho realizados pela maioria são serviços de limpeza. Embora essa mão-de-obra seja remunerada (e mal remunerada), cabe salientar que os tipos de trabalhos realizados, tanto pelos *Benvindos* quanto pela maioria da população negra brasileira, desde o período da escravidão, não mudou.

A maioria desses trabalhadores assalariados vende sua força de trabalho por cerca de um salário mínimo ou um pouco mais ao mês (R\$ 240,00 no período do trabalho de campo). Alguns recebiam por volta de R\$ 300,00 (trezentos reais) pelo mês de trabalho, como era o caso dos trabalhadores empregados nos descarregamentos dos vagões de locomotivas lotados de ferro gusa, em Aroaba, por fazerem *horas extras*. Dois trabalhadores recebiam três salários mínimos e treze (a maioria aposentada) recebiam dois salários mínimos. Aqueles que vendiam sua força de trabalho por um salário mínimo diziam que era impossível passar o mês. Apenas um número muito reduzido desses trabalhadores chegava a receber dois salários mínimos. Ao todo, entre trabalhadores com emprego formal, diaristas e aposentados, entravam mensalmente, em Retiro, no período do trabalho de campo, por volta de 113 (cento e treze) salários mínimos. Apresento essas cifras na tabela a seguir, cabendo observar que nela não estão incluídos os rendimentos provenientes dos diversos tipos de comercialização de produtos como farinha, café, ovos e produtos artesanais.

QUADRO III

MÉDIA SALARIAL DOS TRABALHADORES						
Nas fazendas	Em empreiteiras da CVRD	Na Prefeitura	Empregos domésticos	Autônomos da construção civil	Em atividades diversas	Aposentados
R\$ 265,26 x 19 trabalhadores	R\$ 300,00 x 20 Trabalhadores	R\$ 370,00 x 10 trabalhadores	R\$ 280,00 x 6 Trabalhadoras	R\$ 350,00 x 3 trabalhadores	R\$ 288,00 x 5 trabalhadores	R\$ 336,00 x 25 trabalhadores
R\$ 5.039,94	R\$ 6.000,00	R\$ 3.700,00	R\$ 1.680,00	R\$ 1.050,00	R\$ 1.440,00	R\$ 8.400,00
Total do montante que entra e sai mensalmente de Retiro: R\$ 27.309,94 dividido por R\$ 240,00 = 113,79 salários mínimos. R\$ 27.309,94 dividido por 234 pessoas = R\$ 116,71 para cada pessoa.						

Os que defendem a alternância complementar entre o trabalho assalariado e o cultivo de lavouras em sua área, afirmam que, entre os mais velhos, o trabalho fora de Retiro era ocasional e funcionava mais como um complemento para as atividades produtivas relacionadas à fabricação da farinha. Entretanto, atualmente essa ordem está invertida e o trabalho na terra do grupo está se tornando ocasional, ocorrendo apenas nas folgas das escalas de empregos formais ou nos períodos em que moradores se encontram desempregados. Apesar disso, a terra é o que complementa o sustento, pois o emprego fora dela e o salário mínimo são vistos como incompletos e não confiáveis, já que o salário necessita de uma outra atividade na lavoura para complementá-lo. O valor do salário mínimo, como observa o herdeiro abaixo, é insuficiente, servindo apenas *pra pensar em comer* e não para se alimentar, de fato. Da mesma forma, também o emprego não é confiável, porque permanecer nele não depende do trabalhador, mas do empregador.

Se você for correr atrás só de salário mínimo, tudo o que você tem pra cá, você perde. Com o salário mínimo, você não pode tirar a lavoura do mato. Com um salário mínimo você não põe um pé de café no limpo, porque o salário mínimo quando recebeu, acabou. É pras despesas da casa e olhe lá ainda. É só mesmo pra pensar em comer (herdeiro D).

Por esse motivo, tanto a família extensa do herdeiro D - constituída por ele, seus filhos (as) já casados (as), noras, genros e netos - quanto outras diversificam suas atividades e trabalham em conjunto para encontrar alternativas de sobrevivência. Cultivam, ao mesmo tempo, lavouras de café e mandioca, fabricam farinha para vender, cultivam lavouras de banana e alguns dos seus integrantes trabalham como assalariados, de modo que uma atividade vai complementando a

outra. Caso o preço de um produto esteja em baixa no mercado, eles recorrem a outros. Para conseguir sobreviver, alguns deles têm dupla jornada de trabalho, pois trabalham à noite por escala e, durante uma parte do dia, cuidam do cultivo de suas lavouras.

4.1.4 – As ambigüidades nas relações de trabalho

Os *fazendeiros* mantêm uma relação ambígua com *Os Benvindos*, pois, ao mesmo tempo em que são vistos como inimigos (potenciais invasores da área), reprodutores e atribuidores de estigmas que inferiorizam os de Retiro na relação de poder; ambos estabelecem relações de trabalho, já que os primeiros usufruem da oferta de mão-de-obra de baixo custo de *Os Benvindos* e estes necessitam da remuneração paga por aqueles. Nesta relação assimétrica, alguns *fazendeiros* que, a princípio, não oferecem riscos à integridade territorial de *Os Benvindos*, podem ser vistos como parceiros, pois, nas relações de trabalho, são considerados como geradores de emprego. Entretanto, estes, também, são encarados com desconfiança, visto que são sempre “outros” mais *poderosos* em termos econômicos e políticos que podem tirar vantagens nas relações de trabalho e sobre as terras da coletividade. Neste sentido, os herdeiros do Benvindo falaram-me das relações de trabalho de seus pais e avós com o descendente de imigrantes alemães Antônio Hegner, antigo proprietário da fazenda Barra do Mangará, ocorridas entre o início dos anos de 1950 e o final dos de 1960. Afirmam que esse fazendeiro se dizia muito amigo desses integrantes do grupo e fez um trato oral com eles, que consistia em *Os Benvindos* concederem o alto do *Morro dos Cavalos* para pastagens do seu gado e, em troca dessa espécie de locação, ele ofereceria emprego informal aos integrantes do território na fazenda e em seu engenho de cachaça. Dizem que sem entenderem a malícia do fazendeiro, quando se deram conta, ele já estava se declarando dono de parte das terras da comunidade, o que teria gerado disputas territoriais enfrentados pelos *Benvindos* com o próprio Hegner e com os proprietários seguintes da fazenda, conforme foi descrito no capítulo dois.

As experiências de cálculo de trabalho adquiridas dos mais velhos permitiram aos herdeiros afirmarem que, atualmente, se caracterizam por um *ritmo de trabalho* que lhes é peculiar e permite aos seus membros, com exceção daqueles que trabalham em escalas, não venderem sua mão-de-obra aos sábados. Desde então, os sábados têm sido reservados aos

mutirões de ajudas mútuas em sua própria terra e à realização de compras de gêneros alimentícios e outros utensílios.

4.2 – CULTIVO DA MANDIOCA E PRODUÇÃO DA FARINHA: A TRADIÇÃO DO POVO DO RETIRO

A nossa tradição, hoje, está sendo deixada de lado. Quer dizer, fala, fala, fala, mas ninguém põe a mão na massa pra concretizar a tradição e não se acabar. Porque tem muita coisa que vai acabar, muita coisa. Que eu, que não sou tão velha, quando eu era pequena vi muita coisa, que agora não tem mais. (...) O problema, que na nossa comunidade não tem ninguém interessado pra resgatar, pra que seja erguida essas tradição, pra ficar de pé e ajudar também na comunidade. A plantação de mandioca está sendo deixada de lado. Só se fala em estudar, estudar, estudar, os jovem. E os mais velhos fica desanimado, as mãe, os pai. Não anima os filho, os neto fazerem alguma coisa pra ajudar a viver e a resgatar a tradição. Que nós vivia muito de farinha de mandioca. Muito mesmo! Nós plantava muita roça. Plantava aqui e nas fazendas desses pessoal rico por aí afora. Depois, o tempo foi passando, a gente acordou, viu que a gente tinha um terreno bom pra mandioca, graças a Deus, ele é bom. Aí, a gente cultivou muita mandioca aqui. Agora desanimaram de tomar conta de farinha, está acabando. Um saco de farinha, pra vender, está R\$ 50,00, o mais barato. Pra comprar, eu acho que já está uns R\$ 55,00. E agora ninguém está tendo aqui. E ninguém está querendo trabalhar com a mandioca. Precisa de uma incentivação da associação pra voltar a tradição (herdeira R).

... Porque a mandioca, esse pessoal nosso, parece uma coisa que eles já nasceram com aquele trabalho ali. Então o cara já vem desde criança, ele cresce nesse costume e nesse trabalho. Então parece que ele, todo ano, tem por obrigação fazer aquilo ali. Nem que seja, por exemplo, fazer uma rocinha de mandioca só para o gasto. ‘Eu vou fazer porque eu não posso ficar sem a farinha’. Então a pessoa já vem nesse clima, desde novo (herdeiro D).

A tradição da roça, aqui do Retiro, é mandioca mesmo e a gente não pode deixar de plantar. Meu pai, meu avô, trabalhava dia e noite nos quitungos de farinha. A tradição do cultivo da mandioca foi deixada pra nós pelo meu avô (Afonso Aristeu) e pelo avô dele aí (referindo-se ao seu primo – herdeiro D - neto de Joaquim Benvindo). (herdeiro S).

Conforme se vê neste fragmento da entrevista da herdeira R acima, existe uma preocupação de alguns moradores em assegurar a produção da farinha, que consideram sua *tradição*. Quando afirmam que a *tradição* do cultivo da mandioca e da produção da farinha está sendo deixada de lado pelos jovens, manifesta-se o desejo de vê-la ainda se tornar um dos meios de sobrevivência no futuro, como foi no passado. A mesma entrevista revela o momento de crise

no cultivo da mandioca e na produção de farinha, bem como expõe a falta de incentivos tanto internos quanto por parte dos órgãos do governo.

Em vista do seu valor econômico considerado elevado pela entrevista acima, um outro morador afirma que sua roça de mandioca está pronta para produzir cerca de 40 (quarenta) sacos de farinha - que é uma produção anual considerada baixa -, mas ele está evitando fabricar tudo de uma só vez e colocá-la à disposição do mercado consumidor externo. Em função da falta de oferta do produto, o seu valor econômico passou a ser considerado localmente muito elevado e está havendo maior procura do produto por compradores e revendedores externos. Caso ele colocasse toda a sua produção à disposição desse mercado externo, ele e seus parentes correriam o risco de ficar em falta, tendo que comprá-la a alto custo. Por isso, afirma que preferiu fabricar cerca de dois sacos ao mês e vender apenas aos parentes de Retiro, até que as lavouras de outros parentes passem a produzir. Cabe observar que, a partir do momento do seu plantio, uma lavoura de mandioca leva cerca de doze meses para começar a ficar pronta para o consumo e a fabricação da farinha.

A produção de farinha se destina, primeiramente, ao consumo doméstico e cerca de cinco famílias produz um pequeno excedente que é vendido aos parentes que vivem exclusivamente do trabalho assalariado. Estabelece-se, assim, entre eles, uma espécie de divisão social do trabalho: o agrícola autônomo e o remunerado.

Para os moradores, comprar e consumir a farinha que é produzida fora de Retiro se tornou quase inconcebível, pois alegam que aquela que é fabricada em Retiro *é a melhor farinha dessa região*. Cultivam mandioca e produzem farinha, para o consumo, por se tratar de um costume ou uma herança cultural deixada por seus antepassados.

Em suas histórias de vida, como é o caso do fragmento da entrevista da herdeira R apresentada acima, diversos moradores de maior idade recorrem a fatos relativos às suas atividades produtivas que ocorreram entre os anos de 1930 e 1960. Afirmam que após cultivarem a sua área, eles trabalhavam fora de suas terras cultivando diversos tipos de lavoura e produzindo carvão para a comercialização. Os *fazendeiros*, após tirarem a madeira das matas, lhes cediam as áreas através do seguinte trato: os membros do grupo derrubavam o restante da vegetação nativa, produziam o carvão com os resíduos e vendiam. O resultado dessa comercialização era dos moradores de Retiro e na área limpa cultivavam lavouras de mandioca, feijão e milho. No final da colheita e após a fabricação da farinha, plantavam o *capim* e entregavam as *pastagens* prontas

ao gado dos *fazendeiros*. O carvão e a farinha eram transportados em animais de carga até os rios Mangaraí ou o Santa Maria da Vitória e dali eram transportados, em canoas, até o bairro Santo Antônio, em Vitória, onde eram comercializados.

A lavoura de mandioca é vista por alguns de Retiro como *uma cultura de pobre* e, por outros, como *uma tradição do grupo* que, às vezes, é contraposta ao café *conilon*, entendido como *lavoura de rico* e muito mais contraposta, ainda, ao *capim* (pastagens), que *é um plantio praticado nas fazendas* consumido apenas pelo gado. Isso se deve não apenas ao fato de o cultivo da lavoura de mandioca ser um dos de menor custo, como baixo investimento em mão-de-obra, mas ao significado atribuído à essa atividade produtiva praticada há várias gerações. As atuais lavouras de café *conilon* exigem um investimento maior no cultivo, como maior mão-de-obra e despesas com a fertilização e a irrigação do solo esgotado pela erosão.

A farinha, enquanto uma atividade produtiva, está associada, também, aos hábitos alimentares e ao seu consumo pelos moradores, cujo regime é composto, basicamente, por farinha, feijão, arroz e carne ou peixe e, esporadicamente, se consome uma verdura ou legume. Guiados por uma tradição socialmente estabelecida, os integrantes do grupo produzem a farinha de mandioca, que é um produto que tem prioridade na sua constituição alimentar, por meio de um complexo que se inicia no processo de transformação da natureza através do trabalho. Entretanto, a farinha, enquanto um produto alimentar, só se completa como um produto com o seu consumo.

O seu processo de produção, quando nas áreas afastadas de casa, pelas práticas tradicionais se inicia com a intervenção dos seus produtores na natureza roçando as capoeiras e, às vezes, queimando-as. Entretanto, em função da vigilância dos Órgãos de Meio Ambiente, essa prática vem, aos poucos, passando por transformações. Apontam que com as intervenções desses Órgãos, que passaram a policiar a roçada das capoeiras, houve uma alteração no sistema de rodízio e de pousio da terra do grupo. Deste modo, segundo um dos herdeiros, para roçar uma capoeira e cultivar uma roça de mandioca, a taxa paga para que o órgão conceda a licença para a roçada fica mais dispendiosa que o investimento que se faz no plantio e no cultivo dessa lavoura, *dificultando*, assim, *a vida e a cultura* (no sentido de cultivo e de hábitos alimentares) *do pobre*.

Conforme observei, alguns cultores de lavouras de mandioca passaram a dar início ao processo produtivo *capinando* as áreas nos arredores das casas ou roçando as capoeiras em áreas mais afastadas, onde usam a técnica do empilhamento dos galhos em *leiras* transversais nos morros para proteger o terreno contra a erosão e servir de adubo. Em seguida, o plantio da

mandioca e do aipim (mandioca mansa) ocorre em pequenas covas feitas através do enxadão, onde se colocam pequenos pedaços do caule (denominados *mandivas*) que são cobertos com terra. Esse plantio ocorre em dois períodos do ano: dos meses de janeiro a abril e, depois, nos meses de novembro e dezembro. Após 12 (doze) meses, as raízes (batatas ou tubérculos) estão prontas para a fabricação da farinha e para o consumo, mas elas podem ter um rendimento maior a partir dos 18 (dezoito) meses.

A partir daí, a mandioca é conduzida aos *quitungos* para ser transformada em farinha. O *quitungo* é a casa ou um barracão de um único cômodo onde ocorre a produção da farinha. Na área existem cinco deles que foram construídos estrategicamente em pontos diferentes para atender aos diversos agrupamentos familiares. Suas paredes, denominadas de pau-a-pique, são erguidas em forma de *tecido* com varas grossas de madeira amarradas com cipó, sendo, posteriormente, barreadas. Quatro deles são cobertos com palhas de *naiá* (uma espécie de coqueiro da mata) e um com telhas de cimento. Todos têm o piso de terra batida. Nesses *quitungos*, observei, por diversas vezes, o processo de fabricação da farinha. Em dois deles, todo o processo é artesanal. Em outros dois, o *bolinete* que rala a mandioca é movido por um motor a combustível e em outro, todo o processo de fabricação de farinha é movido pela força da água. Cada família que faz uso do *quitungo* do seu agrupamento contribui com a limpeza e a manutenção do mesmo.

O *quitungo* necessita de cuidados e de reparos para que se mantenha funcionando e esses cuidados são prestados pelos mais velhos que, por sua vez, estão preocupados com o pouco interesse dos jovens em aprender atividades relacionadas a esse processo produtivo. A fabricação de uma farinha considerada de boa qualidade, principalmente na torrefação, é uma arte que exige aprendizado. Por isso, pais, tios e avós alertam com frequência os mais jovens que eles necessitam *aprender a consertar um quitungo* (herdeiro D); *a tecer um tipiti*⁹⁸ (...) e *aprender a torrar a farinha, pra que a tradição do Retiro não se perca* (herdeira R). Entretanto, segundo a percepção dos mais velhos, os jovens estão se preparando para viver como trabalhadores assalariados, e não para viver da terra.

No dia de produzir a farinha, eles vão em suas lavouras munidos de enxadão, facão e sacos; arrancam as raízes e transportam nas costas ou em *carrinhos de mão* até os *quitungos*,

⁹⁸ O *tipiti* é um recipiente cilíndrico tecido artesanalmente com talos das folhas dos coqueiros da mata – *naiá* – ou com a *cana-brava* extraída das margens do rio Santa Maria. Ele é tecido de tal forma que se torna flexível, dentro do qual se coloca a massa da mandioca ralada para ser prensada e extrair dela todo o líquido, conforme se verá a seguir.

onde as cascas escuras de suas superfícies são raspadas com facas. Em seguida, as raízes são raladas no *bolinete*, que consiste em um cilindro de madeira com cerca de vinte centímetros de comprimento por seis de diâmetro e que está preso a dois suportes de madeira. O *bolinete* está munido de várias serrinhas de metal que ficam encaixadas na sua superfície paralelamente ao eixo e que vão ralando as raízes da mandioca à medida que elas são colocadas ali. Em dois dos *quitungos*, que são os mais utilizados, o cilindro é movido em alta velocidade por meio de uma correia de couro de boi que está conectada a uma grande roda de madeira, cujo diâmetro varia de um metro e vinte a um metro e cinquenta centímetros. A roda é movida manualmente por duas pessoas através de uma manivela central. A massa da mandioca que vai sendo ralada cai em um cocho que fica embaixo do cilindro e dali ela é colocada dentro do *tipiti*. Após estar cheio, o *tipiti* é pendurado na prensa, que consiste em uma viga horizontal presa por dois postes de madeira verticais de aproximadamente dois metros de altura. A parte debaixo dele fica presa a um torno introduzido a um eixo de madeira, que vai sendo puxado para baixo por uma outra peça de madeira (espécie de alavanca), que é movida para baixo pelo peso de duas grandes pedras. Depois de cerca de 40 (quarenta) minutos a massa está seca (ou enxuta), sendo coada em peneiras *tecidas* de taquara, de arame ou de lata furada com pregos. Daí ela é torrada por cerca de 40 (quarenta) minutos, mediante constante movimento por meio de pequenos rodos e pás de madeira sobre uma lâmina de metal que cobre o forno. Em seguida, a farinha está pronta para ser ensacada.⁹⁹

Enquanto a mandioca está sendo ralada e prensada, de sua massa escorre um líquido que é recolhido em um recipiente do qual extraem a goma (polvilho). Enquanto se torra a farinha, a goma se concentra no fundo do recipiente e o líquido é retirado. Ao terminar de torrar a farinha, a goma, já seca, é peneirada espalhando-se uma camada dela sobre a lâmina do forno quente. Sobre ela vai uma fina camada de farinha, coco ralado e açúcar. Em poucos minutos está pronto o *beiju*, que geralmente é consumido no café da manhã.

Os Benvindos consideram que seus costumes em torno do cultivo da mandioca e da produção da farinha vêm do tempo de seus avós, quando seus *quitungos* manuais funcionavam ininterruptamente durante vários meses. Relatam que *era uma carga de mandioca chegando e uma de farinha saindo*. Quando uma pessoa terminava de torrar a farinha, a outra já estava com a

⁹⁹ Para conhecer a descrição do processo de fabricação da farinha em outro agrupamento negro do meio rural, vale a pena recorrer ao texto de Monteiro (1985) sobre Castainho, em Guaranhuns (PE).

massa seca, pronta para torrar. Nessa época, segundo dizem, *o ramo* (trabalho e meio de subsistência) de seus pais e avós era esse e eles trabalhavam muito pouco para obterem recursos fora de Retiro. *Eles sobreviviam disso mesmo. Faziam um saco de farinha, dois, três, vendiam, levavam pra venda e já traziam aquele ranchinho* (compra de produtos alimentícios e outros gêneros de primeira necessidade) *deles. Toda semana era assim* (herdeiro D).

Segundo dizem, houve uma época em que foram considerados *os maiores produtores de farinha da região* e Retiro era conhecido como *o lugar da farinha*. A média da produção local era de 50 (cinquenta) sacos de 60 (sessenta) quilos por semana. Alegam que produziam muita farinha em suas terras porque esse era um meio de sobrevivência, sem precisarem sair à procura de emprego fora. Afirmam que os mutirões de ajudas mútuas para preparar a terra, plantar e colher ajudavam na redução das despesas e os impostos sobre os produtores não eram tantos e tão altos como hoje. Na opinião de alguns deles, a produção da farinha *fracassou porque o preço dela caiu muito*, mas garantem que, independente do seu preço no mercado, existe a possibilidade de parte do grupo voltar a sobreviver dela.

A farinha de mandioca se tornou um bem simbólico de *agrado*, que não funciona como pagamento, mas como retribuição aos vários tipos de serviços prestados pelos parentes. No decorrer de sua produção no *quitungo*, é comum encontrar um grande grupo de parentes reunidos para essa atividade. Com frequência se vê os fabricantes e os colaboradores partilhando outros *agradados* oferecidos pelos donos da farinha, como doses de cachaça e *tira-gosto* (pedaços de carne) assado no braseiro que se encontra sob o forno e que é consumido com a farinha que ali está sendo torrada. Ao final de um ou dois dias de produção, o fabricante redistribui uma parte da farinha como *agrado* aos colaboradores. Neste caso, o trabalho é oferecido não como fonte de pagamento pecuniário, mas como um bem partilhado nas experiências comunitárias vividas nos *quitungos*, que requer o reconhecimento, por meio da retribuição, de um *agrado*. Sobre as relações sociais de reciprocidade estabelecidas entre famílias por meio da produção da farinha em um agrupamento negro, Amorim (2002) escreveu que a casa de farinha é, também, um lugar de reprodução da história, dos valores e das normas, isto é, da produção da cultura.

Em Retiro, uma certa quantidade de farinha, às vezes, é oferecida como *agrado* às benzedoras, aos benzedores e curandeiros como uma retribuição aos serviços prestados por eles, principalmente por terem exorcizado o *mal de olhado* e as *pragas* que, por ventura, tenham recaído em suas lavouras e sobre os próprios produtores.

Acompanhei, certa vez, um dia de produção de farinha de um agrupamento de herdeiros e, no dia seguinte, quando cheguei, à noite, na casa do meu anfitrião, lá estavam cerca de três quilos de farinha que um dos herdeiros havia me enviado por eu ter participado da produção. Acredita-se que quando um dos visitantes admira a beleza de seus roçados e de sua produção, o dono deve doar uma pequena porção desta como *agrado* para que suas lavouras não contraíam os efeitos negativos do olhar admirativo, denominado por eles como *olhado*.

A atividade produtiva agrícola do cultivo da mandioca e da fabricação da farinha - entendida enquanto tradição e valor cultural herdado dos antepassados - permite-me a interpretação que a produção não é uma atividade meramente com fins materiais. Conforme escreveu Sahlins (1979), ela é uma intenção cultural e os objetos (coisas) são ou têm movimento na sociedade apenas pela significação que lhes é atribuída pelos seus integrantes. Ao explicar as interpretações locais sobre a produção da farinha de mandioca como uma *tradição* herdada dos ancestrais, sugere-se haver “uma razão cultural” (SAHLINS, idem) incorporada que orienta suas formas de trabalho para essa atividade produtiva.

Os pequenos cultivos de mandioca e a produção esporádica de farinha nos *quitungos* são mantidos para o consumo familiar e comercialização dentro de Retiro. Essa produção se mantém, também, por ser uma atividade significativa para os fabricantes, que afirmam ser esta mais uma herança deixada por seus antepassados.

A intervenção de *Os Benvindos* nas condições naturais do lugar para a construção da estrada e de uma ponte sobre o rio Mangará (que será descrita adiante), segundo eles, facilitou o escoamento da produção da farinha mas, em compensação, ela *caiu de preço*. Se fossem levar em consideração apenas a queda do valor econômico da farinha, a sua produção seria inviável. Entretanto, como suas atividades produtivas são orientadas também por valores culturais significativos daquilo que já produziram no passado, os integrantes mais velhos do grupo continuam cultivando suas pequenas lavouras de mandioca e produzindo farinha em baixa escala sob o argumento de que é para *voltar à tradição* herdada de seus ancestrais.

Apesar de alguns integrantes do grupo afirmarem que o baixo valor econômico da farinha foi o causador da queda de sua produção, provavelmente esse seja um discurso construído em interação com a lógica de mercado e, na perspectiva local, não seja apenas esse valor econômico a razão fundamental de sua produção. Observei que estando o seu valor econômico baixo ou elevado a sua baixa produção se mantém. Neste caso, parece pouco provável que sejam apenas as

leis econômicas de mercado que regulam a produção local da farinha, mas, sim, o valor sócio-político e cultural dessa produção que interage com essas leis, e que os seus produtores denominam como *a tradição da farinha* herdada de seus pais e avós, o que continua motivando essa atividade produtiva. Se fossem agir apenas em função do que oferece o mercado regional e nacional em termos salariais, conforme a concepção de um dos moradores, eles perderiam tudo o que vêm construindo no plano da territorialidade. Por isso, sua existência enquanto coletividade depende da diversificação dos meios de sobrevivência, tanto daqueles oferecidos pelos mercados e pelas políticas econômicas regionais e nacional quanto dos meios viabilizados localmente, tendo por base as suas *tradições*.

O significado em torno da produção da farinha de mandioca é estabelecido socialmente, pois, ao nascerem, segundo os de Retiro, já encontraram essa *tradição* deixada por seus avós, a qual atribuem novos significados. Disso se entende que a *tradição* da produção e consumo alimentar da farinha é um processo interacional dinâmico, onde, ao mesmo tempo em que ela é produzida pelos atores sociais locais, estes são definidos através dela, quando, por exemplo, *Os Benvindos* eram considerados os maiores produtores de farinha da região. A ação desses produtores é orientada pela *tradição* recebida de seus antepassados e, ao mesmo tempo, eles se apropriam dessa produção e dos seus significados no presente. Por isso, a tradição dessa produção é apropriada e re-significada em interações tanto das perspectivas presentes, passadas e futuras, quanto dos planos locais com os regionais.

4.3 - CULTIVO DE CAFÉ E MEDIAÇÃO SINDICAL PARA A ASSISTÊNCIA TÉCNICA

Você quer vê só: eu tenho uns três mil pés de café plantado, mas uma parte da lavoura não está sendo adubada, porque eu tive que sair pra empregar, porque o dinheiro 'tava pouco, o recurso era pouco. Aí, o que eu fazia? De lá de onde eu estava empregado, eu tinha que vim cultivando aquilo ali, pagando gente pra limpar a lavoura e, às vezes, até pra irrigar, porque eu não tinha condições. Eu estava trabalhando lá fora pra conseguir um dinheiro pra sobreviver. Então, se eu amanhã pudesse ficar pra cuidar só da minha lavoura... Então, às vezes, pagava o camarada pra ir ali capinar e tudo mais. Quando chegava a hora de adubar, ficava sem o dinheiro pra comprar o adubo. Quer dizer, uma lavoura de café, principalmente, não produz sem adubo. Isso é onde fica difícil, né? Se você tem uma lavoura de café e se você esse ano botou adubo duas vezes, no final do ano a lavoura vai carregar e produzir bem. Se no ano que vem, você não puder botar adubo, ela vai cair a produção pela metade. Então, não tem como o cara trabalhar. É onde nós

precisava de apoio, em cima disso aí. Mas não tem ninguém que dá apoio, não (herdeiro D).

Dentro do município de Santa Leopoldina, parece que a nossa comunidade foi esquecida, porque todo lugar, comunidades que têm terras piores do que a nossa produzem e conseguem vender. A gente produz e tem dificuldade pra vender (herdeiro E).

Os que estão cultivando lavouras de café entendem que elas se tornariam mais produtivas se houvesse investimentos e apoio técnico do poder público para a irrigação, a fertilização e o escoamento e venda da produção no mercado. Afirmam que o café não é uma lavoura fácil e de baixo custo para ser cultivada. Calculam que o plantio e o cultivo de dois mil pés de café - até que os mesmos passem a produzir e proporcionar retorno - requerem um investimento considerado alto para a média dos rendimentos salariais dos moradores de Retiro. Por isso, quando iniciaram o cultivo de pequenas lavouras de café *conilon* em 1996, um dos herdeiros teria dito ao outro: *eu não vou plantar café, não, porque café é lavoura de rico*. O herdeiro receptor dessa mensagem, interessado no retorno que esse tipo de lavoura poderia proporcionar, disse que respondeu ao emissor: *Ah! Então, é dessa lavoura mesma que eu estou querendo*. O café *conilon* é visto como uma *lavoura de rico* porque o produtor precisa ter capital para investir e agüentar esperar, pelo menos, dois anos para começar a ver os primeiros e parcos resultados. Assim, os riscos proporcionados por um novo projeto que exige investimentos são considerados menos garantidos que sua tradição no cultivo da mandioca. Embora não tenham se tornado *ricos*, diversos moradores obtiveram alguns recursos e investiram no cultivo do café *conilon*.

Cabe observar que não se trata apenas do que consideram *alto investimento* exigido pelo cultivo da lavoura de café o principal empecilho para tanto mas, também, dos costumes *enraizados* na territorialidade local no cultivo da lavoura de mandioca para a fabricação da farinha, que consideram uma tradição deles. Vale lembrar que também o cultivo da lavoura do café vem sendo apropriado pelos integrantes do grupo que passaram a cultivá-la, como sendo uma lavoura tradicionalmente cultivada em Retiro. Entretanto, o café tradicionalmente cultivado pelos antepassados não era o *conilon*, mas um outro denominado *crioulo*.

Os que estão cultivando lavouras de café *conilon*, em uma perspectiva da diversificação da produção, não deixaram de cultivar, também, pequenas lavouras de mandioca, bananas, feijão e cana-de-açúcar, que, segundo afirmam, também constituem tipos de agricultura tradicional cultivados em Retiro. Esses recorrem às suas lembranças para afirmarem que as lavouras de

banana, café e mandioca constituíam lavouras tradicionalmente cultivadas por seus antepassados. Por exemplo: a viúva e os filhos de Jorge Benvindo apresentaram-me os registros escritos que ele fazia em cadernos sobre o cultivo delas. Os primeiros registros, ainda guardados, ocorreram de 1925 a 1938; depois, eles voltaram a ser feitos em 1971, quando, segundo relatam, os integrantes do grupo cultivaram grandes lavouras de banana, mas as abandonaram com a chegada de pragas que prejudicaram sua produção. Atualmente, conforme observei, algumas famílias ainda cultivam bananas, mas apenas para o seu próprio consumo familiar. No decorrer deste trabalho, dois irmãos estavam cultivando um plantio de bananas e tinham a intenção de comercializar a produção.

Os cultivadores do café afirmam que, na verdade, essa atividade sempre fez parte da *tradição* produtiva de Retiro, mas no passado ele era produzido em baixa escala visando, primeiramente, o consumo próprio, só sendo comercializado o excedente. Os mais velhos relatam que, até o final dos anos de 1960, suas lavouras de café *crioulo* eram cultivadas embaixo da mata. A mata era *brocada*, isto é, os cipós e pequenos arbustos eram roçados com a foice, deixando apenas as árvores maiores. Depois que a vegetação roçada secava, se plantava o café, que era cultivado entre as árvores. No decorrer do trabalho de campo, um dos herdeiros me mostrou algumas árvores desse café ainda existentes em meio à mata. Esse café, após ser colhido e seco, era descascado artesanalmente nos pilões, aos finais de tarde e à noite, quando os parentes se reuniam para tanto. Em oito pessoas chegavam a pillar cerca de 150 (cento e cinqüenta) quilos de café por noite. Essas atividades e essas reuniões em torno do pilão funcionavam como um meio de socialização para os jovens e reforço dos laços de solidariedade em Retiro. Dizem que era um trabalho, mas, também, uma forma de diversão e aprendizado, porque enquanto os mais jovens trabalhavam no pilão, os mais velhos contavam história dos seus ancestrais.

Depois de vários anos sem o cultivo do café, em 1986 essas lavouras voltaram a ser cultivadas pelos moradores, mas, desta vez, com o café *conilon* que, segundo dizem, é uma espécie que se adapta melhor ao clima quente. O início do cultivo desse novo tipo de lavoura de café ocorreu sob as orientações técnicas da EMATER, cuja mediação para tanto fora feita pelo STR de Santa Leopoldina. As relações políticas dos moradores com o STR, mantidas desde 1982, também, são ambíguas. Nessa época, conforme relatam, havia uma parceria entre a Igreja Católica (Paróquia de Santa Leopoldina) e o STR em torno da formação sindical dos trabalhadores rurais. Dois moradores comentam a respeito de reuniões de formação sindical que

participaram em 1984, com o apoio da Igreja. Entretanto, alguns membros do sindicato, que na época eram definidos por esses moradores como *companheiros nossos*, hoje, segundo dizem, assumiram posições políticas contrárias aos interesses dos trabalhadores. Alguns desses ex-sindicalistas, ao que relatam, teriam se envolvido em ações fraudulentas e de desvios de verbas destinadas aos trabalhadores. Em relação aos atuais diretores do sindicato são mantidos alguns ressentimentos, pois estes teriam se negado a fazer a mediação junto ao INSS para que integrantes do grupo obtivessem direitos como seguro maternidade e aposentadorias.

O plantio da lavoura de café *conilon* realizado em 1986 foi de 12.000 (doze mil) mudas e, segundo dizem, ocorreu por meio do trabalho coletivo. Os cultivadores relatam que o adubo de gado que compraram para fertilizar o plantio estava contaminado por “tordo”, um veneno que o *fazendeiro* que lhes vendeu o adubo havia pulverizado nos pastos, o que matou praticamente todas as mudas de café. O presente fato desmotivou os moradores a fazerem novo plantio em seguida. Dez anos depois, em 1996, por iniciativa própria e orientação da EMATER e do STR, os diretores da Associação dos Herdeiros retomaram o projeto de desenvolver o plantio de uma grande lavoura de café em suas terras. Com este objetivo, por ocasião de minha primeira estada no campo, nos meses de janeiro e fevereiro de 1997, eles haviam feito um viveiro com 40.000 (quarenta mil) mudas e estavam a covear a terra para o plantio do café em mutirão que reunia cerca de 15 (quinze) famílias nucleares de *Os Benvindos*. Aqueles que tinham empregos assalariados reuniam-se em mutirão aos sábados para abrirem as covas na terra, plantar ou cultivar o café. Outras vezes tiravam parte de seus salários e pagavam a outros parentes que não trabalhavam fora para cuidar dessas lavouras. Desde então, eles têm alimentado a expectativa de que em breve suas condições de sobrevivência possam melhorar, devido ao investimento que estão fazendo em lavouras de café.

Por ocasião da primeira fase da pesquisa, constatei que 15 (quinze) famílias haviam iniciado o projeto, mas apenas 07 (sete) plantaram as mudas de café que haviam feito. As demais não resistiram às propostas de compradores de mudas de café e optaram por comercializar as que pretendiam plantar. A partir de então perceberam que fazer mudas de café para comercializar poderia ser uma boa alternativa de rendimentos econômicos. Em meado do ano de 1997 passaram a cultivar um viveiro com mais 25.000 (vinte e cinco mil) mudas de café. Alguns afirmavam que iam plantar as mudas que lhes competiam, enquanto outros diziam que ainda não sabiam se as plantariam ou as comercializariam.

Afirmam que quando iniciaram esse plantio e cultivo de café *conilon*, em 1996, contavam com o auxílio de um técnico da EMATER, mas logo essa assistência foi lhes tirada. O técnico que fora designado para prestar assistência aos moradores havia feito um projeto em conjunto com o grupo e as etapas do mesmo seria que, após plantarem o café, conjugado com essa lavoura plantariam coco e, depois, limão, mas o mesmo foi tirado de Retiro antes de completarem o plantio do café.

Os moradores entendem que, em função do pouco espaço de sua área e do esgotamento da fertilidade do solo, para tornarem suas terras produtivas e investirem em outros projetos agrícolas, o apoio técnico das organizações do poder público é imprescindível.

Muitos falam que nós não conseguimos fazer a terra produzir porque nós somos preguiçosos, mas, na verdade, não existe apoio técnico para as dificuldades enfrentadas por nós em relação ao cultivo da terra. A terra já está fraca devido ao uso de muitos anos. (...) Quando a gente vai trabalhar aí fora, o pessoal diz pra gente: 'Ah cara! Se eu tivesse a terra que vocês têm, eu não trabalharia de empregado pros outros, não'. Só que a pessoa não sabe da dificuldade pra começar, porque, pra formar uma lavoura, precisa de dinheiro pra investir. Como a gente não tem esse dinheiro, então não tem como levar adiante uma lavoura de café. Por exemplo, pra formar uma lavoura de café dentro de uma terra fraca, assim como hoje a gente tem aqui, necessita de adubo e de apoio técnico. Então, é um gasto grande pra formar uma lavoura, sem falar do trabalho que é gasto ali todo dia pra cultivar a lavoura, pra plantar, irrigar a lavoura pra ela sair e ficar produtiva. Esse dinheiro, pra gastar esse tempo, a gente não tem. Daí a necessidade de trabalhar fora. Porque, como a gente vai sobreviver se não tiver o dinheiro toda semana pra comprar as coisas pra dentro de casa? Essa é a dificuldade que a gente enfrenta (herdeiro L).

Neste caso, trabalhar como diarista ou como assalariado mensal acaba se tornando uma estratégia para se manter na terra.

A produção de café *conilon* na área de *Os Benvindos* em 2003 foi de cerca de 320 (trezentos e vinte) volumes maduros de 80 (oitenta) litros cada. Essa produção foi o resultado de colheitas em diversas pequenas lavouras, em que cada herdeiro vem cultivando uma parcela da terra e, ao todo, foram 10 (dez) deles que colheram esse total de volumes. O que colheu menos obteve 10 (dez) volumes e aquele que teve maior poder de investimento colheu 90 (noventa) volumes. Esse desnível na quantidade de volumes da safra de cada herdeiro evidencia a assimetria no nível de rendimento salarial e no poder de investimento entre os herdeiros para o plantio, o cultivo, a fertilização e a irrigação do solo. No referido ano, um saco de adubo

(fertilizante) de 50 kg estava custando R\$ 36,00 (trinta e seis reais) e um volume de café *conilon* maduro estava sendo vendido a R\$ 18,00 (dezoito reais). O herdeiro D colheu 50 (cinquenta) sacos maduros e gastou 07 (sete) sacos de fertilizantes para adubar sua lavoura. Neste caso, só em fertilizantes o referido herdeiro investiu R\$ 252,00 (duzentos e cinquenta e dois reais) e teve um faturamento bruto de R\$ 900,00 (novecentos reais), o que significa que, sem contar com os investimentos em trabalho e em irrigação para cultivar a lavoura, ele teve um faturamento líquido anual de apenas R\$ 648,00 (seiscentos e quarenta e oito reais). Sendo assim, segundo alguns herdeiros, se eles resolvessem cultivar toda a sua área em café *conilon*, ainda assim não seria suficiente para todos viverem exclusivamente de sua produção interna, pois são muitas famílias para pouca terra.

Para a relação entre café e farinha de mandioca, já ficou relatado no início do subcapítulo anterior que, em 2003, o volume de farinha de 60 kg estava com seu valor de venda cotado a R\$ 50,00 (cinquenta reais). Tomo, agora, mais uma vez, o caso do herdeiro D que, no referido ano, afirmou que sua lavoura de mandioca estava pronta para produzir 40 (quarenta) sacos de farinha. Se o mesmo tivesse toda essa produção disponibilizada para a comercialização, seu rendimento anual seria bem superior ao do café, isto é, R\$ 2.000,00 (dois mil reais), não havendo despesas com fertilizantes e irrigação. Apresento na tabela abaixo a relação entre café e farinha, no que diz respeito à produção e o rendimento do herdeiro D, no citado ano.

QUADRO IV: FARINHA E CAFÉ

Farinha: produção e rendimento econômico do herdeiro D no ano de 2003				
Volumes da produção	Preço da unidade	Rendimento bruto	Despesas	Rendimento líquido
40 volumes de 60 kg	R\$ 50,00	R\$ 2.000,00	Só mão-de-obra	R\$ 2.000,00
Café: produção e rendimento econômico do herdeiro D no ano de 2003				
Volumes da produção	Preço da unidade	Rendimento bruto	Despesas	Rendimento líquido
50 volumes maduros de 80 litros cada	R\$ 18,00	R\$ 900,00	R\$ 253,00 com fertilizantes	R\$ 648,00
Total do rendimento do herdeiro D com essas atividades produtivas em 2003:..... R\$ 2.648,00				

Como a lavoura de café do herdeiro D estava em fase de crescimento, obtive a informação, que no ano de 2004, sua produção chegou a 105 (cento e cinco) volumes maduros e cada um deles foi comercializado a R\$ 20,00 (vinte reais), tendo um rendimento bruto de R\$

2.100,00 (dois mil e cem reais). Seu investimento em fertilizantes foi de R\$ 273,00 (duzentos e setenta e três reais), o que significa que seu rendimento anual líquido em café foi de R\$ 1.827,00.

QUADRO V: CAFÉ – PRODUÇÃO E RENDIMENTO ECONÔMICO

Café: produção e rendimento econômico do herdeiro D no ano de 2004				
Volumes da produção	Preço da unidade	Rendimento bruto	Despesas	Rendimento líquido
105 volumes maduros de 80 litros cada	R\$ 20,00	R\$ 2.100,00	R\$ 273,00 com fertilizantes	R\$ 1.827,00

Se esse valor for convertido em meses, o rendimento mensal do herdeiro D em 2004, com sua safra de café, será de R\$ 152,25 (cento e cinquenta e dois reais e vinte e cinco centavos). Mesmo que o herdeiro D multiplicasse seu espaço de cultivo de lavoura de café *conilon* por dois, o que não seria possível pelo número de herdeiros, e seu rendimento líquido mensal fosse de R\$ 304,50 (trezentos e quatro reais e cinquenta centavos), ainda assim seria impossível sua família extensa de seis adultos e três crianças viverem exclusivamente do cultivo dessa lavoura. Por isso, os membros do grupo diversificam suas atividades produtivas e procuram emprego fora de sua área. Da mesma forma, pensam no retorno e na retomada das terras que tradicionalmente ocupavam (como prescreve a Convenção 169 da OIT)¹⁰⁰ e que, por direito, sempre lhes pertenceram para que, como lhes assegura o Decreto 4887/03, possam aumentar a produção e as perspectivas de sobrevivência e de auto-sustentabilidade.

No ano de 2004, toda a safra de café em Retiro passou de 400 (quatrocentos) volumes maduros. Trabalhando com a cifra dos 400 volumes maduros, comercializados a R\$ 20,00 cada, o montante bruto que resultou dessa comercialização foi de R\$ 8.000,00 (oito mil reais). O único comprador desse café maduro em Retiro e na região do entorno dali, depois que o mesmo passou pelas máquinas secadora e piladeira, obteve, em média, a cada quatro volumes maduros um volume pilado de 60 (sessenta) kg, cada qual sendo comercializado, em média, pela atual cotação do preço do café no mercado capixaba a R\$ 135,00 (cento e trinta e cinco reais). O comprador revendeu o café, depois de pilado, a R\$ 13.500,00 (treze mil e quinhentos reais), obtendo um

¹⁰⁰ A Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, de junho de 1989 (ratificada pelo Brasil em 2002), em seu Art. 2º reconhece o critério de auto-identificação étnica (consciência da própria identidade) e no Art. 14º reconhece aos “povos interessados os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam”. O Art. 16º da mesma convenção reconhece, também, o direito de retorno dos povos às suas terras tradicionais, das quais foram expulsos.

lucro bruto de R\$ 5.500,00 (cinco mil e quinhentos reais), dinheiro que, segundo as lideranças, poderia permanecer em circulação no grupo caso eles disponibilizassem de, pelo menos, uma máquina piladeira. Da mesma forma a palha do café pilado, considerada um excelente adubo orgânico, poderia ser reaproveitada em suas lavouras.

O café, definido em Retiro como *lavoura de rico*, e a mandioca, como *lavoura e cultura de pobre*, podem ser pensados a partir das relações de poder na sociedade envolvente. O café tem maior demanda de consumo que o produto da mandioca (a farinha), pois tem maior penetração nos diversos padrões de consumo. Neste sentido, a mandioca e a farinha podem ser pensadas, tanto do ponto de vista do cultivo quanto dos hábitos alimentares, como *culturas de pobre*, visto que a farinha é consumida, predominantemente, por pessoas que têm menor poder de consumo. Com isto não estou dizendo que pessoas que têm maior poder aquisitivo não consumam a farinha.

Outra equiparação possível entre essas duas atividades produtivas dos moradores está no significado que estabelecem em suas relações com a terra. O fruto da mandioca (denominado raiz) está *enraizado* dentro da terra, enquanto o fruto do café se encontra acima da terra. Isto, talvez, permite-me dizer que se deve ao fato de o café *conilon*, em Retiro, ser produzido mais para os *outros*, ou seja, para aqueles que se encontram além de suas fronteiras territoriais, pois é produzido para a comercialização no mercado regional; a partir de então, chega aos mercados nacional e internacional, enquanto a mandioca é cultivada e a farinha produzida pelos de Retiro como uma tradição endógena (do “nós”) para que, prioritariamente, ali seja consumida.

As transformações ocorridas nas atividades agrícolas de *Os Benvindos* permitem-me entendê-las como o resultado de outras transformações ocorridas ao seu redor com o surgimento de empregos fixos para eles. Esses empregos surgiram como alternativas de sobrevivência às suas atividades agrícolas tradicionais. Muitos produtos alimentícios que eram cultivados por eles são, atualmente, adquiridos nos supermercados com os salários daqueles que trabalham em empregos fixos e com os rendimentos que obtêm, sobretudo, com a venda do café *conilon*.

Considero pertinente retomar aqui, de forma breve, a relação entre a forma de apropriação da terra e as atividades produtivas realizadas pelas famílias. Os núcleos residenciais compostos pelas famílias cujas relações de parentesco estão mais próximas (irmãos, cunhados, tios e sobrinhos) realizam suas atividades produtivas em áreas específicas configuradas por essas relações. Diversas dessas familiares preparam a terra, cultivam seus roçados e, em vários casos, realizam a colheita em conjunto e, quando se referem à produção da farinha, por exemplo,

chegam, também, a fabricá-la em conjunto. Entretanto, o produto final é apropriado por cada unidade familiar. Quando se trata do grupo de herdeiros como um todo, o que ocorre são trocas de ajudas mútuas por meio dos mutirões nas áreas de roçados e de moradias de diferentes herdeiros. Deste modo, embora haja a apropriação comunal da terra referente à indivisibilidade do todo da área, os produtos do trabalho em diferentes áreas internas são apropriados pelas unidades familiares. Assim, a apropriação comunal da terra está combinada ao uso de áreas internas pelas unidades familiares. Situações semelhantes foram encontradas em outros agrupamentos negros do meio rural, a exemplo daqueles estudados por Almeida (2000: 178), Soares (1981: 224) e Carvalho (1996: 119).

4.4 – TRABALHO ARTESANAL, COMERCIALIZAÇÃO E RELAÇÕES COM TURISTAS

Somente comadre Edite, comadre Joventina e Claudionor sabe tecer o tipiti. Então, eu acho que é uma tradição que o povo do Retiro está perdendo, porque os mais jovens num tão interessado em aprender a tecer (herdeira R).

Parte do artesanato local está diretamente relacionada à fabricação da farinha, à pesca e à colheita do café. Vários moradores *tecem* os seguintes trabalhos: *peneiras* de ubá (cana brava); *cestos de cipó*, em que os maiores servem para guardar roupas e os menores para colocar frutas ou carregar verduras; *samburá* (pequeno recipiente feito de cipó ou da casca do talo da palha de *naiá*, que utilizam para colocar os pescados); *tipiti* (cesto cilíndrico feito do talo da palha do *naiá*, onde se coloca a massa da mandioca para prensar e secar) e vassoura de cipó, que tecem artesanalmente. Tecem, de taquara, o *jequi*, conhecido, também, como *corfe*, que é feito de forma cilíndrica, sendo uma armadilha contendo iscas que se coloca no rio para capturar peixes, camarões e lagostas; tecem, também, com fios de náilon, redes e tarrafas para pescar. Ainda faz parte do trabalho artesanal, realizado especificamente pelas mulheres, a confecção de *esteiras de taboa*. O cipó para vassouras, o ubá para peneira e a taboa são extraídos dos brejos (pântanos), em propriedades vizinhas, enquanto as demais matérias-primas para essas atividades artesanais são extraídas da mata existente em suas terras.

Um artesão local usa a madeira da árvore da jaqueira pra fabricar colheres, rolos de macarrão e pilões. O pilão, que já era usado por seus ancestrais, continua em uso para descascar café, debulhar milho e preparar temperos como pimenta do reino, corante de urucum e alho.

Os Benvindos comercializam seus produtos com moradores dos povoados vizinhos e na sede do município. As mulheres têm grande participação na produção dos trabalhos artesanais, assim como participam da sua venda e estabelecem preços. Às vezes comercializam até no próprio local, com turistas das cidades da região metropolitana da Grande Vitória que, aos finais de semana, na estação do verão, procuram a cachoeira de Retiro para se banharem.

Outros clientes potenciais em Retiro para seus produtos artesanais são aqueles que chegam ao local por meio dos times de futebol dos municípios vizinhos, que para lá se dirigem a fim de competirem com a equipe de *Os Benvindos* atraídos, também, pelos banhos na cachoeira e pelas belezas naturais dali. Constatei que alguns moradores, durante as competições das partidas de futebol, vendem frutas como jabuticaba, laranja e mexerica, bem como doces de coco à margem do campo. A partida de futebol é o evento que, além de trazer os visitantes, tem o maior poder de atrair a atenção e aglutinar os moradores em torno dela.

No local existe uma considerável produção de frutas e algumas mulheres produzem, artesanalmente, doces e licores (de jenipapo e de abacaxi) para comercializarem com os turistas e para o próprio consumo. Nessa produção artesanal observei os seguintes doces: de coco, de figo, de jaca, de banana, de goiaba e de mamão, bem como geléias de acerolas e de araçás. Verifiquei, também, o cultivo para o consumo de laranja, abacate, manga, fruta-pão, mexerica, jabuticaba e caju. A fruta-pão cozida, segundo dizem, sempre fez parte dos seus hábitos alimentares e dessa fruta são produzidos, também, bolos e ensopados.

Para a aquisição e venda de outros produtos, *Os Benvindos* são conduzidos, todos os sábados, em um caminhão da Prefeitura até o comércio estabelecido na sede do município. Esse comércio, bem como o da Vila da Barra do Mangaraí, é controlado pelo *peçoal de origem*, como se referem aos que são de procedência alemã ou italiana. Aos sábados, na sede do município, se encontram diferentes atores sociais integrados no mercado da cidade, que se torna um lugar público de encontros e interações sociais. Desse modo, constroem sua identidade étnica e assinalam suas diferenças culturais a partir desse campo de interações que tem sua expressão na praça de mercado.

Principalmente na estação do verão e nos feriados e finais de semana, um dos espaços de aglutinação de visitantes turistas ao local é a denominada *cachoeira do Retiro*. Trata-se de um espaço dentro da mata, onde o relevo é um pouco acidentado e o leito do rio é formado por pedregulhos, fazendo com que ele se torne encachoeirado. Os moradores de Retiro, conforme

observei, aproveitam essas ocasiões para vender diversos tipos de alimentos e bebidas aos visitantes.

Ali, durante a primeira fase da pesquisa, foi construído um bar (pequena casa de comércio) pela Associação dos Herdeiros do Benvindo Pereira do Anjos, que foi locado a dois herdeiros, sob o acordo informal de que eles passariam 10% (dez por cento) do lucro à Associação. Entretanto, os dois herdeiros se desentenderam e apenas um ficou com o bar. Este herdeiro, conforme me relataram na segunda fase do trabalho de campo, não estava repassando a porcentagem combinada ao caixa da Associação.

Alguns herdeiros entendem que para que as gerações futuras consigam sobreviver no local, elas terão que aprender a fazer mais comércio. Os que assumem essa posição vêm o investimento na atividade turística e na comercialização de seus produtos uma espécie de chave de acesso a maior poder econômico e político para o grupo.

O primeiro passo nessa direção seria, segundo as herdeiras B e P, o investimento no *cultivo de hortas*, na *criação de galinhas* para a produção de ovos e na *criação de peixes* em cativeiro (piscicultura). Essas atividades produtivas já existem no local, mas em baixa escala e direcionadas apenas ao consumo familiar. As mesmas herdeiras entendem que essas atividades seriam apropriadas para a realidade espacial e populacional de Retiro, pois podem ser realizadas em pequenos espaços e são produtos que oferecem retornos rápidos e *venda garantida*. Parte desses projetos é pensada por mulheres e para elas, como mostra o depoimento a seguir.

Pra mim, aqui, o único meio de arrumar algum dinheiro e sustento, eu acho que é na lavoura. Aqui tem terra que poderia estar fazendo plantação de verdura, não pelos homens, mas poderia estar gerando trabalho pra nós, mulheres, né? Mas, pra isso, nós temos que ter condições de parar de trabalhar no que é dos outros e passar a trabalhar no que é nosso (herdeira P).

A outra proposição feita por mulheres é a comercialização de ovos de galinha caipira, que já é praticada esporadicamente por elas, mas as proponentes de maior comercialização entendem que essa prática deve se tornar mais freqüente e mais ousada, pois, na região, a procura por ovos caipira é maior que a oferta. Tendo em vista esta experiência, sugerem que ela poderia ser ampliada por outras moradoras, o que tornaria um reforço a mais em seus orçamentos domésticos mensais.

As mulheres entendem, também, que *a criação de peixes* é um bom projeto de investimento, pois seria conjugada com o trabalho assalariado de seus maridos e filhos fora de Retiro. Os homens, principalmente os jovens, investiriam o excedente de seus salários nesta alternativa de sobrevivência, enquanto elas e os homens mais velhos que permanecem em Retiro sem emprego trabalhariam nesse investimento local. A piscicultura, além de proporcionar a comercialização, poderia fazer parte da dieta diária dos próprios moradores, visto que os resultados da pesca nos rios sempre foram parte de sua complementação alimentar. Afirmam que essa atividade poderia, ainda, ser lucrativa na relação com turistas, funcionando como *pesque-pague*, onde o visitante pagaria o que pescaria nos tanques de peixe preparados pelo grupo. Alguns desses tanques, conforme afirmam, deveriam ser reservados para a reprodução de filhotes que, por sua vez, também seriam comercializados.

Então, aqui, se eles (os jovens) não quiserem deixar o lugar, que não precisam, eles podem fazer isso. Os que têm um bar, devem melhorar e colocar tipo uma venda (armazém) ou supermercado, uma coisa maior, como na cidade. Eu acho que no futuro, aqui vai ser tipo uma cidade, vai cobrir toda a área e eles (os jovens) vão precisar de comprar tudo isso que eu estou falando a você, lá fora. Então, quer dizer, se eles trabalharem certo, eles terão tudo isso aqui, coisas que darão pra eles se alimentar e para vender pra sobreviverem. E os mais novos vivem como já estão vivendo hoje: trabalham lá fora e vivem aqui. (...) Aí eles podem viver aqui no futuro (herdeira B).

Defendendo a idéia de um estabelecimento comercial interno de gêneros alimentícios como gerador de emprego, uma senhora do grupo me apresentou a seguinte questão: *você já pensou o quanto de dinheiro a gente dá por ano pra pessoas de fora?* (herdeira M). Diante desta e de outras questões propositivas de um comércio interno de alimentos (uma *venda*, um *armazém*, uma *mercearia* ou um *supermercado*) para atender aos consumidores internos, fui conduzido a realizar um levantamento da renda mensal total em Retiro e verifiquei que ali entram e saem mensalmente cerca de 110 (cento e dez) salários mínimos. A maior parte desse montante mensal é gasto com despesas referentes à alimentação. Um dos exemplos básicos é que os atuais produtores internos de farinha vendem praticamente toda a sua produção dentro do próprio grupo. *Uma venda*, conforme explicou um dos herdeiros, *seria uma coisa de grande utilidade* para a comunidade. Seria um estabelecimento comercial onde se venderia e se compraria gêneros alimentícios de primeira necessidade, que, segundo dizem, as pessoas consomem todos os dias, como arroz, feijão, farinha, fubá, lingüiça, biscoito, trigo, macarrão e óleo de cozinha.

Aqui não tem uma mercearia, entendeu? É uma coisa que necessitamos muito. Aqui, tudo o que você precisa comprar, parte de alimentação, você tem que ir comprar lá fora. Se a gente precisa de comprar uma sacola de arroz ou um quilo de sal, tem que entrar num carro e ir pra Santa Leopoldina ou pra Barra, sendo que aqui a comunidade tem condições pra isso, entendeu? Não tem nada aqui. A única coisa que tem é só bebida de álcool. Então, a gente poderia estar fazendo isso aqui, comprando aqui na comunidade. Tudo isso é uma maneira de estar gerando emprego aqui (herdeiro UV).

As pessoas que estavam disseminando o projeto da mercearia diziam que a encruzilhada da entrada de Retiro seria um local estratégico para comércio, porque fica à margem da estrada que vai para diversos agrupamentos que se encontram no vale do Mangaraí, acima de Retiro. Defendiam que um dos herdeiros deveria colocar a referida mercearia para gerar emprego na própria comunidade e seria uma pessoa a menos a depender de emprego fora para sobreviver. De fato, um dos herdeiros que trabalha na cidade instalou um estabelecimento comercial no referido local, mas colocou um bar para funcionar ali, o que não atendeu às expectativas dos demais herdeiros.

Voltando às atividades e aos projetos das mulheres, verifiquei que no período da colheita de frutas, principalmente jabuticaba, laranja e acerola, algumas moradoras e crianças se aventuram na venda desses produtos aos turistas na cachoeira e aos visitantes no campo de futebol. Uma das moradoras relatou-me sua experiência de venda de quarenta litros de jabuticaba pelo valor de R\$ 1,00 (um real) cada, para mostrar que é possível obter rendimentos que ajudam no orçamento doméstico com a venda do que produzem em suas terras.

Como já mencionei anteriormente, verifiquei a venda da produção artesanal de doces e de geléias, mas observei, também, a venda de cuscuz, papa de milho e licor de jenipapo. Por isso, algumas mulheres que exercem papel de liderança propõem a construção de um pequeno galpão, onde elas realizariam, principalmente aos finais de semana, uma espécie de feira para exposição e venda desses produtos artesanais locais.

A maioria, principalmente mulheres, deseja ampliar as relações de comércio com turistas e, para tanto, querem ver implementados projetos de turismo ali.

Eu acho assim, que a gente tem que acolher as propostas das pessoas, porque cada vez mais em nossa comunidade chega um projeto para melhorar. Por exemplo, turismo. Já chegou vários projetos de turismo aqui na nossa comunidade. Então, a gente tem que acolher esses projetos, né? Pra gerar emprego pra nós mesmos, né? Com o turismo a gente pode trabalhar mais nos artesanatos pra vender pros turistas. Podemos fazer uma

pousada e através dela gerar emprego pras pessoas. Só dessa forma que a gente pode crescer, né? (herdeira L).

A produção artesanal de alimentos (doces e salgados) e de bebidas e sua comercialização com os turistas foi o tema mais debatido em uma reunião da associação, no final do ano de 2002. Ao projeto de turismo foram apresentadas outras sugestões, como: a construção de um restaurante que oferecesse pratos típicos da culinária afro-brasileira e a construção de casas de estuque (pau-a-pique) para alugar aos turistas. A proposta do restaurante começou a ser colocada em prática no verão de 2003 para 2004, sendo implementada por mulheres de um núcleo familiar, com o nome de *Casa Velha Comida Caseira*.

Associada à idéia do aumento de turistas em Retiro e do estabelecimento de relações comerciais com eles, está uma outra, cuja compreensão, no momento, pode fugir ao alcance dos moradores que a expressam, que é a do “desenvolvimento”.

Neste sentido, uma certa liderança, empolgada com um projeto de turismo que lhes foi apresentado por uma coordenadora do curso de turismo de uma faculdade da rede de ensino privado da Grande Vitória, que seria financiado por uma grande empresa do ramo de siderurgia do ES, disse que o projeto iria *trabalhar a questão do desenvolvimento cultural e ambiental para o turismo em Retiro*. O projeto, que apresentaria Retiro como uma especificidade cultural em uma região que se quer, majoritariamente, de descendentes de imigrantes europeus, enfatizaria que a produtividade agrícola local, sobretudo a mandioca e os seus derivados, seria uma particularidade cultural afro-brasileira. Ao se referir à primeira reunião com a turismóloga, a mesma herdeira diz:

Na primeira reunião foi difícil, porque a comunidade com medo, o povo ainda são de uma cultura muito atrasada e pela própria cultura a gente tem medo das promessas, né? Então, a primeira reunião deu pouca gente. (...) Se o projeto der certo, a gente consegue avançar socialmente e culturalmente. E dentro da tradição, avançaremos territorialmente, também, porque é uma forma de estar salvando a nossa terra que está um pouco agredida pela destruição ambiental (herdeira E).

No projeto, conforme relata, estaria incluído financiamento para a despoluição do rio Mangarai e para a coleta do lixo, gerando, assim, trabalho e fonte de renda para os moradores.

Os turismólogos interessados em implantar seus projetos em Retiro primeiro fizeram pesquisas para ouvir os moradores e tentaram fazer um trabalho de convencimento a diversos deles de que seus símbolos, como objetos e peças de antigüidades, poderiam lhes render *muito*

dinheiro se fossem expostos à visitação turística. Nessa perspectiva, Retiro se tornaria um grande museu aberto e exposto à curiosidade turística.

Aí, veio três mulher lá de Vila Velha. Aí, elas falaram pra mim: ‘Óh, o senhor não deixa esse quitunguinho acabar não, hein? Num deixa não, que o senhor vai ganhar muito dinheiro com esse quitunguinho ainda’. Eu perguntei: ‘Será? Ah, não acredito’. Elas responderam: ‘É... Vai ganhar, sim. Não deixa ele acabar, não’. Aí eu falei: eu não vou deixar não, agora, eu ganhar dinheiro eu não acredito. Dinheiro? Quem é que vai me dar esse dinheiro?’ Uma delas ficou triste. Aí, quando foi a semana passada, veio uma turma de rapaz, fazendo a mesma pesquisa. Chegaram no quitungo movido a água, mas não gostaram, não. Falaram que aquele não é do tempo antigo mais. Aquilo agora é comum, aqui. Quando chegaram no meu quitungo, falaram: ‘é desse aqui mesmo que nós estamos procurando’. Mas desses quitungo a água, a energia, eles quais não interessa, não. Esse daí, não serve pra eles, não. Isso já é muito moderno. Pra eles é moderno, porque eles queria coisa do tempo antigo (herdeiro NO).

Uma outra proposta para a implementação de projeto de turismo e de lazer em Retiro não teve aceitação por parte do grupo. Um turismólogo e professor de uma outra faculdade da rede privada de ensino teria seu projeto denominado “Cama e Café”, financiado pela mesma empresa da proposta anterior, caso a comunidade aceitasse o mesmo. Esse projeto era um concorrente do anterior. O proponente, em sua exposição, dizia aos moradores, em uma reunião no Centro Comunitário:

Vocês não têm dinheiro para investir, mas vocês têm uma grande moeda de troca, uma grande mercadoria, que é esse espaço maravilhoso que vocês têm aqui, esse rio sem poluição onde as pessoas que estão em busca de sossego poderão tomar banho à vontade e vocês podem inventar um passeio de barco nele. Vocês estão em uma localização privilegiada, há poucos quilômetros de Vitória, onde o turista pode chegar em pouco tempo. Vocês poderão criar trilhas nas matas para que o turista faça passeios ecológicos. A gente pode criar aqui um grande centro de referência da cultura afro-brasileira, com a construção de um restaurante com pratos típicos da culinária de vocês, onde vocês poderão vender os produtos artesanais e a banda de congo faça suas apresentações... É um projeto que vai gerar dinheiro... Se vocês aceitarem, todo mundo tem a ganhar.

Depois da apresentação da referida proposta e da insistência do turismólogo para que os representantes da comunidade a aceitassem, com exceção de uma das lideranças que *passou a palavra* para que as demais pessoas opinassem, tanto na primeira quanto na segunda reunião, todos se calaram. Apenas um dos moradores apresentou a seguinte questão para o proponente: *Quem vai financiar a construção desse restaurante?*. O maior erro do proponente foi quando respondeu que a Associação, representando os herdeiros, poderia obter um empréstimo junto aos

bancos. Novamente o silêncio tomou conta da reunião e, diante dele, o proponente disse que a comunidade teria duas semanas para que, através da então presidente da associação, lhe desse uma resposta. O tempo determinado se esgotou e a resposta não foi emitida. Diferentemente da máxima popular de que “quem cala, consente”, em Retiro, calar-se é uma forma de dizer não ou de esperar para ver o que o conjunto da comunidade pensa.

Em minhas conversas posteriores com as pessoas que presenciaram a apresentação da proposta, os homens mais velhos afirmavam que os projetos de turismo poderiam trazer algumas possibilidades de venda de produtos da arte culinária para as mulheres, mas que a decisão de aceitá-los e de tocá-los adiante deveria partir dos jovens. Afirmam que eles já estão idosos, *arrebentados pelo trabalho* e não têm mais futuro. O máximo que eles podem fazer é dar apoio aos jovens.

Conforme pude observar, ouvir e verificar, alguns herdeiros viram nas propostas que lhes foram apresentadas pelos turismólogos, principalmente nessa última, uma ameaça a sua autonomia interna e a inalienabilidade da sua terra, visto que, para eles, *o Retiro* não é considerado uma mercadoria que pode ser penhorada como garantia de um empréstimo em bancos. Por isso, eles preferem não obter nada a correr o risco de perder a terra, isto é, seu espaço *sagrado*.

Essas pessoas que vêm aqui, eu acho que eles ficam inventando coisas, botando coisas na cabeça da gente aqui, projetos que eu acho que futuramente a gente não tem como fazer, projetos que ficam na cabeça das pessoas daqui, que ficam sonhando com projetos, eu não concordo. Igual... você vê esse projeto de turismo? Então, como fazer essas coisas que eles incentivam? Aqui nós vivemos de que? Nós vivemos de salário que ganha aqui, tem que sair daqui pra ganhar esse salário. Isso são coisas que depende de dinheiro, depende de investir. Mas quem vai investir nisso? Então, eu não concordo. Deixa o Retiro do jeito que está. A gente vivendo assim. A gente não vive tão bem, mas não vive passando fome. Pra que fazer uma indústria aqui? Quem vai ser o responsável por essa indústria? Os projetos são lindos, mas os projetos dependem de dinheiro. Nós não temos essa fonte de dinheiro pra investir. Temos a cachoeira, mas nós não temos condições de investir. Aqui somos todos iguais, todos dependem de um salário pra viver. E como vai investir ganhando um salário? Então, vai se fazer um empréstimo de onde? No banco? Quem vai pagar esse empréstimo? Eu? Quem mais? Então, são coisas pra depois prejudicar, botar em risco o que? Botar em risco a terra que a gente vive? Dá o Retiro como garantia? Eu não concordo. (...)Tudo bem, a gente já teve um projeto aqui da água que foi um projeto muito bonito. Teve da energia, que foi com muita luta e hoje nós temos energia em casa, mas pra esses projetos a gente não teve que dar nem casa e nem terreno nenhum como garantia, e nós conseguimos. E agora, nessa última reunião que teve aí, que veio esse rapaz do turismo pra apresentar esse projeto, eu sou totalmente contra. (...)

Então, não concordo, não, de jeito nenhum. Deixa o nosso Retiro assim, simples! Porque, daqui a uns anos, pelo tanto de gente que entra aqui fazendo pesquisa, perguntando, inventando coisas que quer fazer, botar fábrica, daqui uns dias nós não temos nem lugar pra morar. Porque se a gente for por esses montes de projetos, vão transformar Retiro numa cidade de indústrias, mas como essas indústrias vão vir pra cá? Pedindo dinheiro no Banco? Fazendo empréstimo botando de garantia o que? A casa, o Retiro? Deixa o Retiro assim, bonitinho do jeito que está. Quem vai investir nesta fábrica? Vão tirar capital de onde? E quem emprestar, vai querer ter retorno, e se isso não dá certo? Então, eu sonho..., mas deixa a nossa cachoeira assim, só no verão de todo ano, verão sim, mas esse negócio de projeto de agroturismo, não concordo, não. Quem quiser concordar, concorde, mas eu, como herdeira daqui, não concordo de jeito nenhum (herdeira W).

O projeto de turismo não tem o apoio de toda a comunidade, embora tenha da maioria. As pessoas que são contrárias a ele afirmam que suas posições se devem ao fato de o turista levar consigo para Retiro mais de uma contradição: a primeira diz respeito ao fato de o mesmo ir à busca de sossego e tranqüilidade, mas intensificar a poluição sonora no local; a segunda é que o turista vai em busca de um *ambiente limpo*, mas polui o ambiente local deixando seu lixo inorgânico no rio e na mata; o terceiro é que alguns turistas, motivados pelo mito do isolamento, esperam encontrar no local um *quilombo* nesses moldes e que, ao mesmo tempo, lhes ofereça um conforto dentro dos parâmetros dos empreendimentos turísticos que são motivados pela lógica de mercado. Esses preferem ver o número de turistas reduzido no local e afirmam: *deixa o Retiro do jeito que está*, sem muitas interferências externas. Esses moradores, desconfiados, demonstram total dificuldade em acreditar nos incentivos e nas políticas públicas prometidas por autoridades e órgãos do poder público.

As pessoas que são contrárias aos projetos que são sugeridos por atores externos, entre eles o de turismo, afirmam que eles vão proporcionar a *invasão* da privacidade da comunidade e vão perturbar a tranqüilidade local. A exemplo do que eles já estão presenciando no momento, segundo observou uma moradora, quanto mais pessoas de fora passam a freqüentar, a interferir e a viver em Retiro, mais conflitos e problemas vão causando na vida das famílias. Por isso, os projetos que vêm de fora e os projetos da própria comunidade são concebidos e percebidos a partir de princípios e valores distintos: enquanto os de fora se fundamentam na lógica da comercialização, garantindo aos moradores que eles podem *ganhar muito dinheiro* com a comercialização de suas tradições, os projetos de dentro levam em consideração os valores afetivos relacionados à territorialidade e aos seus integrantes, pois entendem que os projetos vindo de fora os colocam em risco. Tais riscos (como o uso de drogas, brigas, etc.) estão

relacionados às noções de *perigo* e *influências negativas* dos estranhos e dos desconhecidos sobre seus filhos, sobrinhos, netos e afilhados, isto é, sobre a juventude, que futuramente deverá decidir sobre os destinos comuns do território negro de Retiro.

Diz que o trabalho com o turismo pode render muito dinheiro para a nossa comunidade, mas, na minha opinião, eu não sou a favor do turismo, não. Muitas vezes, o turismo atrai muitas coisas boas, mas também atrai muitas ruins. Porque vem muita gente ruim. Traz muita coisa, muito perigo, como droga. Essas coisas podem estar influenciando os jovens daqui de forma muito negativa. Então, por isso, eu não sou muito a favor de turismo, não (herdeira R).

Os projetos externos introduzem atores, práticas e *costumes desconhecidos* não aceitos pela comunidade. Entendem que a cada projeto que é executado em Retiro sob o gerenciamento de atores externos, como é o caso da creche que é administrada por uma funcionária da Prefeitura, vão tendo que abrir mão do controle e da gestão total da área e de sua própria autonomia, visto que são os próprios moradores que passam a trabalhar ali, mas sob o comando de um agente externo. Por isso, afirmam que um futuro melhor para os de Retiro passa pela conquista do direito de seus filhos terem acesso à educação escolar, para que possam gerenciar seus próprios projetos.

Eu tenho certeza que eles vão ter uma condição melhor de vida do que a nossa. Aí, sim, através dos estudos, de um bom serviço, eles vão poder construir alguma coisa aqui dentro. Mas não trazendo lá de fora essas pessoas cheias de sonhos e de projetos. Então eu acho que o futuro eu espero, sim, mas eu espero dentro desse Retiro que eu conheço. (...) Porque, com esses projetos de engrandecer o Retiro, vem gente de fora que a gente não conhece trazendo coisas que nossos filhos não estão acostumados a ver e nem a usar. A gente ouve as pessoas comentar que sempre vem, então a gente já está com medo. A gente sempre ouve as pessoas dizer que fulano que usa. Então, eu fico imaginando... você monta uma fábrica ou qualquer outra coisa aí, por exemplo, não vai ser empregado só nós da comunidade. Sempre tem que buscar alguém lá fora que é mais estudado naquela coisa. Aí já vem o que eu não aceito. Então, tudo isso tem que se pensar antes de aceitar um projeto que vem de fora. Eu não quero um Retiro desse pros meus filhos, eu quero um Retiro... Penso, sim, num futuro melhor pra eles, mas dentro da condição de eles estudarem e ter um bom serviço, se formar em alguma coisa; aí, sim, é esse o Retiro que eu sonho pra eles (herdeira W).

Neste sentido, no que se refere ao projeto de estabelecer relações comerciais com os turistas no território negro de Retiro, não é possível falar em um consenso entre seus integrantes. Disso se conclui que qualquer projeto em relação a esse território só será viabilizado com êxito se forem levadas em consideração as divergências e as peculiaridades políticas internas.

5. CONGO: CULTURA NEGRA E IDENTIDADE POLÍTICA

Foto 16: Cortejo da Banda de Congo Unidos do Retiro com o mastro de São Benedito



Foto 17: Cuscuz - iguaria de origem africana sendo distribuída no dia da fincada do mastro de São Benedito



Foto 18: Membro da Banda de Congo Mirim tocando reco-reco (casaca)



Foto 19: Fincada do Mastro



Os integrantes e diretores da Banda de Congo Unidos do Retiro¹⁰¹ afirmam que *a dança do congo* é parte da *cultura negra*, sendo ela uma tradição praticada por seus antepassados *descendentes de africanos*, que a teriam trazido de uma região da África e a implantado nos vales do Santa Maria da Vitória e do Mangaraí, ainda no tempo da escravidão. Após a assinatura da Lei Áurea, em 1888, os moradores de Retiro relatam que seus antepassados continuaram a *dançar o congo* nas festas de São Benedito em Mangaraí, de São Sebastião no Una de Santa Maria, de São Pedro em Regência e de São José na Vila do Queimado, que são localidades em que, até meados do século XX (década de 1960), existiam grandes concentrações de população negra e onde apresentavam essa manifestação cultural. Com a gradativa expropriação das terras e a expulsão da população negra dessas localidades, tanto anteriores quanto posteriores à década de 60, o *congo* deixou de ser praticado nelas. Os moradores afirmam que ficaram sem realizar essa dança por cerca de 30 anos e, em 1991, resolveram criar a Banda de Congo Unidos do Retiro e voltaram a dançá-lo para São Benedito e São Sebastião. “*Nós voltamos a fazer a cultura que estava parada há muitos anos, porque (...) já não existia mais o congo de Regência e do Una de Santa Maria. Já tinha acabado*” (líder 4 – Capitão da Banda).

A retomada da dança, por meio da criação da Banda de Congo, para os mencionados santos faz parte de um “processo de territorialização” e de “reorganização social” (OLIVEIRA, 1993b) e “reelaboração cultural” (OLIVEIRA, 1993a) pelo qual vem passando a comunidade. Neste processo, a *dança do congo* pode ser pensada como um dos “traços diacríticos” e “emblema” (BARTH, 1969) ou uma “linguagem de signos” e “de argumentação” por meio da qual se “expressam as pretensões a direitos” (LEACH, 1996) que demarca as diferenças e a identidade étnica do grupo em relação aos seus vizinhos (aqueles definidos como *brancos*), à sociedade envolvente e ao Estado. O processo de reelaboração da *dança do congo* se re-iniciou no auge da organização política da comunidade, quando seus membros estavam criando, também, a Associação dos Herdeiros do Benvindo Pereira dos Anjos para garantir a indivisibilidade de suas terras.

Particpei da *dança do congo* em Retiro por cinco vezes, em diferentes anos, sempre nos dias de São Benedito e de São Sebastião, assim como ouvi os integrantes da Banda relatarem a história do congo na região dos mencionados vales e explicarem os significados que a dança tem

¹⁰¹ O congo e as Bandas de Congo, no Estado do Espírito Santo, podem ser entendidos como uma variante do que é conhecido em outras regiões do Brasil como “congado”, “congada” ou, ainda, “reinado”.

para eles. Na análise dos dados jamais perdi de vista a abordagem de Barth (1969) e de Wolf (2003) de que as interpretações culturais do grupo em estudo não se reduzem a um nativismo que postula sociedades supostamente isoladas, mas que são construídas em interações endógenas/exógenas, visando responder às instituições do poder público e às visões externas dos folcloristas, pois as forças do mundo influenciam as concepções do grupo em estudo, conforme se verá adiante. Deste modo, um empenho maior será feito em torno do refinamento do debate sobre o assunto.

Na relação com os atores sociais externos com os quais os moradores de Retiro estão em interação, entendo que a *dança do congo* se torna um aspecto de distintividade que demarca a identidade do grupo. Essa *dança* é pensada a partir da noção de ritual de Leach (1996), que é um autor que relaciona simbolismo e organização política e que percebe o ritual como um poderoso instrumento de transformação política. Para ele, o simbolismo não é inconsciente, pois os símbolos, como códigos reconhecidos coletivamente, são empregados para expressar posições sociais (símbolos do casamento ou de admissão a um determinado grupo religioso) e afirmar posições políticas, como os símbolos da liderança e da chefia. O ritual põe à prova a hierarquia, o “*status*”, a participação em sistemas sociais e políticos e “serve para expressar o ‘*status*’ do indivíduo enquanto pessoa social no sistema estrutural em que ele se encontra temporariamente” (LEACH, Idem: 74).

A organização da sociedade é resultado de representações e ações, e, na concepção do mesmo autor, o mito e o rito estão unidos pela força da ação. O mito, que é um modo de descrever certos comportamentos humanos, é a contrapartida do ritual, implicando um no outro, pois o segundo é uma dramatização do primeiro. Por isso, o rito faz aquilo que o mito conta. O mito é uma afirmação em palavras que diz a mesma coisa que a ação ritual. Neste caso, ação ritual e crença devem ser entendidas como formas de afirmação simbólica sobre a ordem social (LEACH, idem: 76-77).

O ritual em seu contexto cultural é um modelo de símbolos que torna explícita a estrutura social e evidencia aquilo que de outro modo é ficção. O mito e o rito “são modos de fazer afirmações estruturais” e essas estruturas – que são instáveis - relacionam “pessoas sociais”, portanto, posições dentro de determinado sistema social. A instabilidade dessas estruturas sociais, segundo observa Leach (idem: 307-308), também deve ser representada no sistema ritual.

“Mito e ritual são uma linguagem de signos em função da qual se expressam as pretensões a direitos e a *status*, mas é uma linguagem de argumentação, e não um coro de harmonia. Se o ritual é às vezes um mecanismo de integração, pode-se igualmente dizer que ele é freqüentemente um mecanismo de desintegração. (...) Ritual e mitologia ‘representam’ uma visão ideal da estrutura social. É um modelo do modo como as pessoas supõem a organização da sua sociedade, mas *não* é necessariamente a meta que buscam alcançar. É uma descrição simplificada do que é, e não uma fantasia do que poderia ser” (LEACH, idem: 319 e 328).

Nesta perspectiva, pode-se dizer que o ritual da *dança do congo* em Retiro é um idioma por meio do qual a Banda de Congo transmite mensagens coletivas ao conjunto dos moradores para afirmarem sua identidade étnica enquanto *negros herdeiros* de um patrimônio material e cultural deixado por seus ancestrais descendentes de africanos que, segundo dizem, teriam inventado o *congo* na região. É uma linguagem que expressa, também, as pretensões do grupo aos direitos constitucionais de reconhecimento e de titulação de suas terras.

Em um processo que, analiticamente, pode ser denominado de “uma luta para se apropriar do passado” (BARTH, 1994), verifiquei que os relatos dos moradores de Retiro estabelecem relações entre a ação ritual da *dança do congo* no presente e aquela que era feita pelos seus ancestrais *africanos* (e descendentes) escravizados nas antigas fazendas ao redor de Retiro. Assim, o conjunto das danças, dos ritmos, dos versos e das músicas do congo constitui uma cultura de expressão utilizada pelo grupo para marcar a distinção e pode ser analisada, segundo a abordagem de Barth (idem) enquanto ato social e político e também como aspectos socialmente diferenciadores da produção de fronteiras.

5.1 – ALGUMAS REFERÊNCIAS ANTROPOLÓGICAS E HISTORIOGRÁFICAS SOBRE O CONGO

Segundo vários estudiosos, o congo teria uma procedência africana, sendo essa uma herança indiscutível, como seu próprio nome indica. Conforme escreve Andrade (1959 e 1965), “os Congos são uma dança dramática de origem africana, rememorando costumes e fatos da vida tribal”. Quanto ao seu surgimento no Brasil, segundo Brandão (1977: 160-161 - citando as referidas obras de Andrade), “haveria um princípio de congadas de negros escravos em Pernambuco, em 1552, quando eles já se congregavam em irmandades de Nossa Senhora do

Rosário”. Ainda, segundo Brandão, para Mário de Andrade, “as congadas estão associadas a rituais africanos antigos de coroação periódica de seus reis. O Congo faria referência a fatos da história africana, como as lutas e embaixadas entre forças de um rei Coriongo e uma rainha Ginga”. De acordo com a pesquisa de Fernandes (1972: 239-255), em 1706, na Vila de Iguaraçu, Pernambuco, ter-se-ia ocorrido, pela primeira vez no Brasil, a encenação de um auto “dos Congos”.

Para Fernandes (1972), as congadas seriam autos populares representados pelos descendentes de africanos no Brasil e não teriam uma origem puramente africana, porque esses descendentes de africanos teriam exercido ações ativas nos autos populares dos brancos, apoiando-se em elementos de sua própria cultura. O mesmo sociólogo observa que nas antigas congadas esses descendentes de africanos representavam lutas entre forças religiosas contrárias vigentes entre eles, como as da nova religião, o catolicismo, contra a antiga, a muçulmana.

No Espírito Santo, conforme escrevem Maciel (1994: 89) e Novaes (s/d), as notícias mais antigas sobre o congo vêm do ano de 1854, quando um grupo de congo apresentou-se numa festa na Vila São José do Queimado (no vale do rio Santa Maria da Vitória e, atualmente, no município da Serra), ocasião em que foi celebrada uma missa. Entretanto, neste mesmo ano de 1854, segundo os autores acima citados, a Câmara da Vila de Nova Almeida, atual município da Serra, propôs a Postura nº 3 (de 10/07/1854), que foi sancionada pelo Governo Provincial no mesmo ano, proibindo “ajuntamentos”, “batuques” e “danças” de escravos, razão pela qual muitas das chamadas *danças de congos* no Espírito Santo continuaram tendo que pedir licença à polícia para se apresentarem, mesmo após o fim da escravidão. Ainda hoje, com exceção da Banda de Congo de Retiro, muitas das Bandas de Congos e os *bailes de Congos* no norte do Espírito Santo pedem licença à polícia para apresentarem suas *danças*.

A proibição imposta pela Postura nº 3, ao que parece, estava relacionada à repressão aos quilombos, pois na memória social da região da Grande Vitória e nos relatos coletados pelos estudos de Aguiar (1995 e 2001) no norte do Espírito Santo, verifica-se que os rituais do congo e do jongo para São Benedito funcionaram, também, como linguagens comunicativas entre os escravizados para organizarem suas lutas e as denúncias contra seus senhores. A relação entre congos e quilombos fora observada por Bandeira (1988) também para as regiões Nordeste e Centro-Oeste, escrevendo a autora: “Esses aspectos simbólicos do congo parecem imbricados aos aspectos de formação de quilombos” (p. 321). Um dos principais símbolos desses rituais, os

tambores, antigamente denominados *congos* pelos *descendentes de africanos escravizados*, tanto em Retiro quanto em um ritual religioso dos quilombos no norte do Espírito Santo denominado “Cabula”¹⁰², eram instrumentos de comunicação. Deste modo, o ritual da *dança* e seu principal símbolo, o tambor, denominados *congos*, são idiomas de comunicação inseparáveis. Em Retiro, quando os moradores ouvem o rufar dos tambores imediatamente se dirigem ao Centro Comunitário ou à casa do Capitão da Banda, pois entendem que os mestres estão anunciando o início da *dança do congo*.

Diferentemente do que constataram os pesquisadores de outros estados, observei que no congo realizado pelos *Benvindos*, embora haja uma memória dos combates e dos enfrentamentos em defesa de suas terras, no ritual não se representa embaixadas entre grupos inimigos e nem se figura nenhuma “rainha Ginga”, “príncipe Sueno”, “Mametos”, “Quimbotos” ou qualquer “feiticeiro” e nem o “rei Congo” ou “Coriongo”. Da mesma forma, não há coroação de reis ou rainhas, mas apenas um ritual composto de rezas de ladainha, danças, cantorias e fincada do mastro (tronco de madeira) para São Benedito, que é retirado no dia de São Sebastião. Por meio das letras musicais e interpretações sobre o congo, quer se afirmar uma identidade étnica de *negros descendentes de africanos escravizados* reelaborada em contraste com os *brancos* (principalmente *descendentes de senhores de escravos*).

5.2 – A DANÇA DO CONGO EM RETIRO

O congo em Retiro é dançado e cantado no dia de São Benedito, 26 de dezembro, e no dia de São Sebastião, 20 de janeiro. Observei e participei desse ritual ocorrido nos referidos dias em dezembro de 1997, janeiro de 1998, dezembro de 2002, janeiro de 2003, dezembro de 2003 e janeiro de 2004.

No dia de São Benedito, os componentes da Banda de Congo Unidos do Retiro vão até o Centro Comunitário onde ficam guardados os instrumentos musicais pertencentes à Banda, levando-os até à casa do Capitão ou da Presidente da Banda. O capitão tem a função de animar

¹⁰² A Cabula foi observada no século XIX na província do Espírito Santo e seus membros realizavam rituais ao ar livre no meio do mato, evocando espíritos dos antepassados e utilizando vocabulário de nítida origem bantu (cf. LOPES, 2004: 150).

os componentes da Banda, cuidar dos instrumentos e orientar os ensaios para manter os tocadores no ritmo. Seu instrumento de coordenação e orientação dos tocadores dos demais instrumentos, nos ensaios e apresentações, é um apito usado em partidas de futebol que, por seus assopros, demarca os momentos de início e de encerramento das músicas. Nas apresentações ritualísticas da *dança do congo*, realizadas especificamente nos dias dos referidos santos, os componentes da Banda se apresentam de posse de tambores, cuíca, reco-reco (ou casaca), triângulo, apito, bandeira verde e branca da Banda com um desenho de São Benedito ao centro e um grande quadro de madeira com um desenho do santo. Alguns deles usam um chapéu de palha branco na cabeça, circulado com uma fita verde, e uma camisa branca contendo o nome Banda de Congo Unidos do Retiro. O ritual começa por volta das 16 horas com a reza da ladainha, coordenada pela Presidente da Banda, que consiste na invocação dos nomes de diversos santos, sobretudo São Benedito, quando os demais integrantes respondem: *rogai por nós*. Ao fim da ladainha, o Capitão grita por diversas vezes: *Viva São Benedito!* E todos respondem: *Viva!* Após essa abertura, os que ali estão caminham num cortejo animado levando um tronco de madeira nas costas denominado *mastro de São Benedito*, cantando e dançando em louvor ao *santo dos negros e padroeiro do congo*.¹⁰³ O ritual dura cerca de uma hora e meia, tendo seu fechamento quando o cortejo chega à praça do Centro Comunitário, onde fincam o mastro e nele hasteiam uma bandeira com a imagem de São Benedito desenhada nela e, em torno do mastro, cantam e dançam várias músicas.¹⁰⁴ Por meio desse ritual, os participantes homenageiam o *santo dos negros* como o padroeiro do congo e protetor do grupo, deixando transparecer laços de afinidade entre o grupo e ele.

O mastro permanece fincado no local até o dia de São Sebastião, 20 de janeiro, quando, por volta das 17 horas, os membros da Banda de Congo se reúnem novamente para mais um ritual, o da *retirada do mastro*, onde rezam novamente a ladainha. É uma reza de agradecimento a São Benedito mas, também, a São Sebastião e a Nossa Senhora Aparecida. Ao terminarem a ladainha, arrancam o mastro e o levam, cantando e dançando ao som dos tambores e reco-reco, até à casa da filha mais velha de Jorge Benvindo e seu esposo, dois dos principais integrantes da *dança do congo*. Ali, após cantarem e dançarem diversas músicas, deixam o mastro, que pode ou

¹⁰³ A referência a São Benedito como “o santo dos negros” pode ser encontrada também no caso estudado por Bandeira (1988).

¹⁰⁴ O ritual da fincada do mastro em um outro território negro (Kalunga) (mas, neste caso, para Nossa Senhora do Livramento, São Gonçalo, Nossa Senhora da Conceição e o Divino) foi descrito e analisado por Amorim (2002).

não ser utilizado no ritual seguinte da *dança do congo* para a sua fincada; isto dependerá de seu estado de conservação.

Em 26 de dezembro de 2004, dia do ritual da *fincada do mastro e da dança do congo* para São Benedito, devido à forte chuva ocorrida pela parte da manhã causando muito barro no trajeto do cortejo do congo, o capitão da Banda decidiu adiar o ritual para o dia de Santos Reis, 06 de janeiro, sem comunicar à presidenta e ao conjunto da comunidade. Esta decisão causou discussões e desentendimento entre ele e a presidenta e com outros integrantes da comunidade que afirmavam que a cerimônia, por dever religioso, deveria ser feita no dia do santo, dizendo: *o certo é fincar o mastro hoje, que é dia de São Benedito*. Várias pessoas, entre elas os herdeiros que vivem na cidade que permaneceram em Retiro após a festa do Natal, aguardavam em frente ao centro comunitário a chegada do cortejo que deveria conduzir o mastro e a imagem do santo ao local, mas o mesmo não aconteceu. O referido capitão, que anteriormente afirmou-me em entrevista que nos dias de São Benedito e de São Sebastião *a dança do congo é obrigação religiosa e não pode deixar de acontecer*, neste dia argumentava que havia chovido muito e que ele havia decidido adiar o ritual, embora no horário previsto para o cortejo já não chovesse mais. A presidenta da Banda, para não aumentar o desentendimento, contornou a situação dizendo que não poderia presidir o cortejo e a fincada do mastro sem a presença do capitão, pois, se assim o fizesse, estariam rompidas suas relações com ele. Deste modo, a fincada do mastro foi adiada para 06 de janeiro. Pois bem, no dia de Santos Reis choveu muito mais que no dia de São Benedito e o capitão, novamente, afirmava que não havia condições para que *a fincada do mastro* fosse realizada. Um dos participantes do ritual afirmou:

São Benedito está testando a nossa comunidade pra ver se a gente realmente é devoto dele. No dia dele, a chuva parou pra gente fincar o mastro e a gente não fincou. Então, hoje ele mandou mais chuva pra ver se a gente realmente vai levar a sério a procissão pra ele e a fincada do mastro (herdeiro JLA – Pai Teteu).

A presidenta se recusou a adiar *a fincada do mastro* para o dia seguinte, argumentando que se acatassem a deliberação do capitão, tudo ficaria parecendo que se tratava de falta de seriedade em suas devoções religiosas com São Benedito. Assim, o filho adolescente do capitão, que está assumindo a função do pai na Banda de Congo Mirim, apoiado por sua mãe reuniu outros jovens que se juntaram à presidenta e, sob forte chuva, conduziram o mastro e a imagem

de São Benedito até o local onde é de costume realizarem a fincada do mesmo. O capitão se recusou a participar do ritual, embora outros integrantes insistissem para que ele o fizesse, principalmente porque, a partir de então, o respeito à sua autoridade na Banda já não seria mais o mesmo.

Em uma fazenda vizinha, chamada Natividade, no dia de São Sebastião e do ritual da *retirada do mastro*, o fazendeiro manda celebrar ali uma missa em homenagem a esse santo, às 10 horas. Certa vez, um dos militantes de movimento negro que me acompanhava sugeriu a presidenta da Banda que fosse feito um convite no decorrer da missa para que os vizinhos participassem do ritual da *retirada do mastro*, em Retiro, que seria às 17 horas. Imediatamente a presidenta respondeu: *você acha que rico e branco vêm na dança dos negros? Eu acho que não.* Mais adiante, veremos que essa desconfiança tem seus fundamentos históricos na relação da *dança do congo* e dos escravizados, que não deveriam convidar os senhores fazendeiros para tanto. Na acepção de *Os Benvindos*, os *fazendeiros* celebram missa em suas fazendas apenas para um santo branco, São Sebastião, enquanto eles, em Retiro, *rezam a ladainha e dançam o congo* tanto para o *santo dos negros e padroeiro do congo* (São Benedito) quanto para São Sebastião.

Houve um tempo, entre mais ou menos 1960 a 1991, em que os membros do grupo não dançavam mais o congo; apenas rezavam a ladainha. Atualmente, os que o dançam e reapropriam dessa tradição vêm nela uma continuidade entre a ladainha e o congo. Relatam que a ladainha é um antigo estilo de reza que era praticado pelos escravizados, que depois de rezá-la, passavam a *bater e a dançar congo*, numa espécie de prolongamento religioso, ao seu jeito, que recebeu os nomes de *baile dos escravos, baile dos negros, dança de congo e baile de congo*. A reza e a dança, segundo *Os Benvindos*, continuou sendo realizadas por seus ancestrais (avós) que rezavam, mesmo depois do fim da escravidão, em louvor a São Benedito antes de iniciarem a *dança do congo*. Por isso, afirmam que a *dança do congo* é obrigação e devoção religiosa a ser cumprida todos os anos com São Benedito (seu padroeiro), porque *ele era africano*. Deste modo, o congo tem sido denominado pelos *Benvindos* a partir de expressões significativas para o processo de constituição do território, estando seu significado associado à questão étnica e cultural. No período final da escravidão, conforme veremos nos relatos abaixo, os escravizados já se aglutinavam para a *dança do congo*, o que nos permite pensar que a dança se constituiu como um demarcador da identidade negra.

Pessoas mais velhas, como a presidenta da Banda,¹⁰⁵ dizem que em sua juventude acompanhavam a *reza da ladainha* que era feita por seus pais, sobretudo nos finais de semana, nas casas dos parentes e vizinhos da região, quando eram convidados. Ao terminar a reza da ladainha, iniciava-se um baile organizado pelo dono da casa para seus convidados e, conforme explica a presidente, *primeiro nós rezava, depois nós dançava*. Para eles, ainda hoje, é inconcebível a *dança do congo*, nos dias de São Benedito e São Sebastião, dissociada da *reza da ladainha*. A presidenta da Banda é quem assume a liderança na tradição da *reza da ladainha* e da *dança do congo*, porque, ao que explica, *o costume de rezar a ladainha foi uma herança mais profunda que meu pai me deixou e até hoje eu me lembro e rezo*. Por isso, o ritual do congo, em Retiro, que se celebra nos dias de São Benedito e São Sebastião, como obrigação religiosa e tradição herdada dos antepassados, é um conjunto de atividades composto de reza da ladainha, batidas de tambores, cantigas, danças e fincada e retirada do mastro. O que se faz sem esse conjunto de atividades, quando são convidados para animar festas em outras localidades, não é considerado o ritual do congo ou, como dizem, *não é o congo como religião*.

No processo de apropriação do passado, *Os Benvindos* estabelecem relações entre a *dança do congo* do presente e aquela que era feita por seus ancestrais escravizados. Relatam que na fazenda Natividade - localizada às margens do rio Santa Maria da Vitória, distante 6 km de Retiro, onde o fazendeiro manda rezar missa todos os anos no dia de São Sebastião - no tempo da escravidão¹⁰⁶, em dias santificados,

os escravos rezavam a ladainha e, em seguida, pegavam a bater e a dançar congo. O senhor Faustino (dono da fazenda) e seus amigos sentavam comendo rapadura, tomando um gole (de cachaça), contando história e vendo os escravos dançarem o congo. Aquilo era o baile dos negros e eles dançando. Dançava, dançava, dançava até quando o senhor vinha e dizia: vãobora, vãobora, vãobora... Aí eles paravam, botavam os congos (tambores) nas costas e iam embora (Dona Dalva – falecida em 2001).

Segundo a mesma narradora, no tempo da escravidão o congo era conhecido, também, como *baile de congo*, que consistia em bater tambor e dançar. Explica que dançar o *baile de*

¹⁰⁵ A presidenta da Banda de Congo exerce a função de coordenar as decisões a respeito da apresentação da dança, zelar pela indumentária usada pelos seus integrantes, convocar para os ensaios com capitão e negociar as saídas da Banda em apresentações fora de Retiro.

¹⁰⁶ Essa fazenda pertencia a um senhor de escravos chamado Faustino, que, conforme escreve Cláudio (1979), era o senhor do escravo Elisiário que foi um dos líderes da “Insurreição do Queimado” (analisada no capítulo dois desta tese).

congo era os escravos darem *sacada*, *saca* ou *umbigada*, isto é, um dançarino batia a barriga ou o peito contra a barriga ou o peito de outro dançarino, o que significava que aquele que recebia a *saca* (*barrigada*, *peitada* ou *umbigada*) deveria entrar no círculo e dançar. Dona Dalva relatou que se o senhor dos escravos se propusesse a entrar no *baile de congo*, eles faziam o mesmo gesto com ele, mas se o senhor estivesse com visitantes vendo a *dança do congo*, ele não se misturava com os escravos. *Se algum dos escravos inventasse em dar umbigada pro lado do senhor*, significava falta de respeito, o que resultaria em castigo para esse escravo no final do baile. A narradora diz que, certa vez, o senhor Faustino contava com a presença de amigos para prestigiarem o *baile de congo* de seus escravos e um deles, que tinha o apelido de *Chico Macaco*, *se peneirou, se peneirou* (se remexeu, se requebrou) e *ousou dar uma umbigada para seu Faustino*. Pelo fato de estar no meio de muitos amigos, segundo a narradora, *o senhor Faustino apenas olhou para o escravo como sinal de não ter gostado e foi próximo aos tocadores*, como era de costume aos que não queriam dançar, *prestou uma continência batendo uma palma com as mãos e se sentou*. Naquele momento ficou tudo certo e os escravos continuaram dançando, mas quando o baile acabou e todos saíram, o senhor Faustino pegou o *Chico Macaco* e *meteu o cacete*. Dona Dalva relata que sua avó assim imitava esse escravo, que gritava: *Ai nhô-nhô, eu num dou mais umbigada, não, nhô-nhô*. E o senhor, batendo, dizia: *Olha aqui a saca, meu bravo. Olha aqui a saca, meu bravo. Essa saca é sua, meu bravo*. No dia seguinte, *o escravo foi trabalhar se arrastando, todo quebrado, por causa dessa umbigada que deu*. Nos bailes de *congo* dos escravos com os ritmos das *umbigadas* ou das *sacas*, do ponto de vista de Dona Dalva, *está a origem da dança* (e do ritmo) *do congo*.¹⁰⁷

Os Benvindos encontram, ainda, significados de ordem afetiva e política para explicarem porque dançam e festejam o congo, pois segundo o que relatam, o ancestral comum do grupo, Benvindo Pereira dos Anjos, *era um congueiro de mão cheia, que batia caixa, batia pandeiro, batia tudo* e participou de uma manifestação pública dos ex-escravos, cuja chegada se deu na Vila de São José do Queimado (local da insurreição dos escravos em 1849), por ocasião da

¹⁰⁷ O termo “saca”, conforme escreve Lopes (2004: 592), se refere a sacudimento, a exorcismo com folhas e vem de *saka* da língua quicongo e significa “sacudir”, “agitar”, “bater as ervas com uma vara”. Segundo o mesmo autor, o movimento físico produzido na “umbigada” “...é a característica principal das danças dos povos bantos, na África e na Diáspora” (cf. p. 595). Lopes (idem) observa, ainda, que o termo “umbigada” se refere à “expressão coreográfica presente em várias danças tradicionais afro-brasileiras, como simples passo ou como gesto de escolha do solista substituído. É uma constante nas danças dos povos bantos de Angola e arredores; por isso, o vocábulo quimbundo *semba*, ‘umbigada’ está na raiz do termo samba” (p. 663). Nas interpretações dos moradores de Retiro, o termo *umbigada* está na raiz da *dança do congo*.

assinatura da “Lei Áurea” (1888). Contam que foi uma grande caminhada de muitos escravos da região dos vales dos rios Santa Maria da Vitória e Mangarái, *com uma batucada de congo que durou três dias*. A filha mais velha de Jorge Benvindo, relembra: *Papai dizia que o meu avô falava que quando ele acabou de bater congo, que eles findaram lá em Queimado, diz que o meu avô ficou com a mão inchada de tanto bater caixa (tambor). E foram findar o derradeiro dia de bater congo lá na igreja do Queimado*. O genro de Jorge Benvindo lembra que seu sogro contava que *o velho Benvindo furou um pandeiro no dia dessa batucada*, como, segundo ele, dizia seu sogro: *O velho Jorge dizia que o pai dele era um pandeirista de primeira. Ele era chefe no pandeiro, mesmo. O pandeiro não agüentou e furou*. Observa-se que ser um *batuqueiro do congo* implica em saber tocar instrumentos como pandeiro e tambor.

A Vila de Queimado era uma vila comercial de referência na região e palco para os protestos políticos dos insatisfeitos com o sistema escravocrata. O congo feito pelos *descendentes de africanos escravizados* tem assumido, também, as características de uma forma de “dançar contra”¹⁰⁸ pois as expressões verbais e corporais por meio do ritual significam um ato de rebelião contra os tipos de exploração, violência, exclusão e racismo praticados contra os negros desde o tempo da escravidão. Por outro lado, segundo a acepção de *Os Benvindos*, a *dança do congo*, desde aquela feita pelos escravizados, vem significando uma manifestação política em favor da autonomia e da liberdade para a produção e a organização das diferenças culturais.

Os ancestrais do *povo do Retiro* (Benvindo, João Aristeu, Mãe Velha e outros) são lembrados como grandes *congueiros* e devotos de São Benedito, que já dançavam congo nas localidades vizinhas desde o tempo da escravidão. Afonso Aristeu era curandeiro e rezador de ladainha e teria herdado essa sabedoria de seus pais (João Aristeu e Mãe Velha); Jorge Benvindo, segundo sua filha mais velha, era um grande congueiro e herdou toda ginga e habilidade de Benvindo, seu pai, que teria sido *o inventor do congo em Retiro*. *O congo, pra dizer a verdade, veio do meu avô. Meu avô com o pessoal companheiro dele, que inventaram o congo aqui no Retiro, porque papai dizia que o meu avô já dançava congo e na vez da libertação dos escravos eles foram bater congo lá no Queimado*. Por isso, afirmam que os

¹⁰⁸ O termo “dançar contra” é utilizado por Sodré (1988: 125) para demonstrar que nas culturas africanas tradicionais, referindo-se especificamente à África do Sul dos anos de 1980, os negros dançavam para demarcar sua posição política contrária a opressão racista do apartheid que ali vigorou por muitos anos.

negros, desde o tempo da escravidão, *inventaram o congo e sempre gostaram muito de cantar, dançar e batucar* (Capitão da Banda). Dizem que os *negros*, após a abolição da escravatura, *continuaram a bater e a dançar congo* em localidades como Mangaraí, Regência e Una de Santa Maria, onde predominavam antigas fazendas que empregaram o trabalho escravo e a maioria da população era composta por *negros*.

Antigamente, na igreja católica de Mangaraí, segundo Alfredo, alguns dias antes da festa de São Benedito, um tronco de madeira era extraído na mata, onde era fraquejado (descascado com o machado), pintado e enfeitado em várias cores para tornar-se o mastro de São Benedito. No dia desse santo, o mastro era puxado sobre um carro de boi que era enfeitado com ramos e flores, enquanto os congos (isto é, os congueiros) lhe seguiam batendo tambor, dançando e cantando. Ao chegar nas proximidades da igreja, os bois eram tirados do cortejo e os homens colocavam o mastro sobre as costas, enquanto as mulheres portavam a bandeira com um desenho do santo pintado sobre ela. Todos circulavam em torno da igreja cantando e dançando o congo. No pátio da igreja o mastro era fincado em homenagem e como sinal de devoção a São Benedito. É interessante observar que na memória sobre o congo que ocorria entre os anos de 1930 e 1960 em Mangaraí, mesmo sendo ele vivenciado pelos *negros* como um ritual que adquire uma dimensão religiosa entre tradições negras e catolicismo, os *brancos*, que eram considerados os *donos da igreja*, não aceitavam que esse ritual fosse realizado dentro dela, mas apenas ao seu redor, pois, para os *brancos*, *a dança dos congos* só podia se manifestar fora de seu espaço sagrado, enquanto os *negros* não viam essa separação, pois para eles *a dança do congo* sempre foi um ritual religioso conectado as suas rezas tradicionais de ladainhas.

Por muitos anos, segundo os mais velhos, eles seguiram a tradição dos seus ancestrais dançando o congo em conjunto com *congueiros* de localidades vizinhas, mas, à medida que ele foi sendo esquecido na vizinhança, sentiram-se na obrigação de retomar a tradição de seus ancestrais em Retiro. Afirmam que no ano de 1991, a presidenta e o capitão *inventaram de ensaiar o congo*, surgindo a Banda de Congo Unidos do Retiro. O capitão foi o responsável pela aglutinação dos componentes para a formação da Banda e a presidenta, por ser a mais velha, lembrava de muitas músicas que eram cantadas no congo das localidades vizinhas do final dos anos de 1950. Nisso, receberam o apoio da Secretaria Municipal de Cultura e Esportes que contratou o mestre da Banda de Congos Amores da Lua que, aos sábados, passou a fornecer instruções aos moradores sobre como retomarem as antigas canções e o ritmo do congo. Essas

instruções, para os mais velhos que ainda lembravam do congo que participavam no passado, serviram de recordações e, por isso, rapidamente treinaram no ritmo das batidas dos tambores e das músicas e formaram a Banda de Congo. Observa-se que essa Banda é uma construção recente, o que pode ser considerado uma reelaboração étnica e cultural, pelos Benvindos, da *tradição da dança do congo* que é mais antiga e, conforme disse o capitão da Banda, *voltamos a fazer a cultura que estava parada há muitos anos.*

Essa concepção de retorno consiste em um esforço do grupo para a retomada e reapropriação da tradição do congo considerada uma herança cultural de seus ancestrais, sendo reapropriada enquanto um meio de construção de sua identidade. Esse movimento de retorno está associado, também, ao contexto da luta política pelo reconhecimento étnico e pelo direito à titulação definitiva da terra.

5.3 - SÃO BENEDITO NOS RELATOS SOBRE O CONGO

*São Benedito é santo de negro
que bebe cachaça e não fica bêbado.*

A citação acima é o trecho de uma música do congo que foi cantada por um dos integrantes da banda (bisneto do Benvindo, falecido em 2004) enquanto contava histórias de São Benedito e cantava músicas do congo. Aqui a cachaça aparece como uma bebida ritual, que, na apresentação da dança, não deve ser consumida em grande quantidade, pois, segundo o cantor da estrofe acima, o negro que acredita que São Benedito seja o seu santo protetor é aquele que deve se manter sóbrio para realizar a dança e lhe prestar homenagem, louvor e devoção. O excesso de consumo da bebida ritual é reprovado pela comunidade, pois, segundo afirmam diversos integrantes, leva à falta de coordenação das atividades ritualísticas.

O mito de origem da devoção a São Benedito com o mastro, conforme relata Dona Dalva, teve início quando os negros estavam sendo trazidos escravizados para o Brasil em embarcações precárias. Quando ocorriam as tempestades em alto mar, eles subiam no mastro dessas embarcações e imploravam a proteção desse santo, que lhes socorria. Então, perguntei a narradora se os *negros* já conheciam São Benedito na África e ela respondeu: *Sim! Ele era*

africano.¹⁰⁹ Daí, conforme o relato da narradora, *quando os negros chegaram ao Brasil, passaram a bater e a dançar congo para São Benedito e lembraram do mastro*, que passou a fazer parte do ritual de devoção ao santo, onde nele se hasteia uma bandeira em homenagem a ele, como se fosse um ancestral que dá o ponto de partida para o ritual da *dança dos congos*, que a narradora denominou, também, de *a dança da nação dos congos*. O mito, neste caso, como escreveu Leach (1996), é uma forma de narração que dá sentido ao ritual ou que diz em palavras aquilo que o ritual faz.

A *dança do congo* para São Benedito, na acepção de *Os Benvindos*, foi inventada pelos escravos porque São Benedito era um deles. Quando chegava o dia desse santo, afirmam que os escravos *dançavam e batiam congo* para louvá-lo. As várias histórias relatadas sobre a vida de São Benedito estão relacionadas ao mito de origem da dança feita pelos escravos. Jorge Benvindo, segundo sua filha mais velha, contava que antes de se tornar santo, São Benedito era escravo de um senhor muito malvado. Benedito e os demais escravos eram obrigados a realizar trabalhos pesados sem direito ao descanso. Relata ainda a moradora que, durante o horário do almoço, *Benedito saía um bocadinho e ia assim pra longe e ficava lá fazendo as orações dele. Quando o senhor dele chegava, perguntava para os outros escravos: cadê Benedito? Está na hora de pegar no serviço*. Segundo Joventina, os demais escravos *acoitavam*, isto é, protegiam Benedito e diziam: *Ah, Benedito saiu aí*. Quando ele chegava, passava a trabalhar junto aos demais escravos. Certo dia, seu senhor desconfiou e disse: *que negócio é esse que toda vez que eu chego no serviço Benedito 'tá fora da turma?* Os demais escravos diziam não saber de nada. Nisso, o senhor mandava açoitar Benedito. *Diz que ele vivia com os pés que era cravo puro, mão tudo acabada. Aí ele saía pra fazer as orações dele, pedir para Deus ajudar ele, de tanto que ele sofria*. Certa vez, o senhor perguntou a um escravo onde estava Benedito e ele respondeu: *Benedito saiu por aí*. O senhor falou: *Benedito, agora, vai ter que me dizer o que ele está fazendo*. Ele saiu e foi à procura de Benedito e quando o avistou, ele estava ajoelhado embaixo

¹⁰⁹ Segundo Barros (1982), Benedito nasceu em 1526 e seus pais eram escravos levados da Etiópia para a região da Sicília, na Itália, onde se tornaram livres. Na Itália, Benedito foi pastor de ovelhas, lavrador e, aos 21 anos, foi viver entre os Irmãos Eremitas da ordem religiosa de São Francisco de Assis, onde tornou-se o Frei Benedito e viveu 17 anos no deserto realizando curas e sendo assediado pelas multidões. Posteriormente entrou para um Mosteiro Franciscano dos frades Capuchinhos, em Palermo (Itália), onde foi cozinheiro. Tornou-se superior (chefe) do Mosteiro e lá viveu até a sua morte, em 1589. Foi canonizado, isto é, oficializado como santo pela Igreja, em 1807. Com base em dados de historiadores, Barros (1982) escreve que em 1686 o Frei Benedito de Palermo, antes de ser canonizado santo, já era venerado na Bahia quando se criava, provavelmente, a primeira Irmandade de São Benedito no Brasil, tendo sido os religiosos Franciscanos vindos de Portugal que introduziram o culto a esse santo em terras brasileiras.

de uma árvore e em torno dele havia um círculo de anjos ajoelhados que oravam junto com ele. *É, estava rodadinho de anjo.* Assustado, seu senhor, segundo a relatora, voltou e disse aos demais escravos: *Benedito não é daqui, Benedito é do céu. Ele está rodeado de anjos.* Acrescentou ela:

Benedito, quando morreu, santificou-se. Então, a partir daí os escravos começaram... e quando chegava o tempo de São Benedito, os escravos todos guardaram aquilo na cabeça, a história, pra fazer a festa de São Benedito. Todo dia de São Benedito eles lembravam desse caso acontecido, guardavam e não trabalhavam, não. Eles faziam a festa de São Benedito e tinha que bater congo. Aí, daqui a pouco já faz a festa em todo lugar. Depois foi acabando. Foram se esquecendo desse negócio. Mas aí, depois, de vez em quando, na Regência (localidade vizinha de Retiro), todo ano eles batiam congo, mas depois, a maior parte do povo morreu e foi se esquecendo e não faz mais. Daí surgiu a festa de São Benedito. Eles tomaram o costume de todo dia de São Benedito fazer a festa. Todo ano tinha a festa de São Benedito em Mangaraí e nós ia. Nós tinha o costume de bater congo lá. Agora acabou. Aí, agora nós faz aqui (herdeira N).

O mundo imaginado para os santificados seria o contrário da realidade social vivida pelos escravizados, visto que o corpo do negro Benedito, a exemplo dos corpos dos demais descendentes de africanos escravizados, sentia os efeitos do trabalho forçado imposto pelo sistema escravocrata. O que é possível interpretar a partir dos relatos sobre a vida de São Benedito e da devoção a ele, é que somente uma divindade que tivesse experimentado os sentimentos e as dores da comunidade dos escravizados e de seus descendentes poderia entender (e atender) a devoção e os apelos de seus integrantes. Após a partida de Benedito, *em carne e osso*, da experiência social dos escravizados para um plano denominado *Rosário* pela cantora da música a seguir, ele teria sido santificado pela devoção da comunidade dos escravizados que teriam passado a venerá-lo. O *Rosário* seria uma espécie de mundo imaginado pelos devotos do santo negro, onde ele, após ter sofrido os horrores da escravização, teria se repousado para sempre entre *rosas, cravos e flores*, de onde ele tinha adquirido o poder para amenizar as dores e os sofrimentos daqueles que recorriam a ele, sem nunca mais voltar ao mundo onde corpos negros em *carne e osso* são explorados por outros.

*São Benedito, São Benedito (bis)
São Benedito se encarnou,
Foi para o Rosário, nunca mais voltou.*

*São Benedito, São Benedito (bis)
Se foi... nunca mais voltou.*

Foi, foi... nunca mais voltou (bis).

Contrariando o estigma existente na região, de que *pretos* fazem trabalhos mal feitos, *Os Benvindos* relatam uma outra versão da história de São Benedito dizendo que, quando ele era escravo, seu senhor, por ser muito malvado, lhe impunha todo tipo de serviço difícil; porém, percebia que qualquer tipo de serviço Benedito fazia bem feito. Certo dia seu senhor lhe colocou para trabalhar em um local de muitos espinhos e disse: *eu vou vigiar aquele negro. Eu vou ver o que aquele negro vai fazer no meio daqueles espinhos.* Afirmam que o senhor foi lhe vigiar e viu que, por volta do meio dia, São Benedito realizava seu trabalho flutuando um palmo acima da terra. A partir de então, seu senhor lhe libertou. Observa-se nessa história que, para *Os Benvindos*, construir uma imagem positiva de São Benedito (o santo dos negros) com o qual ocorre uma identificação étnica é construir uma imagem positiva do próprio grupo. As qualidades positivas atribuídas ao santo são as que os componentes do grupo atribuem a si mesmos ao confrontarem sua identidade a uma identidade negativa atribuída pelos grandes proprietários de terra. Assim, a crença, que se encontra na dimensão da territorialidade, estabelece a via de conexão entre dois aspectos da identidade: o pessoal e o coletivo. O primeiro aspecto se caracteriza por meio da retomada e valorização de atitudes dignificantes de auto-estima e de superação do estigma do ancestral mítico dos descendentes de escravizados (Benedito). O segundo aspecto é retomado como um modelo de ação de resistência projetada para o coletivo.

Observam que, atualmente, já existem *brancos* que dançam o congo, mas dizem que ele começou com os *negros*, que *batiam congo para São Benedito desde o tempo da escravidão*. Segundo o Sr. Alfredo (falecido no ano 2000), no que concerne ao congo, *antigamente os brancos ficavam olhando de fora com aquele orgulho e espírito de rico, mas não gostavam de entrar no nosso meio. Era só festa de negro*. Por isso, somente os *negros* batiam os tambores, que eram (e ainda são) os principais instrumentos do ritual. Lembram que seus pais e avós *batiam congo para São Benedito* e diziam que era festa dos *negros*, como relatou um dos filhos de Jorge Benvindo:

Com a festa de congo, principalmente congo e reis, minha nossa vida! Era direto, direto, direto... Era São Benedito, Santo Antônio... Nossa Senhora! Era direto, direto, direto... E tem uma coisa, viu? A festa de São Benedito era congo e mais congo. Era negro, mas negro de brilhar mesmo, quase não via um branco naquela função de tambor. Não! Era

só os negros. Então eu perguntava ao papai: pai, por que na festa de congo só dá negro na função de tambor? Então ele dizia: Ah, meu filho, é porque essa é a festa dos negros (herdeiro M).

Existe uma crença de que, desde o tempo da escravidão, os *negros* dançavam, cantavam e batiam o congo para São Benedito por estarem cumprindo uma promessa de fidelidade com esse santo por causa de suas afinidades de cor e da procedência africana. *E as cores de nós todos somos iguais a São Benedito, preto, né? O congo pra São Benedito é, também, pela cor dele e por ele ser africano. Então ele veio com aquela cor é porque ele fazia parte da nossa raça. Gostava de congo”* (Capitão da Banda). Ao que parece, São Benedito passou a ser considerado pelos Benvidos quase um parente deles, tornando-se um dos ancestrais protetores do grupo e que vive em sua memória mítica. O congo feito para ele traz consigo elementos significativos na ordem de sua procedência étnica e racial.

5.4 - INSTRUMENTOS E MÚSICAS DO CONGO EM RETIRO

Tem música que nós cantamos no congo que são as músicas que os nossos avós cantavam em roda, cantavam com as crianças e os jovens à tarde. Eles faziam uma roda para cantar (herdeira B).

Na acepção do grupo, os tambores, principais instrumentos e símbolo do congo foram construídos na região a partir dos barris de madeira que os senhores de escravos utilizavam para armazenar cachaça e que os escravos utilizavam para transportar água. Depois de perderem essa utilidade, os escravos os aproveitavam, *arrancavam o fundo, botavam um couro de boi e faziam um tambor pra batucar* (capitão), tornando-se, assim, os tambores de congo. Para os senhores, observa o capitão, *aquele barril não valia nada, mas para os escravos tinha muita importância e sentido. Ao som desses tambores eles cantavam e dançavam o congo que vem até nossos dias. Então, essa tradição foi passando de pais para filhos.* Verifico que nos relatos sobre congo e batuques da região, os tambores sempre constituíram seus principais símbolos, pois, no tempo da escravidão, eram denominados como *os congos*.

Na *dança do congo* são utilizados, também, outros instrumentos, entre eles o reco-reco e a cuíca. O reco-reco é um cilindro de madeira com cerca de 60 centímetro de comprimento. Em uma das faces, sobre a própria madeira ou sobre uma lasca de bambu pregada ali, se faz alguns talhos transversais, onde o tocador atrita uma vareta resultando num ruído sonoro para acompanhar o ritmo dos tambores. Na extremidade superior desse reco-reco é esculpida a cabeça de um boneco com um pescoço bem comprido, por onde o tocador segura o instrumento, sendo seu rosto bem esculpido e pintado ao gosto do tocador. A cuíca é um pequeno tambor que possui, em seu interior, uma fieira de couro por onde o tocador fricciona um pano umedecido ou uma borracha, produzindo um ronco sonoro que acompanha os tambores. Tanto os tambores quanto a cuíca vão pendurados a tiracolo dos seus tocadores.

As músicas da Banda de Congo de Retiro, segundo seus componentes, lhes foram transmitidas por seus pais e avós nas antigas brincadeiras de *cantar rodas*. A presidenta é considerada por todos como aquela que tem a maior autoridade na *dança do congo*, porque, segundo eles, *ela participou das antigas danças de congo e das brincadeiras de roda e ela sabe muitas dessas músicas. Dessas músicas de roda nós começamos, porque elas vieram daquela época dos nossos avós* (herdeira B). Entretanto, consideram, também, que, originariamente, essas músicas do congo e seu ritmo vieram da África e aqui foram traduzidas pelos escravizados para um jeito mais brasileiro, falando da situação social vivida por eles em suas relações com os senhores. Pode-se dizer que a tradução feita pelos escravizados dessas músicas foi um processo de reelaboração cultural. Consideram que hoje continuam inventando as músicas do congo. Melhor dizendo, pode-se dizer que continuam (re)inventando seus significados de acordo com sua realidade social.

As características mais marcantes das músicas de congo está no fato de serem repetitivas. Entretanto, isso é próprio delas e pode ser visto como uma estratégia, porque a oralidade está muito presente nas culturas de origem africana e a repetição das letras das músicas é uma forma de mantê-las vivas na memória social. A música descrita abaixo, segundo se diz, era cantada por Jorge Benvindo e nela observa-se que ocorre uma associação do discurso étnico com a figura de São Benedito.

*Dança, negro,
que uma noite não é nada,
esse congo começa agora*

e vai até de madrugada.

*Brinca, brinca, minha gente
que uma noite não é nada,
vamos brincar com esse santo
até de madrugada.*

No significado do sagrado difundido tradicionalmente pelos europeus é inconcebível se brincar e dançar com um santo, pois ele é considerado muito superior aos sentimentos das pessoas e a dança, segundo o dualismo ocidental europeu, é colocada na esfera do profano. Entretanto, na *tradição da dança do congo*, São Benedito, para quem existem várias músicas, se aproxima dos sentimentos dos descendentes de africanos entrando na dança e na musicalidade, levando consigo Nossa Senhora e Nosso Senhor, para uma dança (o congo) que *Os Benvindos* consideram parte de sua religião. Não se trata de uma profanação do sagrado, porque essa dualidade não existe para eles, mas de uma concepção que vê a dimensão religiosa em lugares diferentes daqueles estabelecidos convencionalmente pelo eurocentrismo cristão.

Isso era o congo comendo no centro¹¹⁰ e nós 'tamos dançando, rodando a igreja com São Benedito nos braços. E o pau 'tá quebrando, nós 'tamos rodando a igreja, dançando e cantando:

*Que santo é aquele
que vem na charola?
É São Benedito e Nossa Senhora.
Que santo é aquele
que vem no andor?
É São Benedito e Nosso Senhor (Alfredo Pereira).*

A charola é conhecida, também, como andor. É um suporte de madeira onde a imagem do santo é carregada pelos *congueiros*. Nela, São Benedito é levado como o padroeiro do congo. As músicas criadas para São Benedito o colocam em parceria com outros santos, como Nossa Senhora, Nosso Senhor (Jesus Cristo), São Judas Tadeu, São Sebastião, São Pedro, Santo Antônio, etc. Enfatizam, também, sua história particular como alguém que foi escravizado pelos homens, mas que se colocou acima do ódio e da violência de seus opressores. Na poética das

¹¹⁰ A expressão *o congo comendo no centro* refere-se ao fato de que, depois de chegarem em procissão ao pátio da igreja de Mangaraí levando o mastro e a imagem de São Benedito, os *congueiros* formavam um círculo para continuarem dançando e os tocadores de tambores, reco-reco e cuíca se colocavam no centro do círculo tocando seus instrumentos, enquanto os demais participantes dançavam ao seu redor e circulavam a igreja, em um processo ininterrupto. A expressão *comento do centro* poderia ser substituída por outra comumente empregada pelos *Benvindos*: *o pau estava quebrando* no centro do círculo.

músicas do congo, *Os Benvindos* reafirmam a trajetória ascendente de São Benedito, que outrora tivera seu corpo expropriado pelos senhores do cativo, colocando-o acima das amarguras e sofrimentos herdados da escravidão, preferindo imaginar o perfume dos cravos, das rosas e das flores incrustado no seu rosário.

*Meu São Benedito
seu rosário cheira
cheira cravo e rosa
flor de laranjeira.*

*Ele foi cozinheiro
no tempo do cativo
hoje ele é santo
um santo verdadeiro.*

Várias músicas para São Benedito, bem como outras do congo, poderiam ser analisadas aqui, cujas letras retratam vários temas ou tipos de situações sociais enfrentadas pelos descendentes de africanos moradores de Retiro, entre elas, a caça, a pesca, a religiosidade, o namoro, o casamento, as relações injustas de trabalho, as relações étnicas e raciais e a organização do próprio grupo.

Os dados etnográficos permitem-me dizer que o congo vem sofrendo um processo de reelaboração étnica e cultural pelos *negros* no Brasil desde o tempo da escravidão e continua sendo reelaborado pelos Benvindos enquanto atores sociais que nele exercem ações ativas, apoiando-se nos elementos de uma tradição herdada dos seus ancestrais e que eles atribuem o seu significado. Se considerássemos a devoção a São Benedito em si, olhando de fora, ela seria apenas uma assimilação cultural pelos *negros* de um “santo de pretos” imposto a eles pelos católicos *brancos*, mas ao observarmos do ponto de vista êmico, *a dança do congo* para São Benedito sofreu uma ação política ativa de *Os Benvindos*, transformando-o, como eles afirmam, em dança e religião dos *negros*. *A dança do congo* para um santo *negro* significou, para os ancestrais de *Os Benvindos* e significa para as gerações atuais, um fator de aglutinação étnica de um grupo que vem assumindo, desde os seus primórdios, uma postura política de resistência aos sistemas de dominação escravocrata ou dos grandes proprietários de terras que, segundo prognóstico do grupo, desejam ver o parcelamento do seu território e o grupo disperso para lhes servir como mão-de-obra barata.

5.5 – PRECONCEITOS CONTRA O CONGO: TENSÕES ENTRE AUTO-IMAGEM E IMAGEM EXTERNA

Algumas vezes que nós fomos fazer apresentação de congo, como muitas vezes eu fui, na sede (Santa Leopoldina), às vezes, as pessoas tinham um pouco de preconceito. Hoje eu digo que está mais valorizado, entendeu? Porque mudou um pouco, entendeu? Agora, de uns cinco a oito anos atrás, o congo era visto como nada, entendeu? Muitos davam mais preferência aos lá de fora do que os daqui de dentro do município. Havia um preconceito contra a cultura negra, com certeza havia. Hoje que mudou um pouco, porque têm essas bandas aí, formadas por pessoas da cidade, que estão resgatando o congo mais, entendeu? Como a Banda Casaca que está trazendo o congo no seu ritmo de música. Então a juventude, hoje, está entrando mais e aprendendo o que é o congo. Só que, antigamente, existia muito preconceito, sim, com certeza (herdeiro N).

O preconceito que se pratica e se reproduz contra o congo enquanto “cultura negra” é a extensão do preconceito contra as religiões afro-brasileiras e a população negra. Esse preconceito, que é reproduzido nas escalas macros ideológicas das instituições e organizações sociais, políticas, jurídicas, educacionais, de comunicação e religiosas brasileiras, atinge, também, as concepções dos próprios integrantes do grupo. Deste modo, algumas lideranças da comunidade que há muito vinham atuando em partidos políticos e em igrejas, quando do surgimento da Banda de Congo, não conseguiram elaborar um discurso consciente acerca de todo o processo de reprodução dos preconceitos e demoraram a se libertar das concepções preconceituosas que haviam assimilado contra as práticas culturais da própria comunidade e não participavam do congo, sob a alegação de que se tratava de “macumba”¹¹¹.

Muitas vezes eu ouvi pessoas dizendo que aquilo ali era coisa de macumba, que aquilo ali, os tambores, era um monte de couro velho que não servia pra nada, mas hoje em dia dá valor a essa Banda de Congo. Uma mesma foi... (...) (a líder 1), que cansou de falar que aquilo ali era coisa de macumba. Isso nós ouvimos ela dizer e é com todas as palavras. Mas, depois de um certo tempo, ela passou a participar mais. Ela viu que não era aquilo que ela dizia (herdeira V).

Consideram o congo uma manifestação cultural de *negros*, mas defendem que a valorização, o reconhecimento e o respeito por parte do poder público e dos *brancos* é importante para sua maior visibilidade social. Apesar de a liderança mencionada na entrevista acima já ter mudado sua visão sobre o congo e as religiões afro-brasileiras, alguns dos seus vizinhos, grandes

¹¹¹ “Nome genérico, popularesco e quase sempre de cunho pejorativo, com que se designam as religiões afro-brasileiras, notadamente a umbanda e o candomblé” (LOPES, 2004: 405).

proprietários de terras, em uma concepção preconceituosa contra essas religiões continuam afirmando que *o congo é a mesma coisa que a macumba*. Os *Benvindos*, por sua vez, que não admitem essa associação, afirmam que os tambores, a música e o ritmo podem ser parecidos com os da macumba, mas o significado que eles mesmos atribuem é diferente da atribuição de seus vizinhos. Do ponto de vista deles, o congo sempre fez parte da cultura e da diversão dos *negros*, sendo implantado na comunidade porque é uma herança de seus ancestrais escravizados. *A Banda de Congo é uma coisa da nossa cultura, da cultura negra. Que veio daquela época dos escravos. Nós achamos que é uma coisa nossa e que é diferente da macumba* (herdeira B).

Os tambores, o ritmo e a dança do congo constituem uma simbologia que se aproxima dos símbolos sagrados das religiões afro-brasileiras. Por isso, o preconceito implantado contra essas religiões se transfere através da associação feita por meio dessa simbologia. Embora alguns dos integrantes da Banda façam consultas a um determinado Pai-de-Santo fora de Retiro e recebam *banho de descarrego*, não estão livres da reprodução dos preconceitos contra as mencionadas religiões, pois, como se viu no relato acima, estão frequentemente preocupados com a associação que é feita entre congo e macumba. Na verdade, entre integrantes de outras Bandas de Congo da Grande Vitória há uma fusão sincrética entre símbolos sagrados, práticas e concepções culturais do congo e das religiões afro-brasileira. Uma das expressões desta fusão se apresenta na letra da música de congo a seguir:

*São Benedito dançou com Iemanjá
Quem dança congo, não tem hora pra chegar.*

A apropriação da *cultura negra* (do congo) pelo poder público e pelos *brancos*, para fins de promoção comercial e política, ao mesmo tempo em que gera um sentimento de expropriação cultural nos diretores da Banda de Congo Unidos do Retiro causa-lhes a impressão de *valorização da cultura negra pelos brancos* e de que o preconceito contra o congo estaria sendo reduzido. Entretanto, ao que parece, isso se deveu à dissociação introduzida pela mídia, por meio da ideologia da folclorização, entre congo e religiões afro-brasileiras, aproximando o congo de uma cultura indígena romantizada para que a ideologia do branqueamento o aceitasse como parte da cultura e do folclore capixabas, tornando-se atrativo para a visitação turística no Espírito Santo. Em Santa Leopoldina, como se verifica no “Dicionário Escolar com Histórico do Município” editado pela Secretaria Municipal de Educação e Esportes, no decorrer da

administração 1993-1996 o congo é considerado parte integrante das “manifestações folclóricas” do município, sendo visto como “animação turística para os visitantes”. A apropriação da cultura negra por segmentos não negros da sociedade envolvente, que viajam e obtêm visibilidade na mídia em nome dessa cultura, é percebida por um dos diretores da Banda como uma *aceitação da cultura negra pelos brancos*, mas também como uma destituição do negro de seu papel de ator protagonista na divulgação de sua própria cultura.

Um dia desse, eu estava assistindo o jornal na televisão, eu vi um pessoal daqui do Espírito Santo que foi bater congo no Rio de Janeiro. Eu vi aquilo..., mas só que os componentes eram todos brancos. Era tudo branco que tinha ido lá apresentar a cultura negra. Agora os brancos tão aceitando mais a cultura negra. Um dia eu gostaria de levar o pessoal daqui pra fazer uma apresentação da cultura negra na televisão (líder 4 – Capitão da Banda).

Existem, também, aqueles integrantes da Banda, como um dos genros do referido Capitão, que entende que a divulgação do conhecimento sobre o congo, a aprendizagem e o entendimento da *cultura negra* por meio da mídia seria, para a juventude, uma das formas de redução do preconceito contra esta manifestação cultural. Entretanto, os integrantes mais velhos da Banda acreditam que, através de histórias e músicas, a transmissão oral dos ensinamentos sobre o congo aos seus filhos e netos, incluindo crianças, adolescentes e jovens na Banda, onde participam, como eles dizem, *na função de bater tambor e tocar reco-reco*, pode ser mais confiável no que se refere à sua cultura tradicional. Por isso, criaram a Banda de Congo Mirim. Há a esperança de que, por esse conhecimento e participação, futuramente eles defendam e pratiquem essa tradição que consideram herdada de seus ancestrais. Guardam fotografias de apresentações da *dança do congo* para ficar como lembranças para as gerações futuras.

Na escolha de determinados elementos do congo a serem transmitidos está implícita uma preocupação dos integrantes da Banda a respeito do que é reconhecido como seu. Esses elementos se tornam diacríticos que passam a representar um papel político na definição do grupo por seus próprios integrantes frente aos “outros”. Assim, como assinalou Barth (1994), as diferenças culturais de significação fundamental para o grupo são aquelas que seus integrantes utilizam para demarcar a distinção nos processos históricos e políticos de interação social.

Como se verifica no Dicionário Escolar acima citado, Retiro é – segundo o poder público municipal - um componente do “folclore” e um “ponto de visitação turística”. Desta forma, a

folclorização dos elementos rituais da organização da comunidade pelo poder público para mostrar aos turistas promove a fragilização e a fragmentação da cultura do grupo produtor. Neste processo, as organizações do poder público e de empreendimentos turísticos se propõem a promover apenas os aspectos culturais que lhes interessa apresentar aos turistas e não todos os elementos da produção cultural que a comunidade elege e reconhece como seu. Enquanto, por um lado, atores externos como as instituições do poder público e a Comissão de Folclore produzem uma imagem de homogeneização das diferentes manifestações do congo no Espírito Santo, procurando padronizar o comportamento de seus integrantes que venha a agradar os turistas, por outro lado, a auto-imagem construída pelos *congueiros* de Retiro estabelece a diferenciação, entendendo a *dança do congo* como *religião* herdada dos seus ancestrais e usando-a como elemento de distintividade da comunidade diante dos “outros”. No processo de confronto e de negação da dimensão da folclorização da cultura negra está o aspecto da resistência, pois, como observou Barcellos et alli (2004), os integrantes da comunidade negra de Morro Alto afirmam que o “maçambique não é folclore, é religião”. Essa preocupação, como observaram as autoras, se deve ao “processo de apropriação do Maçambique como folclore” do município e do Estado.

No decorrer da administração pública municipal (1993-1996) acima referida, um dos integrantes da Comissão Espírito-Santense de Folclore foi Secretário de Cultura em Santa Leopoldina e levou o mestre da Banda de Congos Amores da Lua (da cidade de Vitória) para ensinar determinadas músicas de congo aos moradores de Retiro. Os folcloristas (cuja Comissão que integram tem recebido o apoio direto e indireto dos poderes públicos dos municípios e do Estado) podem ser pensados como ideólogos que estão envolvidos profissionalmente na construção de mitos históricos e culturais de continuidade e homogeneidade¹¹² política do poder público sobre a diversidade étnica.

O mestre de muitos folcloristas, Guilherme Santos Neves (1980), escreve que o congo do Espírito Santo se diferencia daquele de outras regiões do Brasil, porque nesse estado os dançarinos não usam trajes específicos e nem encenam fatos políticos de realezas africanas. No Espírito Santo o congo se caracterizaria pela formação das Bandas de Congos. Neves (idem), baseado em relatos de viajantes - datados de 1858, 1860, 1880 e 1886 - que passaram pelo litoral dos municípios da Serra (especificamente em Nova Almeida), Fundão e Aracruz (em Santa

¹¹² Sobre o papel de folcloristas e outros intelectuais na construção de mitos históricos e culturais homogeneizadores, ver pequeno comentário em Vermeulen & Govers (2003 [1994]).

Cruz), entre eles alguns religiosos, escreve que esses relatos continham dados que lhes demonstraram que no Espírito Santo as Bandas de Congos estariam relacionadas a uma origem indígena. O autor se detém no relato do Bispo do Rio de Janeiro, D. Pedro Maria de Lacerda, que esteve no referido litoral em 1880 e 1886 e descreveu danças de índios (sem especificar a etnia). O autor afirma que tudo indicava que tais danças fossem parte de uma Banda de Congos, embora esta última expressão não aparecesse nos apontamentos do bispo. O autor reproduz algumas expressões do bispo em relação às danças dos índios, consideradas “sérias”, “cortesias”, “modestas” e “decentes”. Ele reproduz, também, os preconceitos morais do bispo em relação à presença de negros entre os índios e, para o autor, esses negros teriam passado pela “aculturação” da dança ameríndia, sobre a qual exerciam “ingerências”. O negro é considerado, pelo autor, como tendo exercido “contaminação” e “intromissão na dança dos índios”, o que teria dado mais “agitação e vida ao conjunto musical dançante”. É dessa “intromissão” e “agitação” dos negros nas “bandas” que inicialmente eram “bandas de índios”, que, segundo o autor, teriam surgido as Bandas de Congos.

Entre os dados de Neves (*idem*) só não se encontram as referências historiográficas, citadas anteriormente, que afirmam que, já em 1854, o Governo da Província proibiu os “ajuntamentos” dos descendentes de africanos escravizados para a realização de “batuques” e “danças”, bem como não menciona o dado de que neste mesmo ano um congo se apresentou na Vila São José do Queimado, na época município de Vitória e, atualmente, município da Serra. Apesar de perceber a presença dos negros entre os índios, o autor se deu pouca chance de refletir sobre o fato de que os negros pudessem ter exercido um papel ativo na implantação do congo entre os índios, visto que as etnografias não constatarem o uso do tambor entre povos indígenas. Os dados historiográficos tornam possível a interpretação de que se os *batuques* e *as danças* estavam proibidos aos negros, restava-lhes a alternativa de fazê-los nos quilombos ou entre os índios do litoral.

Segundo Nascimento e Menandro (2002), a atribuição de uma origem indígena às Bandas de Congos se deveu à ideologia e ao movimento do romantismo, que procurava atribuir uma origem indígena a tudo que fosse belo. Afirmam que se deveu também ao racismo que negava a presença das culturas de origem africana na formação cultural brasileira, principalmente porque os missionários católicos propagaram uma imagem negativa das culturas africanas, definindo-as como práticas demoníacas.

Um outro folclorista que escreveu sobre o congo no Espírito Santo é Mazôco (1993), atualmente presidente da Comissão Espírito-Santense de Folclore. Seu estudo se refere ao “Congo de Máscaras” da localidade de Roda d’Água, município de Cariacica, realizado pela Banda de Congo Santa Isabel. O autor se refere ao congo com frequência como “fatos”, “manifestações” e “tradições folclóricas” e, sob a influência de Arthur Ramos (citado pelo autor)¹¹³, o congo foi tratado como “sobrevivência” da cultura africana no Espírito Santo, remetendo à idéia do que sobrou dessa cultura na região.

A visões folclóricas estabilizam as particularidades culturais do congo no tempo e, simultaneamente, desvinculam os descendentes de africanos do papel de principais protagonistas da dinâmica recreativa de suas tradições culturais. É como se os descendentes de africanos estivessem programados a produzirem a cultura tal como produziram seus antepassados e suas tradições não fossem resultados de um processo de relações sociais. Por outro lado, a folclorização promove a massificação daquilo que os *congueiros* de Retiro consideram uma particularidade da *cultura negra*, que é a *dança do congo*. Essa massificação homogeneizadora do congo ocorre através dos meios de comunicação, das agências de propaganda do Estado e dos comerciais dos empreendimentos turísticos, que passam, então, a desvinculá-lo enquanto produção cultural dos descendentes de africanos e, de *cultura negra* passam a desadjetivá-lo para branqueá-lo ideologicamente para afirmá-lo como marcador de coesão política do que denominam “a cultura” ou “a identidade capixaba”.

A respeito da folclorização da cultura negra no Brasil, escreveu um dos antropólogos estudiosos do assunto:

A folclorização da cultura negra “engloba duas ordens de fenômeno que se complementam: de um lado consiste em tomar as manifestações culturais negras como algo irrelevante, espécie de ingrediente ideal para compor esquemas de entretenimento ou preencher vazios no domínio do lazer de vastas camadas da população, em especial daquelas que podem usufruir, de forma mais plena, certo tipo de lazer produzido pela sociedade brasileira. (...). De outro lado, expressa a apropriação das criações culturais negras por certas camadas da população branca, até mesmo com a cumplicidade de indivíduos e grupos de cor, que assim armam condições para manipular a sua etnicidade ou a sua ‘culturalidade’ como tática e estratégia de mobilidade e de ajustamento nos quadros sociais do Brasil urbano” (PEREIRA, 1983).

¹¹³ Os temas dos congos e dos quilombos são tratados por Ramos (1935) como expressões dos “autos populares folclóricos” de “sobrevivência história”.

O mesmo autor observa que a partir desta folclorização cria-se uma situação de ambigüidade ideológica duplamente desvantajosa para o negro, que consiste em separá-lo de sua cultura e, ao mesmo tempo, transformá-lo numa extensão dela. “No primeiro pólo da contradição, está o prestígio da cultura negra contrapondo-se ao desprestígio social do homem e do grupo de cor. (...) Ao nível de um painel ideológico de ‘democracia racial’, toma-se a exaltação da cultura para se ‘comprovar’ ou exhibir o grau de aceitação do negro pelo branco brasileiro”. O autor complementa observando que o próprio negro é vítima desta cilada ideológica. “No segundo pólo da contradição (...) está a ideológica confusão entre cultura e homem negro, isto é, ao se folclorizar a cultura, folcloriza-se, com ela, o indivíduo e o grupo”. Deste modo, o negro seria incorporado à dimensão não séria da vida nacional (PEREIRA, 1983).

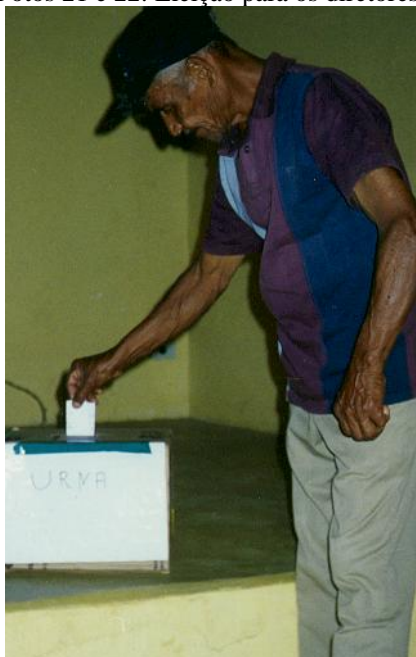
Em função do preconceito de cor e do racismo vigentes de forma sutil em diversas instâncias da sociedade regional e nacional, aos segmentos da população negra são dificultados os acessos aos vários tipos de direitos (à terra, à moradia, ao sistema de saúde e à educação) e aos meios de participação social e política. Diante dessas dificuldades, esses segmentos têm se organizado politicamente, criando e recriando tradições e práticas culturais que lhes são significativas como meios de sociabilidade para seus membros e como forma de enfrentamento aos preconceitos e ao racismo. No processo de organização política, a *dança do congo* praticada pelos moradores de Retiro pode ser explicada como um idioma por meio do qual eles falam de sua história e de suas lutas. Na dramatização de sua história e de seus processos organizativos por meio desse ritual, os negros são os atores que desempenham os principais papéis e estabelecem os significados de suas ações sociais e políticas. Por meio da seleção e apropriação de determinados elementos e símbolos da cultura considerados significativos para o grupo, como a dança, o ritmo, os instrumentos musicais e as próprias músicas do congo, os moradores expressam sua identidade étnica. Deste modo, a construção de uma cultura negra e uma identidade política ocorre de forma intimamente relacionada, pois essa cultura que inclui, entre diversas outras coisas, o congo, é apropriada na construção da identidade e do projeto político do território negro de Retiro.

6. ASSOCIAÇÃO DOS HERDEIROS E COMUNIDADE: TERRA EM COMUM E TERRA DE HERANÇA

Foto 20: Assembléia para decidir sobre a comissão eleitoral e data da escolha dos diretores da Associação dos Herdeiros, em 2003.



Fotos 21 e 22: Eleição para os diretores da Associação e apuração dos votos



O Retiro não era Associação, era comunidade de Retiro. Hoje é Associação. Por que? Porque a gente herdou as terras, todo mundo associado de uma terra só. Somos sessenta e tantas famílias que vivem nessa comunidade, hoje Associação. Comunidade é a união que a gente tem. Hoje existe um pouco de separação (herdeiro E).

6.1 – ASSOCIAÇÃO DOS HERDEIROS DO BENVINDO PEREIRA DOS ANJOS: CRIAÇÃO, ESTATUTO, LIDERANÇAS, COMPETIÇÕES E ATRIBUIÇÕES

6.1.1 – Criação e estatuto da “Associação dos Herdeiros”

Em 1991, os *herdeiros do Benvindo* criaram uma Associação em que os objetivos, inscritos no estatuto, consistiam em defender a propriedade dos *herdeiros* e cultivar a área própria da melhor maneira possível. Na elaboração do estatuto da Associação, que, segundo dizem, começou a ser pensada em meados da década de 1980, os herdeiros contaram com a colaboração de dois assessores: o então advogado do STR, hoje Defensor Público no município, e de um ex-padre holandês que atuou, por vários anos, na assessoria de projetos financiados pelas Igrejas Unidas da Holanda, nos municípios de Santa Leopoldina e de Santa Maria do Jetibá. Esse segundo assessor obteve recursos para um projeto de criação de cabras em Retiro, que por vários anos foi executado sob o seu acompanhamento, tendo sido extinto em meados da década de 1990, com a morte do então assessor e a eliminação dos recursos.

Segundo o referido Defensor Público, quando da elaboração do estatuto da Associação, tanto eles, os assessores, quanto os moradores de Retiro ainda não estavam *conscientes da questão quilombola*. Deste modo, conforme suas explicações, ele e o referido ex-padre assessoraram a elaboração do estatuto inspirados nas experiências da vida comunitária dos moradores de Retiro e em suas próprias atuações na organização sindical, partidária e religiosa, embora tomassem o cuidado de assegurar no estatuto que se tratava de uma Associação sem filiações religiosas e partidárias. Sendo assim, apesar de a Associação ter sido criada em vista a garantir o direito à terra dos herdeiros enquanto coletividade, sua criação não foi para atender às exigências de nenhuma instituição do poder público em relação à titulação das terras das comunidades dos quilombos, como fora observado posteriormente por estudos etnográficos em diversas comunidades dos quilombos. Apesar de no ano da criação da Associação *o povo do Retiro* ainda não estar mobilizado para a luta pelos direitos das terras das “comunidades dos quilombos”, posteriormente, em 1993, suas lideranças passaram a ter informações acerca desses

direitos em reuniões de organizações de movimento negro. Em função dessas mobilizações e informações, em 1998 passaram a pleitear, por meio de documentos enviados à FCP, o reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo e a titulação de suas terras em nome da Associação dos Herdeiros. Nisto se verifica que a tomada de conhecimento e a mobilização acerca do direito das comunidades dos quilombos ocorre segundo o perfil ideológico e de atuação política dos atores externos com os quais a comunidade está em interação.

No processo de mobilização e de luta pelo direito de titulação da terra, diversas comunidades negras do meio rural, desde o final da década de 1980, criaram associações. Entretanto, os debates a respeito da criação de associações de comunidades remanescentes dos quilombos para a titulação de suas terras só veio a ocorrer no cenário nacional a partir de 1995. Alguns dados neste sentido podem ser observados na etnografia de Santos Silva (1997) sobre o Rio das Rãs, onde o autor faz um cronograma das lutas das comunidades dos quilombos a nível nacional, mostrando que em 1989 já se dava a fundação de uma associação inspirada no Art. 68 do ADCT, usando a denominação “remanescentes de quilombo”, como foi o caso da “Associação dos Remanescentes de Quilombo de Oriximiná (PA)”, embora em 1984, no estado do Maranhão, já tivesse sido fundada a “Associação dos Moradores do Quilombo Frechal”. Em estudos e análises como os de Andrade & Treccani (1999) e de Nunes (2000) verifica-se que em 1995 e 1996 as associações de comunidades remanescentes de quilombos, como as de Boa Vista e de Pacoval de Alenquer, no Pará, passaram a receber títulos de reconhecimento de domínio expedidos pelo INCRA e pela União Federal. No mesmo estado, também o Instituto de Terras do Pará emitiu títulos de domínio às associações de comunidades remanescentes de quilombo, fazendo constar neles cláusulas de inalienabilidade da terra. Nos estudos mais recentes em territórios negros, como o de Arruti (2002) sobre o Mocambo, o de Leite (2004) sobre a Casca, o de Barcellos et alii (2004) sobre o Morro Alto e os de Anjos e Silva (2004) sobre São Miguel e Rincão dos Martimianos, também se constata associações fundadas por comunidades que estão se autodefinindo como quilombos para obterem os títulos de propriedade de suas terras a serem expedidos em nome de suas associações.

Em Retiro, no nome da Associação encontra-se estabelecida a conexão entre os *herdeiros* e seu ancestral comum, Benvindo Pereira dos Anjos. A esse respeito, disse uma das *herdeiras*: *Isso significa que nós temos o nome do primeiro dono dessa propriedade no estatuto da nossa associação.* Inscrever o nome do ancestral do grupo que deixou a terra como herança no estatuto

da Associação marca o pertencimento dos *herdeiros* associados por meio das suas relações de parentesco e do direito à *terra de herança*. A relação e a não relação social de parentesco com esse ancestral é tomada como critério de pertencimento e de exclusão à Associação de *Os Benvindos*. A criação da Associação, enquanto entidade política e jurídica, transcende a realidade existencial dos indivíduos para representá-los enquanto coletividade.

Segundo o estatuto da Associação, podem chamar-se *herdeiros* do Benvindo todos aqueles que estão relacionados a ele pelo laço matrimonial e/ou filiação. Esses *herdeiros* são considerados parte da *família* de *Os Benvindos*.

Segundo o estatuto, a Associação é uma sociedade civil, sem fins lucrativos e sem filiação política partidária e religiosa, adotando-se a expressão *Os Benvindos* como sua denominação coletiva. Apesar de potencializar as divisões internas pré-existentes através da disputa pelo seu controle político, a Associação habilitou a *comunidade* para a competição por recursos no cenário regional e nacional, bem como para a reivindicação de direitos constitucionais sobre a terra que ocupa. Distinguidos por uma trajetória comum e pela mobilização recente em defesa do seu território, os sentimentos de unidade de *Os Benvindos* são elaborados em um contexto relacional e, também, por meio da recriação de valores da sua tradição, como a apropriação comunal de sua área.

A Associação, no início, foi formada para ter como garantia um documento desse terreno, né? Que não podia ficar um povo, um grupo de pessoa no meio do mato, jogado, sem nome, sem nada. Então, foi criado essa idéia de Associação dos Herdeiros de Benvindo pra aí criar um documento em cima disso aí, né? Pra trabalhar, pra ter um documento como garantia, pra também poder receber ajuda de outras entidades que têm no Brasil, né? Como o Governo Federal, os outros órgãos poder ajudar. Porque se não fosse através de uma associação, a gente não poderia ganhar ajuda nenhuma, né? Porque pra uma pessoa só é difícil a gente conseguir ajuda. Tem que ser a associação porque são todos, né? Trabalhando todos por um e um por todos (herdeira R).

Os *herdeiros* que defendiam a indivisibilidade da terra, que era maioria, se associaram para assim mantê-la e para pleitearem direitos relativos ao grupo e ao território. Por meio da Associação são assegurados e transmitidos a terra e o nome do ancestral que estão inscritos no nome e no estatuto da Associação. O estatuto desta Associação está reconhecido e registrado no Cartório de 1º Ofício de Santa Leopoldina e prescreve que ela foi criada para defender os interesses de *Os Benvindos* sobre suas modalidades de produção e de apropriação da terra.

Os objetivos da Associação, conforme prescreve o estatuto, são:

- “a) Incentivar e preservar a unidade e solidariedade entre os associados visando facilitar o relacionamento com as entidades privadas, bem como com as instituições públicas.
- b) Cultivar, da melhor maneira possível, a área herdada do Benvindo Pereira dos Anjos e propriedade de ‘Os Benvindos’.
- c) Apoiar todos os serviços que possam contribuir para o desenvolvimento e a racionalização das atividades comunitárias.
- d) Defender, junto às autoridades competentes, as necessidades de desenvolver os serviços públicos de água, luz, educação, transporte, saúde, enfim, todos os serviços que são deveres das autoridades públicas e direitos dos cidadãos.
- e) Defender sempre, principalmente na área própria, a preservação ecológica”.

Para ter direito a tornar-se um associado é necessário que a pessoa seja uma *herdeira do Benvindo*. Neste contexto local, são chamados *herdeiros* e têm direito de se associar os maiores de 16 anos que *fazem parte da família de Os Benvindos* pela filiação e/ou aliança matrimonial e se comprometem a cumprir o estatuto da Associação. Os direitos de votar para escolher a diretoria da Associação, de tomar parte nas assembléias e reuniões e de apresentar propostas ou indicações condizentes com o fim da entidade é reservado aos associados maiores de 16 anos, mas o direito de ser votado só é conquistado após os 21 anos. Entre os deveres dos associados, destaco os seguintes pontos: “cumprir e fazer cumprir o Estatuto e os regulamentos aprovados pela entidade; zelar pelos documentos expedidos pela entidade, bem como respeitar os símbolos de uso exclusivo desta”.

A administração da Associação, segundo o estatuto, deve ser feita pela Assembléia Geral (órgão máximo de deliberação que se reúne no mês de dezembro de cada ano), pela Diretoria Executiva (cujos membros são eleitos pela Assembléia Geral para um mandato de dois anos) e pelo Conselho Fiscal (formado por três associados eleitos da mesma forma e na mesma época que a Diretoria Executiva).

Ao mesmo tempo em que a Associação é apresentada como gestora de Retiro e dos bens e interesses comunitários, é apresentada, também, como a proprietária das terras deixadas como herança pelo Benvindo e de outros bens que constituem seu patrimônio. Esses outros bens, segundo o estatuto, são os saldos das feiras e festas realizadas pela entidade, os auxílios, os donativos e legados, bem como os rendimentos de seus bens patrimoniais.

A Associação foi criada sob a argumentação de *Os Benvindos* de que se tratava de um meio de defesa da propriedade comunal da terra. Entretanto, isto não significou a adoção de um comunalismo generalizado no que tange aos bens e mercadorias que cada núcleo doméstico e/ou

família produz sobre a terra. Cada núcleo produz em uma área à parte, embora a partilha formal da terra nunca tenha ocorrido e fazem questão que não ocorra, visto que, se ocorresse, significaria, como observam, o fim da *família de Os Benvindos*.

O herdeiro D, que já foi um dos presidentes da Associação, afirma que ela *existe mais no papel que na prática*, visto que, em sua opinião, sua diretoria não tem conseguido viabilizar, efetivamente, os objetivos estabelecidos no estatuto. Ao relacionar o objetivo “b”, que é “cultivar a área herdada” com as pessoas que querem executá-lo a partir de financiamentos e empréstimos, este herdeiro afirma que elas são impedidas pela discordância dos herdeiros que entendem que empréstimos e financiamentos representam riscos para a manutenção de suas terras.

É uma política de um contra o outro, pra não ver a pessoa fazer. Eu acho que pra muitos é medo de perder o que têm. Vamos supor que a gente pega aquela vargem lá e fala assim: ‘Ah, nós vamos fazer um plantio ali de qualquer coisa que seja, né?’ Desde que seja um dos nossos, nós se agrupamos em quatro, cinco, até dez pessoas... os outros, que faz parte da mesma Associação, como eles não querem trabalhar com aquilo, eles vão dizer que não apoiam. Então, pra fazer um projeto, a gente sempre precisa da maioria pra poder conseguir aprovar na Associação, porque três ou quatro indo lá não vai adiantar. Então, eu acho que se cinco resolver fazer, os outros não vão apoiar pra não dar direito pras pessoas fazerem. Só pode ser isso. Porque eu realmente falo nesse negócio, plantar mandioca eu não preciso de empréstimo, não preciso nada, porque eu sei que é uma coisa fácil. Mas se o cara quer fazer uma lavoura de café, uma lavoura de banana, uma lavoura de inhame, gengibre, igual uma vez nós plantamos ali dentro, vai precisar de financiamento. Aqui, pra conseguir aprovar uma coisa, só se, um dia, todos os membros da comunidade resolvessem fazer, talvez eles aceitariam. Quem partir pra fazer alguma lavoura ou alguma coisa diferente, tem que fazer com recursos próprios, porque ninguém dá apoio a projeto que vai precisar de financiamento (herdeiro D).

Entre os objetivos da Associação, destaco o termo “desenvolvimento” que está relacionado aos projetos de futuro. Ao explicar a idéia de “desenvolvimento” presente no estatuto, uma das lideranças a emprega para se referir às práticas culturais da *tradição* do grupo como a *dança do congo*, o artesanato, as atividades produtivas e a culinária que, segundo ela, necessitam ser *desenvolvidas*. *Desenvolver* práticas e atividades da *tradição* local, neste caso, não é adotar um modelo externo de desenvolvimento, embora esse tenha influência nas acepções e práticas locais, mas é desempenhar com mais frequência essas práticas e atividades culturais consideradas próprias do grupo. Assim, caberia às instituições e aos poderes públicos respeitá-las, valorizá-las, incentivá-las e torná-las visíveis em suas especificidades locais e pensar o “desenvolvimento sustentável” ou o “etnodesenvolvimento” a partir delas.

A noção de desenvolvimento local, que está relacionada aos projetos de futuro de Os Benvindos, pode ser pensada a partir do conceito de “etnodesenvolvimento” de Stavenhagem (1985), que diz respeito ao desenvolvimento de grupos étnicos em relação com as sociedades mais amplas e envolventes. O mesmo conceito se refere às alternativas de desenvolvimento que levam em conta a participação e o respeito à diversidade étnica e cultural, incluindo os seguintes aspectos: satisfazer as necessidades das pessoas e coletividades; adotar uma visão endógena para responder a essas necessidades; usar e respeitar as tradições culturais existentes; respeitar o meio ambiente e usar os recursos naturais, técnicos ou humanos locais (a auto-sustentação). Trata-se de uma abordagem que leva em consideração a participação do povo em todos os níveis do processo de desenvolvimento.

Ao observar a realidade social de Retiro, participar de diversas reuniões da comunidade e analisar os objetivos e as prescrições estabelecidas pelo estatuto da Associação, pude entender que o estatuto se encontra no plano do que Leach (1996) chamou de modelo político idealizado, um “tipo ideal”, que nem sempre corresponde ao que ocorre na realidade social e política empírica em permanente mudança, oscilações, instabilidade, desequilíbrios e conflitos. Conforme pode ser observado na prescrição do primeiro objetivo desse estatuto, as idéias de “unidade e solidariedade” verificadas nos discursos idealizados e imaginados sobre a noção de comunidade estão ali presentes. A preservação dessa “unidade e solidariedade” entre os associados tem um fim político, que é, segundo o estatuto, “facilitar o relacionamento” com agentes externos, como “entidades privadas e instituições públicas”. Entretanto, nem sempre essa unidade política incentivada tem sido, de fato, tarefa fácil a ser alcançada pelas lideranças atuais, pois o processo de construção da unidade política é uma tarefa de vigilância e de luta permanente diante da realidade social em mudança, oscilações e divergências entre os herdeiros.

6.1.2 – Do *chefe* do passado às lideranças do presente: *chefia da família* e competições pela direção da Associação dos Herdeiros

Analisarei a relação, às vezes competitiva outras vezes não, entre as principais lideranças, que têm se destacado ocupando a presidência ou a vice-presidência da Associação, identificando-as conforme o quadro no anexo 2.

Quando necessitam tomar decisões em relação ao território, as lideranças que estão na direção da Associação recorrem às opiniões dos mais velhos que parecem garantir legitimidade a essas decisões. Apesar de a Associação ter se constituído sob orientação jurídica como resposta a situações de conflitos de terra, ela não rompe com a tradição do *chefe de família* e dos laços de parentesco herdados dos ancestrais, que balizam as relações entre os descendentes do Benvindo. Os mais velhos, ao que relatam, sempre lideraram as decisões referentes ao uso da terra. Dizem que Victória, filha mais velha de Benvindo, após a morte de Antônio, em 1930,¹¹⁴ assumiu a *chefia* do grupo com o auxílio do seu irmão mais novo, Jorge Benvindo, e o apoio dos demais parentes, porque em Retiro *era ela que resolvia tudo. Então o que ela dizia estava dito. Não tinha conversa, não* (herdeiro C). Posteriormente, Vitória transmitiu a chefia a esse irmão mais novo e, segundo relatam, ele se tornou *o líder orientador da família dos Benvindos*, principalmente no que se referia ao uso da terra. Dizem que ele assumiu o lugar do *velho Benvindo* e incorporou a sua personalidade, sendo considerado a representação de seu pai em Retiro. Os mais velhos afirmam que Jorge *puxou pro lado do velho Benvindo* e que era o maior contador dos episódios vividos pelos seus pais e das histórias sobre as relações entre senhor e escravo. Contam, também, que ele liderava os *forrós* e as *danças e batuques de congo* em Retiro e em lugares vizinhos.

A viúva do seu segundo casamento me presenteou com uma antiga foto dele. Ao apresentar essa foto para um de seus sobrinhos, o herdeiro C, que está com setenta e sete anos, este me fez o seguinte comentário: *eu era manobrado por este aí. Se ele 'tava lá pegado (trabalhando) eu ia lá trabalhar junto*. Com esta afirmação, o sobrinho estava falando da chefia de seu tio em Retiro, também relatada por um outro sobrinho:

No tempo da minha adolescência, tinha uma espécie de líder, que era Jorge Benvindo. Não era líder ditador, que tem hoje em dia, como uma pessoa que quer mandar só. Se ele dissesse que ia fazer uma coisa, todo mundo acompanhava. Era sobrinho, era genro e era cunhado. Hoje em dia já não acontece mais isso. Um só que quer mandar e termina não dando nada certo. Ele era uma pessoa de grande respeito pra comunidade. Não só pra comunidade de Retiro, como até para outras comunidades vizinhas. Era uma pessoa de respeito e todo mundo gostava dele. Ele era o chefe da família dos Benvindos (líder 4 – sobrinho de Jorge).

Conforme se verifica nas falas dos sobrinhos de Jorge, sua liderança consistia em *tomar*

¹¹⁴ Conforme atestado de óbito de Antônio Pereira dos Anjos, que me apresentaram, ele faleceu em 1930 com 55 anos de idade, o que indica seu nascimento no ano de 1875.

conta das terras, embora dela não fosse o único dono, e em *manobrar* os demais herdeiros. Essas expressões relacionadas aos papéis exercidos pelas lideranças podem ser verificadas também no caso de Bom Jesus, estudado por Soares (1981). Nesses dois territórios negros, os líderes são herdeiros, como os demais, que compartilham os direitos comuns à terra.

De acordo com os dados etnográficos obtidos, Jorge Benvindo exercia a mediação em nome do grupo e obtinha *favores com seus amigos políticos* para os casos, por exemplo, em que seus parentes necessitavam de atendimento médico. Na chefia do grupo, Jorge exercia uma função onde pode-se constatar a operação do princípio econômico da redistribuição incrustado no domínio do político, como no caso em que se responsabilizava pela compra de carne bovina dos fazendeiros vizinhos para redistribuí-la com os componentes do grupo. Essas compras eram pagas a ele em dias de serviço nos *contratos* (ou *acertos*) de trabalho que estabelecia com esses fazendeiros e, com ele, esses parentes eram convidados a trabalhar. Dizem que ele era o conselheiro dos parentes tanto em termos materiais quanto espirituais, pois, segundo os adultos e os mais velhos, sempre que necessitavam resolver situações difíceis recorriam às suas orientações, sendo que era ele, também, quem lhes ensinava várias *rezas*.

No plano das opções políticas partidárias, conforme relatam, a orientação eleitoral de Jorge Benvindo para os componentes do grupo era para que votassem na ARENA (Aliança Renovadora Nacional) – partido conservador que se mantinha na situação. Ele indicava o candidato ao grupo e, por isso, em época de eleições, os políticos lhe procuravam para pedir os votos dos seus parentes. Seus candidatos eram os que os seus parentes votavam, porque antes procuravam suas orientações para saber qual seria o melhor candidato para eles. Entretanto, nos últimos dez anos de sua vida ele perdeu esse tipo de ascendência e alguns dos seus parentes afirmam que, para não contrariá-lo, prometiam votar no candidato escolhido por ele, mas votavam de acordo com sua própria consciência. O significado dessa mudança local em torno do voto está em sintonia com as mudanças que ocorriam na cena política nacional com o fim da ditadura militar no ano de 1984.

Do ponto de vista de alguns líderes atuais que passam por um processo de, segundo dizem, *conscientização* conforme novos padrões de militância política, Jorge foi um *chefe autoritário*, sendo sua liderança caracterizada como *caciquismo* do passado. No entanto, os mais velhos fazem uma leitura diferente, de acordo com os padrões da tradição interna ao território negro, e consideram que ele, em função de seu poder de argumentação e de convencimento, era

um *chefe* respeitado por todos *Os Benvindos*, principalmente no que se refere às formas de apropriação e de uso da terra. O respeito às orientações de Jorge e sua credibilidade no grupo, segundo os mais velhos, deveu-se ao fato de ele ser considerado o mais esclarecido entre os parentes e se preocupar com a organização da comunidade.

A autoridade de Jorge era respaldada por outras pessoas mais velhas que, juntas, se constituíam como conselheiros em torno dos valores sobre o *respeito* nos namoros e a questão da *decência* nos trajés. Relatam que *no tempo de Jorge, Retiro era lugar de respeito, onde se namorava pra casar*. Dizem que Jorge, ao comandar as festas e bailes realizados em Retiro, principalmente se tivessem pessoas de fora, após o sanfoneiro iniciar o baile pedia para parar e fazia um discurso, dizendo que ali todos iriam se divertir *decentemente, com respeito e sem confusão*. Isso ocorria tanto quando os bailes eram em sua casa como quando eram nas casas de outros moradores, pois conferiam-lhe autoridade para comandá-los devido ao fato de existir vários homens brigões na região que, a despeito disso, lhe respeitavam. A autoridade de Jorge não era exercida através da força física, pois seus atributos se davam pelo poder de persuasão e de convencimento que desempenhava sobre os componentes do grupo.

As argumentações que se referem a Retiro como um lugar onde sempre prevaleceram os valores do *respeito* e da *decência* estão fundamentadas na crença de *Os Benvindos* na excelência de seus próprios valores e em um código específico de moralidade herdado dos antepassados, que procura elevar a honra e a dignidade, sentidas pelos membros do grupo.¹¹⁵

Jorge exercia a liderança legitimada na autoridade de *chefe de família* e seus parentes consideram que ele é o grande nome que permanecerá na história do grupo. A autoridade do *chefe da família*, ainda hoje, tem uma legitimidade bastante aceita em Retiro. Segundo uma das filhas do segundo casamento desse líder, nas chefias das famílias locais (relação pais/filhos e avós/netos) *a autoridade ainda tem a mesma força que na época de seu pai*.

Nos últimos anos de sua vida, segundo uma liderança atual, Jorge teria orientado seus parentes para que lutassem pela regularização de suas terras. Por isso, segundo a referida liderança, eles decidiram criar a Associação dos Herdeiros do Benvindo Pereira dos Anjos com o objetivo de garantir a apropriação comunal da terra, pois nenhum outro herdeiro, ainda vivo, teria força e autoridade reconhecida e incorporada em um parente ascendente do grupo para garanti-la.

¹¹⁵ As análises sobre as noções de “honra étnica” e de código de moralidade específica podem ser encontradas em Weber (1920) e em Barth (1969).

Além de ser uma entidade jurídico-formal, a Associação veio impedir as tentativas de parcelamento da terra e a conseqüente comercialização, garantindo, assim, a terra aos herdeiros que estão trabalhando e morando nela.

A partir da criação da Associação dos Herdeiros em 1991 e da morte de Jorge em 1993, a presidência da Associação se tornou o foco central almejado pelas lideranças que, então, passaram a surgir. Com a morte de Jorge Benvindo houve um enfraquecimento do poder centralizado em um único líder, seguindo-se o fortalecimento de facções e, ao mesmo tempo, de alianças internas. Apesar de existir líder na comunidade religiosa católica local e na equipe de futebol, liderar a Associação se tornou um posto de poder no controle da terra como um bem da coletividade e de representação política que pode proporcionar credibilidade e prestígio político diante dos herdeiros, bem como diante do poder público regional e nacional, sobretudo a partir da interação da comunidade com a mobilização nacional das Comunidades Remanescentes dos Quilombos.

A Associação, segundo o seu estatuto, é administrada por uma Diretoria Executiva composta pelos cargos (não remunerados) de presidente, vice-presidente, secretário, diretor financeiro (tesoureiro) e um Conselho Fiscal, sendo eleitos pela Assembléia Geral Ordinária que, por sua vez, é composta por todos os *herdeiros* do Benvindo maiores de dezesseis anos, de ambos os sexos.

Em 04/05/1991, quando da constituição da primeira diretoria, os cargos hierarquicamente mais elevados como presidente, vice-presidente e secretária foram ocupados por mulheres. Essa diretoria não foi eleita pelo voto dos herdeiros em Assembléia Geral e, sim, indicada pelos herdeiros mais velhos, entre eles Jorge Benvindo. A mesma diretoria foi encabeçada pela líder 1. As mulheres ocuparam quatro cargos e os homens ocuparam três. Entre estes homens, coube a um deles a responsabilidade de cuidar das finanças (tesoureiro) e a outros dois foram atribuídos os papéis da fiscalização. A presidenta desta primeira diretoria, a líder 1, já vinha exercendo o papel de liderança quando conduziu a iniciativa do registro da escritura da terra. Na tradição do grupo, é bom lembrar que uma mulher, Victória, já havia exercido a liderança antes de Jorge Benvindo. O objetivo dessa diretoria, que administrou por apenas um mês, conforme a ata de criação da Associação, foi providenciar a legalização do estatuto e organizar a primeira eleição para a diretoria da Associação, em 08/06/1991 (cf. documentos da Associação no anexo IV).

Essa diretoria ficou no cargo até junho de 1991, quando ocorreu a primeira escolha dos diretores da Associação eleitos pelo voto dos *herdeiros*. Houve composições de chapas e a vencedora foi formada exclusivamente por homens, estando o líder 2 como presidente. Parte da diretoria que já estava na gestão da Associação formou a chapa 1, sendo que a chapa 2 se formou sob a direção do líder 2 e seu irmão, o líder 3. O tesoureiro da diretoria anterior, quando do lançamento das chapas para o pleito de 1991, já havia se desentendido com a presidenta e saiu como vice-presidente na chapa de oposição, que venceu. O tesoureiro (líder 3) da chapa 2, como se verá adiante, foi eleito para presidente da Associação, nos pleitos seguintes, por mais de uma vez. A chapa 1, que saiu perdedora, era composta por maioria de mulheres, tendo como candidata à presidente a líder 1, que tentava se eleger, visto que na gestão anterior não havia sido eleita pelo voto da Assembléia Geral e, sim, indicada pelos *herdeiros* mais velhos. Quanto à composição do conselho fiscal para a gestão que se iniciou em 1991, os membros de ambas as chapas combinaram que poderia ser formado pelos integrantes da chapa perdedora e, assim, dois integrantes dessa chapa e mais um terceiro escolhido entre os demais *herdeiros* compuseram o conselho fiscal. A líder 1 desejava permanecer como presidenta da Associação e julgava, segundo seu próprio discurso, que seu trabalho havia sido importante a tal ponto que os demais *herdeiros* deveriam escolhê-la para o cargo, sem que precisasse passar pela competição com outras chapas.

Devido o fato de a líder 1 ser filiada ao PSB, os componentes da chapa concorrente, representados pelo líder 2, alegavam que ela recebia muita influência dos políticos de fora no que se referia às decisões da Associação e que os demais membros da sua chapa eram manipulados por ela que, na aceção deles, estava sob controle externo. Seus concorrentes diziam, também, que, pelo fato de seu casamento com o filho do ex-líder Jorge Benvindo ter se acabado, ela poderia arrumar um marido de fora que viesse interferir nas decisões internas, próprias dos herdeiros e parentes. Neste sentido, para que a liderança das mulheres seja melhor aceita, parece-me que um dos critérios é estarem casadas, de preferência, com homens integrantes do próprio território, pois a liderança nas mãos de uma mulher fora do casamento e disponível à união conjugal com homens de fora representa sempre ameaças de interferências desses homens (na maioria das vezes portadores de outros valores em torno da propriedade da terra) nas decisões internas.

Estar na direção da Associação, conforme se verá neste e no capítulo seguinte, é uma forma de obter prestígio e capital político para se habilitar a concorrer ao cargo de vereador à

Câmara Municipal. Nas eleições municipais de 1992, os líderes 1 e 2, mais o vice-presidente da chapa 2, então eleita, se candidataram para concorrer aos cargos de vereadores naquele município, não sendo nenhum deles eleito, conforme analisarei no capítulo seguinte.

Em sua gestão como presidente da Associação, o líder 2 afirma que a principal meta da diretoria era criar uma taxa de contribuição, onde os *herdeiros* assumiriam o compromisso de fazê-la mensalmente em dinheiro. Essa contribuição serviria para resolver problemas e dificuldades emergenciais da Associação e dos próprios *herdeiros*, que, por sua vez, não aceitaram. A segunda proposta dessa diretoria era investir no cultivo de lavouras de café e horta comunitária, mas também não obteve êxito porque, segundo o então presidente, *o povo não deu as mãos*.

Ao terminar seu mandato, em 1993, o presidente eleito pela chapa 2 apresentou alguns membros da diretoria como componentes de uma nova chapa (sem outra chapa concorrente) que foi eleita, sendo composta pelo líder 4 (conferir quadro no anexo II) como presidente; a líder 1, vice-presidente e o líder 3, tesoureiro. Dez meses após ser eleito, o presidente dessa diretoria renunciou ao cargo devido, segundo diz, a desentendimento com sua vice-presidenta, que assumiu seu lugar. Estrategicamente e se colocando acima das regras do estatuto da Associação, segundo observação do líder 3, a líder 1 ficou no cargo até às vésperas das eleições municipais de 1996, quando saiu para se candidatar à vereadora, porém, não sendo eleita.

No mesmo ano de 1996, a diretoria eleita para a Associação, cujo mandato venceu em junho de 1998, teve o líder 3 eleito em chapa única como presidente. Em 1998, quando tive a oportunidade de observar e acompanhar o processo eleitoral para a diretoria da Associação, novamente com chapa única, foi reeleita a diretoria anterior. No referido ano, conforme observei, e nos anos em que ocorreram as eleições anteriores, segundo o relato dos *herdeiros*, a escolha da diretoria da Associação sempre contou com a participação dos diretores do STR na Comissão Eleitoral, a convite dos próprios *herdeiros*.

No ano 2000, segundo relatam, ao vencer o segundo mandato da diretoria sob a presidência do líder 3, nenhuma chapa se formou para concorrer à diretoria da Associação, ficando por cerca de um ano sem diretoria. Então, no ano de 2001, com os *herdeiros* reunidos em Assembléia Geral para decidirem a composição de nova diretoria, a líder 1 apresentou sua chapa, que foi a única, e esta foi aclamada eleita por unanimidade pela Assembléia Geral, sem que houvesse concorrente. Esta diretoria conduziu a Associação até setembro de 2003, quando,

novamente, tive a oportunidade de observar e participar, enquanto pesquisador, de todo o processo que resultou na composição e apresentação de duas chapas que concorreram entre si à direção da Associação. A novidade da escolha eleitoral deste último ano foi que, pela primeira vez na história da Associação, a Comissão Eleitoral contou com a participação de um militante de organização do movimento negro.

Em 12 de agosto de 2003, na primeira Assembléia Geral para a escolha da nova diretoria da Associação dos Herdeiros, a chapa 1, que estava na administração sob a presidência da líder 1, havia sido recomposta por esta líder, onde ela estava como presidente que, por sua vez, apontou novos nomes ocupando os demais cargos, entre os quais estavam os daqueles herdeiros que poderiam compor chapa concorrente à chapa 1. Nessa Assembléia vários herdeiros questionaram o baixo número de herdeiros presentes, visto que, pelo estatuto, seria necessária a presença de cinquenta por cento mais um (50% + 1) dos herdeiros. Questionamentos e debates foram levantados nessa Assembléia, como, por exemplo, o fato de a candidata a presidente se encontrar inadimplente por diversos meses com a taxa de manutenção de tratamento de água, que é controlada por um comitê interno. Segundo uma das herdeiras, isso retiraria dela o direito de concorrer à presidência da Associação. O herdeiro “E” questionou o nome do herdeiro “J” apresentado como membro do conselho fiscal na chapa 1, pois, segundo seu argumento, “J” não fazia parte da *Associação dos herdeiros* e, portanto, não poderia *mandar em Retiro*, visto que não era legalmente casado mas apenas morava com uma das herdeiras por filiação. *Nós devemos nos organizar pra assumir a direção da Associação, porque pra mandar aqui dentro não é qualquer um que pode. Só quem é filho de herdeiro ou quem é casado com herdeiro pode mandar na Associação* (herdeiro E). A líder 1 defendeu que J, pelo tempo que vivia com uma herdeira, em seu ponto de vista, também poderia ser considerado herdeiro. Ao responder o herdeiro E, J disse: *Primeiramente, eu já pedi que tirasse meu nome da chapa 1. Depois, eu jamais vou me casar só pra poder mandar dentro do Retiro*. Neste momento fiz uma intervenção para esclarecer que, se fosse apenas por questões legais, o herdeiro J não poderia ter seus direitos de herdeiro desconsiderado, visto que pelo Código Civil Brasileiro, no que se refere à lei do Concubinato, um cônjuge que vive com o outro por mais de cinco anos passa a ter direito em parte dos bens de seu companheiro ou companheira. Como na data da referida Assembléia o herdeiro J já vivia com sua companheira há cerca de nove anos, nos termos do Código Civil ele poderia ser considerado um herdeiro como os demais que eram legalmente casados com outras herdeiras.

Após esses diversos questionamentos, uma nova Assembléia foi marcada para a semana seguinte (em 19/08/2003) quando, de acordo com o estatuto, a diretoria poderia ser eleita com qualquer número de herdeiros presentes. Nesta Assembléia, a presidente da Associação, que deveria defender sua chapa, por motivos de doença se encontrava fora de Retiro. Um número grande de herdeiros estava presente e, sob a coordenação de um assessor militante de movimento negro, deu-se início à Assembléia. Ali, todos os herdeiros que haviam sido indicados pela líder 1 como integrantes de sua chapa retiraram seus nomes, sob a alegação que preferiam dar oportunidade para que outras pessoas se candidatassem. Nenhuma outra chapa se apresentou para concorrer com a chapa 1 e alguns herdeiros alegaram que isto não havia sido feito porque não houve tempo hábil e nem divulgação de edital em pontos de encontro dentro de Retiro anunciando a Assembléia Geral Eleitoral, conforme prevê o estatuto. Tendo a Assembléia Geral decidido que não teria como haver eleição, encaminhou-se a formação de uma Comissão Eleitoral constituída por dois herdeiros e pelo referido militante de movimento negro. A Comissão, que a partir de então passou a presidir os trabalhos da eleição, deu prazo de uma semana para que as chapas fossem apresentadas e marcou a eleição para o dia 06 de setembro do mesmo ano. A partir de então, com a desarticulação da chapa 1, uma chapa de oposição à ela passou a se formar, que foi a chapa 2. Ela se formou exatamente com três dos herdeiros que retiraram seus nomes da chapa 1, que, por sua vez, ocuparam os principais cargos da chapa 2, estando o líder 5 como presidente e a líder 6 como vice.

No mesmo dia, 19/08, após a Assembléia, dois herdeiros passaram a debater acerca dos motivos que levam a líder 1 a se candidatar à presidência da Associação pela quinta vez e o líder 5 a se candidatar pela primeira. Um deles dizia que o motivo do líder 5 era que ele desejava saber o que vinha acontecendo com as terras, por meio do acesso à sua documentação. Segundo o estatuto da Associação, é o seu presidente quem toma conta do patrimônio e dos bens de *Os Benvindos*, entre eles a terra e os documentos (comprovantes desses bens). O presidente da Associação é quem tem acesso ao saber contido nesses documentos. O herdeiro J, já mencionado acima, considerava válidas as duas candidaturas e que elas estavam sendo apresentadas em prol do bem estar de Retiro. Opinou, também, que o líder 5, de fato, desejava conhecer, por meio de sua possível escolha para presidente, os documentos da terra e da própria Associação, mas entendia, ainda, que seria possível conhecê-los participando ativamente da comunidade. Por isso, o motivo das candidaturas dos dois líderes, na interpretação do mesmo herdeiro, seria político,

em um futuro próximo, que veio a se concretizar na candidatura de ambos ao cargo de vereador nas eleições municipais de 2004, conforme será analisado no capítulo oito.

No dia da eleição para a diretoria da Associação, em 06/09/2003, sob a organização da Comissão Eleitoral, a votação ocorreu entre 12 horas e 30 minutos e 17 horas. Logo em seguida ocorreu a apuração dos 102 (cento e dois) votos, dos quais 65 (sessenta e cinco) deram a vitória à chapa 2 e 36 (trinta e seis) foram para a chapa 1, sendo que 1 (um) voto foi depositado em branco.

Na avaliação de um dos membros da Comissão Eleitoral, a chapa 2 foi eleita com os votos dos herdeiros mais jovens que desejavam renovar o quadro das lideranças. Para esses jovens, ao que pude auferir de seus comentários, os componentes da chapa 2, candidatos à diretoria da Associação, se apresentavam como novas opções de lideranças para o grupo que se dispunham a assumir a responsabilidade. O líder 5 afirmou que a vitória de sua chapa se deveu ao desgaste político da principal liderança da chapa 1, que em suas gestões na diretoria da Associação tem tido *dificuldade em integrar o povo do Retiro* e realizar ações objetivas.

Por outro lado, a candidata à presidente na chapa 1 avaliou que seus 36 (trinta) votos *vieram de herdeiros mais velhos que votaram conscientes* e que sua chapa só foi derrotada porque muitos dos herdeiros mais velhos e analfabetos não tiveram oportunidade de votar. Segundo ela, a disputa pela direção da Associação, por parte de integrantes da chapa 2, em alguns casos é uma tentativa de levar para Retiro parentes que estão fora e que não são herdeiros. Esses integrantes *em posição de mando* entenderiam que dispõem de poder de levar seus parentes a construir moradias em Retiro. Em outros casos, segundo ela, é uma disputa pelo poder de controle da terra.

Eu avalio a vitória da chapa 2 como uma busca de poder. O pessoal tem um grande desejo de poder sem saber usar o poder em favor do comum. E, por outro lado, não deixa de ser mais uma busca pelo controle dessas terras, né? Eles querem tomar o domínio dessas terras, sem reconhecer e valorizar que o nosso trabalho é por um coletivo comum. (...) É uma busca de poder e de domínio da terra. (...) Ele próprio (líder 5) disse que já ganhou a diretoria da Associação e que vai ganhar a eleição para vereador. Só que a gente sabe que não é por aí. É um desejo de poder (líder 1).

Por meio da criação da Associação e do seu estatuto, os *herdeiros do Benvindo* adaptaram, ao seu sistema de escolha de liderança, a competição pelo poder de administrar sua Associação. Eles criaram, também, a possibilidade de exercício do voto para elegerem, a cada

dois anos, a diretoria de sua Associação. No entanto, até o ano 2003, quando a sétima diretoria assumiu, apenas na eleição de 1992 e de 2003 existiram duas chapas concorrendo, enquanto que as demais eleições ocorreram com formação de chapa única. Isso significa que, na escolha das lideranças do grupo, o entendimento tem se sobreposto à competição. Embora muitos herdeiros entendam que *na comunidade* não deveria haver a política da competitividade entre duas chapas pela direção da Associação e, sim, a composição de uma única, na prática, a chapa única não anula a competitividade entre as lideranças pelo poder de administrar a Associação.

Existem líderes *herdeiros*, especificamente os líderes 1 e 3, que já fizeram parte da *Diretoria Executiva* por quatro vezes consecutivas. Conforme observei e ouvi, a líder 1, de um lado, e seu primo, líder 3, do outro, com o apoio dos membros de suas unidades familiares e facções internas, representam os principais pólos de competição pela diretoria da Associação. Quando eles estão no exercício do cargo, defendem chapa única de coalizão falando em nome da união do grupo, desde que eles continuem como presidentes. É como se a presença deles fosse uma garantia de indivisibilidade da terra e representasse unidade ao grupo, consubstanciada na Associação.

Na concepção da líder 1, de seus irmãos, filhos e sobrinhos, o registro da escritura da terra, a luta contra um dos fazendeiros que ela liderou e as ameaças contra ela deveriam servir como créditos políticos a seu favor, argumentando que seus parentes deveriam levar isso em consideração e elegê-la não só como a presidenta da Associação, mas, também, como vereadora. Na sua opinião, *se houvesse consideração dos demais herdeiros* não precisariam lançar chapas e haver competição entre eles, pois poderiam *formar uma chapa de união*, mas parece não haver consenso e reconhecimento em torno de uma liderança única. Segundo ela, seus concorrentes internos quiseram partir para a competição depois que ela já havia liderado a criação da Associação e afirma que *depois do prato pronto, apareceram muitos comilões*. No decorrer da mobilização que precedeu o surgimento da Associação em 1990, segundo a mesma líder, havia toda uma preocupação sua na *defesa da raça dos moradores de Retiro* e, por isso, deveria existir *consideração* por parte deles e não competição com ela. O fato de a líder 1 trabalhar em emprego público na Prefeitura e ser liberada para encaminhar pessoas necessitadas aos serviços médicos na região da Grande Vitória, bem como devido ao fato de ser bem relacionada entre lideranças e autoridades políticas fora de Retiro, leva-a a afirmar que pode e tem condições de ajudar aos

demais *herdeiros*, mas para tanto é preciso que haja o reconhecimento e a valorização por parte deles.

Enquanto o líder 3 articulava a composição de sua chapa para concorrer à eleição para a diretoria da Associação no ano de 1998, soube que sua prima, a líder 1, estava articulando a formação de uma outra¹¹⁶. Então, manifestou sua opinião dizendo que era contrário à disputa entre eles, afirmando que todos deveriam *unir-se* em torno de *uma chapa única*. Disse, ainda, que ser presidente da Associação não é exercer *poder político* e, sim, *preservar um bem comum dos herdeiros*. Entretanto, ele já havia formado a sua chapa, sendo o candidato à presidente.

As competições pela diretoria da Associação têm a finalidade de administrar os bens da coletividade dos herdeiros. Neste caso, se o vencedor faz uma boa administração dos bens da coletividade, como nos ajuda a pensar Simmel (1983: 136), permite também ao vencido se beneficiar com a vitória do vencedor. A competição, como observou o mesmo autor, é uma característica do liberalismo moderno. À medida que *Os Benvindos* foram estabelecendo relações com as idéias e valores (ideologia) da sociedade envolvente e se deram conta que a terra que ocupavam deveria ser registrada em cartório, conforme os critérios do Direito Moderno, criaram uma Associação para administrar o território sob a assessoria de um profissional desse Direito. Os novos líderes do grupo, a partir de então, nos casos em que mais de um têm se disposto a ocupar o cargo de presidente, vêm compondo suas chapas e estabelecendo competições para que sejam escolhidos pelo voto dos herdeiros. Neste caso, os líderes já não seriam escolhidos apenas pelos laços de parentesco com os ancestrais, mas deveriam ter sua autoridade legitimada por meio da formalidade estabelecida através do voto dos herdeiros. Entretanto, o novo sistema de escolha das lideranças vem sendo colocado em prática como um resultado de fusões entre o sistema anterior e aquele estabelecido pelo estatuto da Associação, pois, conforme tenho observado, nem sempre a escolha passa pela competição pelo voto, mas, também, pela formação de uma chapa única que, pelo consenso, se torna a diretoria da Associação.

¹¹⁶ Cabe observar que a líder 1 não conseguiu pessoas que se dispusessem a entrar em sua chapa no tempo estipulado pelo edital de convocação das eleições para a apresentação das chapas; sendo assim, a eleição ocorreu com chapa única.

6.1.3 – Papéis atribuídos ao presidente da Associação e critérios de escolha

Enquanto preparavam as eleições para a diretoria da Associação em 1998 e em 2003, ouvi as opiniões dos moradores a respeito dos diretores que já haviam exercido cargos na Associação e as qualidades que apontavam para os que pretendiam exercê-los. Os membros da Diretoria Executiva e do Conselho Fiscal, juntos, são em número de sete, mas os demais *herdeiros* enfatizavam, sobretudo, o papel do presidente como sendo aquele que tem a maior *autoridade* e, conseqüentemente, a maior *responsabilidade*.

Ah! Principalmente a honestidade. É o mais importante, porque precisa disso. Eu acho que têm muitas coisas aqui que eu acho que não deram certo, porque pessoas que eram capazes de fazer não fizeram, e teve muita mentira por trás. A gente pensava que era uma coisa e quando chegava na reunião da Associação, era outra coisa bem diferente. A gente descobria outras coisas na pessoa que não 'tava legal pra se coordenar uma Associação. Eu acho que, principalmente, a pessoa precisa ser honesta e jogar limpo com os herdeiros da Associação. Eu acho que é o mais importante, porque a mentira eu acho que não leva a lugar nenhum. Eu acho que é por isso que nós estamos aqui onde estamos, porque, no começo, a gente deu crédito a muita gente. Confiou e as coisas não saíram do jeito que a gente achou que poderia sair. Eu acho que a honestidade está em primeiro lugar pra pessoa poder ser um diretor de uma associação. Um presidente da Associação tem que ser honesto e jogar limpo, e ser muito digno do papel que foi posto pra ele assumir. A verdade é o principal, porque o povo já está cansado de mentira. Será que até dentro da Associação, onde a gente vai eleger um candidato, um parente nosso, a gente vai ter que chegar a um ponto de dizer: 'nós vamos tirar ele, porque ele não está correspondendo às metas que foram impostas a ele?'. Então, eu acho que falar a verdade na hora certa pra todo mundo, na Assembléia e na reunião, e não levar coisas pra casa é importante. É uma qualidade que tem que estar acima de tudo (herdeira W).

Além da honestidade como um valor moral importante a ser observado na pessoa que se candidata à diretoria da Associação e como um critério levado em consideração pelos herdeiros no momento da escolha, outros critérios fundamentam essas escolhas. O que melhor fundamenta a formação e a escolha da liderança não é o do conhecimento escolar, pois, segundo a herdeira W, é apenas acerca de dez anos que as famílias passaram a investir na formação de seus filhos para a conclusão do segundo grau. Esse fundamento se encontra na maturidade, nas experiências obtidas na vida adulta, na condução e na chefia da unidade familiar, assim como a responsabilidade na tomada das decisões, visto que envolve a segurança de toda a comunidade.

Embora a *chefia da família* seja um fundamento de legitimação da liderança inquestionável por todos, ele não é o único. Por isso, existem herdeiros, inclusive alguns dos mais

velhos, que defendem que *o presidente da Associação tem que ser uma pessoa mais sabida na leitura, porque se precisar resolver algum problema, tem que ser mais instruído na leitura que os mais velhos que não têm instrução. A pessoa tem que participar de reuniões fora de Retiro e saber andar para todos os lados* (herdeiro NO).

Outros herdeiros acrescentam que uma liderança necessita se preparar adquirindo conhecimentos, principalmente por meio da militância política, da realidade social e política que está fora de Retiro, com a qual o grupo estabelece relações. Por esse motivo, o presidente da Associação é visto como um representante do grupo que deve ter habilidade política para encaminhar e acompanhar os problemas da comunidade junto às instituições jurídicas e políticas, tanto no município quanto fora dele. Às instituições do poder público ele deve encaminhar as preocupações, os projetos e as demandas da coletividade dos herdeiros relativas à regularização da terra, serviços, recursos e políticas públicas de geração de trabalho, renda e emprego, destinadas, principalmente, aos jovens.

Em função da disponibilidade de tempo, de experiências e de relações políticas de alguns líderes, os herdeiros consideram fundamental que eles permaneçam em algum cargo de direção da Associação. São líderes que acumularam conhecimento a respeito da organização coletiva e que têm muito a ensinar aos jovens líderes inexperientes.

Eu sou do jogo da roça. Se tiver um serviço, um mutirão, pra fazer mil covas pra café, eu sou o primeiro cabeça, ta? Nesse ponto que eu penso. Não adianta eu ser só um presidente da Associação, pra chegar aqui e colocar só no papel e na hora de colocar a mão na massa, não saber fazer. E ela (líder 1) já provou que sabe. Não fazer uma cova de café ou de banana ou de feijão, mas ela sabe correr dentro de Brasília, ela sabe conversar com qualquer deputado e com qualquer advogado. Eu já não tenho esse dom. (...) Eu não tenho esse talento de chegar até um deputado dentro de Brasília. Se eu chegar com você lá eu sou um 'João Ninguém'. Isso aí sem dúvida. Só que se você trazer ele (o deputado) pra cá, aqui eu mando mais do que ele, porque aqui eu sei fazer uma cova de café e ele não sabe (herdeiro EF).

As posições de *mando* estão relacionadas a determinados tipos de saber. Assim, quem investiu nas relações de conhecimento com o centro das instituições do poder estatal (Brasília), onde são tomadas as decisões relativas ao direito e às políticas públicas sobre as comunidades dos quilombos, está habilitado a ocupar posições de representação do grupo diante dessas instituições. Deste modo, internamente, o grupo deve assumir uma política não excludente dos líderes ex-diretores da Associação, mas incluí-los em alguma função onde possam ser

fundamentais nas relações de negociação do grupo com o poder público. Entretanto, como o poder de *mando* está em todos os lugares e é exercido em várias direções, aquele que está habilitado a exercer suas atividades enquanto trabalhador rural, segundo a concepção do herdeiro EF, *manda* mais em Retiro do que quem está habilitado a exercer cargos políticos em Brasília.

A formação e o conhecimento sobre a constituição de uma associação e de seu poder de atuação são considerados importantes aos seus diretores, para que ela seja operacionalizada enquanto organização política de representação e não permaneça apenas na idealização formalizada juridicamente. Aos diretores da Associação são atribuídos papéis de estimuladores de idéias criativas que viabilizem projetos e assistências técnicas para o cultivo de lavouras que se tornem mais produtivas, de acordo com a qualidade do solo local.

Esperam que o presidente da Associação seja uma pessoa ágil, que tenha *pulso forte*, que tome as iniciativas para receber apoio dos demais *herdeiros* e que seja *comunicativo*, para transmitir os acontecimentos ao grupo. Afirmam que ele é como se fosse um *grande pai* e a comunidade uma *grande família* que só se entende havendo diálogo acerca da sua realidade presente e passada, visto que tem uma história a ser comunicada.

A *credibilidade* da *autoridade* do presidente da Associação depende de sua conduta moral, não só em termos de prestar conta do dinheiro da comunidade mas, também, em não transgredir os valores e regras da moral sexual familiar, pois se trata de um tipo de conduta moral de respeito à família, que é a base da organização política local. Fere, ainda, a credibilidade do presidente, quando for mulher, o seu casamento chegar ao fim, pois fica aberta a possibilidade de ela casar-se com alguém de fora e introduzir um novo homem no grupo que venha interferir nos padrões internos de decisões e autoridade. Isso denota uma postura moral orientada pela prevalência da autoridade masculina, pois as mesmas restrições parecem não ocorrer no caso do homem.

Esperam que o seu presidente seja uma pessoa que deposite o melhor conhecimento sobre o passado, tradições e modo de vida do grupo, pois, segundo o herdeiro AB, *o presidente deve ser consciente do passado, do presente e planejar o futuro da comunidade*. É seu dever honrar os ancestrais e as tradições do grupo, recordando-as. *Eu acho que o presidente da Associação tem que fazer isso, porque ele tem que recordar o que existiu aqui antigamente, pra que, quem não sabe, fique sabendo. Ele tem que saber, para servir de recordação e de exemplo de vida* (herdeiro AB). Segundo as interpretações dos integrantes do território, todos devem recordar o passado,

mas têm o compromisso de viver bem o tempo presente, seja nas atividades agrícolas, artesanais ou no trabalho assalariado, porque, segundo pensa esse mesmo herdeiro, *a vida depende do presente*. O presidente da Associação, conforme entende AB, deve considerar o presente e o futuro como tempos inseparáveis na vida de *Os Benvindos*, pois são *semelhantes a um prato de comida, que nós comemos agora e vai alimentar a gente até mais tarde* (herdeiro AB). Para obter qualquer recurso para a comunidade, o presidente deve planejar o futuro, *porque a gente planta uma lavoura agora é pra viver no futuro*. A liderança do presidente da Associação está intimamente entrelaçada à memória social e a uma noção de tempo que diz respeito ao ciclo das atividades agrícolas, pois ser uma liderança entre *Os Benvindos* é recordar o passado no tempo presente, de onde se planeja o futuro das atividades produtivas.

Sugere-se que, por meio da criatividade, o presidente viabilize a participação dos *herdeiros* nas decisões da Associação e se disponha a *abraçar a causa da comunidade, aprofundar e correr atrás dos direitos dos associados*. Ele deveria estar consciente de tudo o que ocorre na comunidade e não apenas das questões de ordem econômica, ligadas à terra e ao trabalho.

O presidente é considerado um símbolo de *integração do povo do Retiro*. Segundo a Herdeira R, ele *deveria ver a comunidade como um todo*, tramitando desde entre os mais jovens, no lazer - especificamente no futebol -, na dança do Congo e ser, também, um líder espiritual, participando ativamente com a comunidade dos cultos religiosos. A ele é atribuído o papel de aglutinador da comunidade religiosa católica para a construção de seu templo. A ele cabe, também, se preocupar em organizar, em conjunto com a comunidade, seus espaços de lazer, principalmente o *campo de futebol*.

Nas explicações de *Os Benvindos* sobre suas relações sociais e políticas, os elementos da natureza, principalmente as árvores frutíferas, são freqüentemente metaforizados para pensarem o conjunto de sua organização. *O presidente deve ser como o tronco de uma árvore e os outros grupos como os jovens, o futebol, a igreja... seriam como os galhos que vão se ramificando e formam a comunidade* (herdeira R).

Na doença e na morte, espera-se que o líder seja uma pessoa forte a confortar os parentes nesses momentos difíceis, pois, segundo dizem, ele *tem a obrigação de se importar com os parentes*. Ele é solicitado, também, conforme verifiquei em campo, para encaminhar pessoas doentes ao atendimento médico, mediar o encaminhamento das aposentadorias e solucionar

problemas junto à delegacia de polícia como, por exemplo, solicitar licença para festas. Papéis semelhantes atribuídos aos líderes foram verificados por Assunção (1994), ao analisar o sistema de liderança entre *Os Negros do Riacho*.

Nas interpretações dos *herdeiros* acerca da administração do seu presidente, as características da liderança do passado (Jorge Benvindo) são atualizadas e eles desejam que o seu presidente encarne a personalidade desse ex-líder e exerça a autoridade como se pudesse recriar, dentro de si, esse personagem e as características da autoridade dele. Trata-se de uma encenação política ou, parafraseando Geertz (1991: 170), da “política como ação simbólica”, pois os moradores desejam que a liderança e a autoridade de um líder já falecido no ano de 1992 sejam revividas pelos líderes atuais, a quem são atribuídos papéis de atores políticos. Neste caso, não são os atores que importam, mas o personagem (Jorge Benvindo) que seja encarnado pelos líderes (atores) da atualidade. Não se trata de um mero saudosismo de *Os Benvindos*, mas, sim, de recriarem as experiências do passado que eles consideram positivas, também, na atualidade, pois são princípios de organização social (relacionados, sobretudo, à chefia da família e do grupo de parentesco) expressos no nível do que chamam de político – Associação dos Herdeiros do Benvindo Pereira dos Anjos.

A liderança em Retiro tem sido construída, também, através das redes que se estabelecem entre os membros dos diferentes núcleos familiares por meio do casamento, pois trata-se de uma política de alianças construída pelos casamentos entre membros desses núcleos, que se formaram a partir dos filhos(as) do *antigo Benvindo*. Neste caso, as relações de parentesco são relações sociais e políticas e as alianças matrimoniais constituem alianças também políticas que fortalecem a organização do grupo na defesa de seu território como bem comum. À medida que as redes construídas através das alianças matrimoniais se rompem com o fim dos casamentos, também podem se romper as alianças políticas, pois, em certos casos, se criam inimizades e mal-estar entre os núcleos familiares dos quais os cônjuges fazem parte, além de fragilizar, ainda, a credibilidade da liderança, criando-se divisões políticas entre *Os Benvindos*. Entretanto, quando se trata de reivindicar recursos e direitos de interesse da coletividade, como os que dizem respeito à regularização da terra, e enfrentar possíveis conflitos em defesa de seu território, como os enfrentados com os fazendeiros que pretendem invadir suas terras, *Os Benvindos* se recompõem enquanto coletividade dos *herdeiros* de Benvindo em uma associação política formal que se

propõe, segundo um dos objetivos inscritos no seu estatuto, incentivar e preservar a *unidade e solidariedade* entre os associados.

O presidente da Associação é eleito para ser o representante legítimo de *Os Benvindos* e o exercício de sua liderança depende da incorporação de uma *práxis* política, isto é, da coerência entre o discurso e a prática. A liderança dos diretores da Associação é legitimada pelo voto dos herdeiros e depende, também, do respeito ao direito dos demais *herdeiros*, do prestígio e da credibilidade que se adquire com os membros mais velhos do grupo. Até a criação da Associação, em 1991, e a morte de Jorge Benvindo, em 1992, não havia instância de organização formal e a liderança estava legitimada predominantemente em princípios da informalidade da autoridade do *chefe de família*. Atualmente, esperam que os diretores desta instância formal (a Associação) incorporem os princípios que Jorge encarnava e, ao mesmo tempo, legitimem suas autoridades em princípios da formalidade. Apesar dos aspectos formais próprios de uma Associação criada a partir dos critérios legais, as relações sociais de parentesco e a *autoridade do chefe de família* são vistas como modelos para o exercício da liderança na Associação.

A Associação foi criada por *parentes e herdeiros* com a finalidade de administrar seus próprios bens e as suas relações. A autoridade dos seus diretores, embora se relacione àquela da *chefia da família*, fundamenta-se nos meios legais e burocráticos da autoridade. Neste sentido, entre os desafios atuais para a diretoria da Associação, além daqueles relacionados à negociação para garantir a indivisibilidade da terra, estão aqueles de administrar as divergências nas relações entre as famílias de *herdeiros* e, também, os de conciliar os elementos da autoridade familiar e os da autoridade legitimada nos fundamentos legais e burocráticos.

Nos processos de mudança e de reconhecimento político pelas instituições do poder público pelos quais vêm passando Retiro, bem como as demais comunidades remanescentes de quilombos, suas lideranças vêm construindo, por meio da luta, a visibilidade política no cenário nacional. No processo de nacionalização da luta e de tentativa de cooptação de lideranças dos quilombos por instituições governamentais, torna-se necessário que as lideranças reforcem seus sentimentos de pertencimento e de comunhão étnica com suas comunidades locais. Como disse um dos líderes colaborador dessa pesquisa - que foi candidato a vereador nas eleições municipais de 2004 e que esteve em Brasília participando de um curso sobre elaboração e execução de projeto promovido pela SEPIR - o representante político do grupo, para honrá-lo e ter

credibilidade interna, *tem que bater no peito e dizer: eu sou um da comunidade do Retiro* (líder 5).

6.1.4 – As reuniões da Associação

Nas mais de dez reuniões da Associação que participei no decorrer do trabalho de campo, observei que a frequência dos herdeiros, na maioria delas, era bastante baixa. Nas conversas que tive com vários moradores, observei a ocorrência de opiniões antagônicas entre os *herdeiros* que estão afastados da competição por cargos na Associação e seus diretores. Os presidentes afirmavam que não adiantava convidar todos os moradores para as reuniões porque eles não tinham interesse em participar e não acreditavam na possibilidade de realizarem conquistas.

Por outro lado, em minhas conversas e entrevistas com os moradores, vários deles reclamavam que as reuniões e decisões da diretoria ocorriam sem que fossem comunicadas ao conjunto da comunidade ou, quando as comunicações eram feitas, ocorriam no mesmo dia da reunião, às vezes, com uma hora ou minutos de antecedência.

Outros moradores alegaram que não frequentavam as reuniões porque faltava objetividade na organização das discussões por parte da diretoria. As *discussões* e as *polêmicas*, segundo dizem, têm ficado em volta de duas ou três pessoas e os anseios da maioria não são contemplados e nem resolvidos. Alegam, também, que as discussões não passam de palavras que nunca se transformam em ações e isso teria levado as pessoas a não mais acreditarem no poder de objetivação do que se discute nas reuniões.

Ao convidar para uma reunião, a diretoria deve informar os temas em pauta aos *herdeiros*, porque, caso a reunião não esteja sendo encaminhada dentro da pauta proposta, eles afirmam que *virou um blá, blá, blá*, que se tornou *abuso da boa vontade* deles e *falta de respeito* ao seu *tempo de descanso*. Por isso, a abandonam.

Outra justificativa da baixa frequência às reuniões está no fato de elas acontecerem à noite, quando as pessoas de idade avançada, que alegam dificuldade de visão e de locomoção, não comparecem.

Existem aqueles que justificam a baixa frequência nas reuniões da Associação alegando que, como os *herdeiros* fazem parte de unidades familiares que, por sua vez, constituem a Associação dos Herdeiros, um integrante de cada unidade sempre participa dessas reuniões representando a família. Cabe a esse representante trazer os temas tratados nas reuniões para

serem discutidos dentro da casa. Neste caso, as reuniões funcionam como fóruns de debates, informações e formação, onde só têm acesso quem delas participa.

Para alguns moradores, a não participação nas reuniões significa acomodação e consentimento diante da gestão da diretoria da Associação, mesmo que esta esteja realizando extravios em nome da Associação e não esteja desempenhando nada do que determina o estatuto e as propostas apresentadas pelos *herdeiros*.

A iniciativa de “re-unir” é tomada por quem imagina a comunidade como possibilidade de reconstruir a *união* imaginada dos herdeiros e acredita na possibilidade de fazer as coisas em conjunto, isto é, tomar decisões em comunidade. Quem não acredita que seja possível tomar decisões em conjunto e que não se dispõe a assumir compromissos de longo prazo na *Associação dos Herdeiros* e que realizar ações comunitárias é impossível, não participa de reuniões e nem apostam na viabilização de projetos comunitários. Segundo um dos *herdeiros* mais velhos, a *união* dos moradores produz a crença nas possibilidades de seus projetos darem certo, enquanto a *desunião* produz a descrença, e *quem não acredita na força da união da comunidade não faz nada e nem participa das “re-uniões” da Associação. Não acreditam que vai dar certo fazer nada. Eles logo diz assim: ‘Ah! Num vai dar certo. Trabalhar na vargem, fazer um plantio ali, não dá certo fazer uma horta comunitária’. Então, por eles não acreditar, nem na reunião eles vão, entendeu?* (herdeiro NO).

Conforme observou o líder 5, um presidente quando permanece por muitos anos na direção da Associação cria um duplo desgaste de credibilidade política: para si próprio e para a organização que está dirigindo. Essa é, em outras palavras, a interpretação do mesmo líder a respeito da baixa frequência nas reuniões da Associação. Disso, pode-se dizer que o fato de uma única pessoa permanecer no controle do poder, mesmo que seja nas dimensões da micro-política, faz com que até mesmo as comunicações ocorridas por meio das reuniões se tornem repetitivas e cansativas. Se os problemas que são apresentados em determinada reunião não se resolvem e retornam nas reuniões seguintes, levam os associados a entenderem que suas deliberações não estão sendo levadas a sério ou, que os diretores (e, entre eles, sobretudo o presidente) não são capazes de solucioná-los. A consequência desse conjunto de situações, conforme verifiquei, é a descrença no poder e na força da Associação e de seus diretores, tendo como efeito a baixa frequência às reuniões. A baixa frequência dos *herdeiros* às reuniões, como bem observou o herdeiro NO, é consequência da descrença nas possibilidades de realizarem ações comunitárias e,

ao mesmo tempo, inviabiliza as tomadas de decisão da diretoria sobre os trabalhos comunitários, pois, na percepção de muitos *herdeiros*, a comunidade é constituída pela *união* deles mesmos e somente eles “re-unidos” em assembléia podem deliberar acerca de seu próprio futuro.

6.1.5 – O presidente da Associação e a guarda do documento da terra

Quando passa de uma diretoria pra outra, o presidente anterior sempre quer prender a escritura. Várias vezes, eles alegam que a escritura não vale nada pra nossa terra. Isso é uma coisa que eu não acredito. Se não vale nada pra nossa terra, por que eles querem prender? Eu não concordo! Porque se muda o presidente, ele tem que levar o documento, entendeu? Chegou um ponto que pra nós pegar o documento dela (líder 1), na época, tivemos que trazer o juiz de direito de Santa Leopoldina. Aí, deu um zum, zum, zum. Quase se pegaram dentro do Centro Comunitário. Chegou a um ponto de eles fazerem um documento. Fizeram um documento assinando que todas as vezes que mudasse de diretoria, a escritura tinha que ser entregue para o presidente eleito (herdeiro EF).

No início da primeira fase da pesquisa percebi que existiam divergências sobre a guarda do documento da terra. Com a morte de Jorge Benvindo, a guarda desse documento tem sido motivo de divergências entre as lideranças e entre essas e alguns *herdeiros*. A maior parte dos componentes do grupo defende que o presidente da Associação deve ser o guardião desse documento e exercer o controle de tudo que diz respeito à terra e, conforme for mudando a diretoria, o documento deve ser passado para o novo presidente. Esse documento é a escritura da terra herdada pelos *Benvindos*, que foi lavrada por Benvindo em 1912 e registrada pelos seus *herdeiros* em 1985. Diante de situações sociais em que sentem seus limites territoriais ameaçados pelas invasões dos fazendeiros e querem garantir seus direitos sobre a terra baseados no tempo de ocupação, fundem a data da segunda aquisição de terra pelo Benvindo com a lavratura em cartório da primeira, em 1892, afirmando que seus *documentos das terras são do tempo da escravidão*, sendo eles tomados como garantias de propriedade sobre uma *terra de herança*, carregada de significados, deixada por seu ancestral comum. A expressão *tempo da escravidão* - que, em diversas vezes, pelas lembranças desagradáveis que suscitam, *Os Benvindos* preferem relegar ao esquecimento - é apropriada pelas lembranças para legitimar a antigüidade da apropriação da terra e garantir seus direitos de propriedade.

Após a morte de Benvindo e de sua esposa, os documentos das terras estiveram sob a guarda de seus filhos, ficando mais tempo aos cuidados de Jorge, o filho caçula que, segundo se relata, *manobrava* os demais herdeiros e guardava os documentos *a sete chaves*. Tanto em Retiro

quanto no caso de Bom Jesus estudado por Soares (1981), o herdeiro líder é aquele que se responsabiliza pela guarda dos documentos da terra e esses documentos seguem o percurso da própria transferência da liderança.

Em meados da década de 1970, com a expropriação violenta da primeira área de terra lavrada em 1892, Jorge foi forçado, inclusive pela polícia, a entregar a escritura ao fazendeiro expropriador, embora em cartório ela permaneça em nome de Benvindo. Por volta de 1984, Jorge teria entregado a escritura das terras adquiridas em 1912, onde vivem os atuais *herdeiros*, ao filho mais velho do seu segundo casamento (que naquele ano era casado com a líder 1), recomendando-lhe que providenciasse o seu registro. Conforme relata a líder 1, como seu marido não tomou as devidas providências, ela prometeu ao seu sogro e tio que, juntamente com os demais *herdeiros*, se responsabilizaria pelo registro da escritura da terra e assim o fez. Pelo fato de obter o registro da escritura da terra em cartório e se tornar a primeira presidenta da Associação, a líder 1 ficou com os documentos da terra e com o estatuto da Associação. Segundo ela, Jorge teria lhe pedido que, mesmo que ele vivesse 200 anos, ela deveria manter a guarda desse documento.

O documento da terra sempre esteve sob a guarda da pessoa que vinha exercendo a chefia no grupo: primeiramente Benvindo, em seguida Victória e depois Jorge Benvindo. Como Jorge entregou o documento da terra ao filho mais velho do seu segundo casamento, os *herdeiros mais velhos* haviam entendido esse gesto como a transmissão da liderança do grupo e queriam que ele fosse o primeiro presidente da Associação. Entretanto, ao que afirmam alguns dos atuais líderes, esse filho, por falta de maturidade e experiência política, não entendeu o gesto do pai e não providenciou o registro do documento da terra. Essa falta de iniciativa e de traquejo político fez com que perdesse a credibilidade depositada nele por seu pai e pelos *herdeiros mais velhos*. Sua esposa, ao perceber o que estava acontecendo, teria tomado a iniciativa, em lugar do marido, de registrar a escritura, conquistando para si a confiança e a credibilidade transmitida pelos *herdeiros mais velhos*. Esse “capital político”¹¹⁷ acumulado pela líder 1, ao que se pode auferir dos relatos de diversos *herdeiros*, adveio do seu casamento com o filho do *chefe da família* de *Os Benvindos* e do seu engajamento na luta contra a invasão dos fazendeiros e pelo registro da

¹¹⁷ O capital político é uma forma de capital simbólico, crédito firmado na crença e no reconhecimento ou nas inúmeras operações de crédito pelas quais os agentes conferem a uma pessoa os próprios poderes que eles lhes reconhecem. O poder simbólico é um poder que aquele que lhe está sujeito dá àquele que o exerce, um crédito com que ele o credita, pondo nele a sua confiança. É um poder que existe porque aquele que lhe está sujeito crê que ele existe” (BOURDIEU, 2004: 187-188).

scritura da terra. Entretanto, o fim do seu casamento abalou a credibilidade de sua liderança, visto que ela foi edificada por meio da aliança matrimonial com o filho do então *chefe* da grande família.

Por meio da instituição de uma família conjugal com o filho de Jorge Benvindo, se pensarmos a partir de Bourdieu (2004), a líder 1 foi investida com o capital político acumulado por seu sogro que, por sua vez, era filho do *antigo Benvindo* e considerado *o chefe da família de Os Benvindos*. Ao pensar que o termo *Os Benvindos*, segundo o próprio estatuto, é o *nome fantasia* da *Associação dos Herdeiros* e é empregado pelo próprio grupo para se referir à *família*, pode-se concluir, também, que ele se refere quase a uma instituição política. Neste sentido, embora a líder 1 tenha saído da instituição família conjugal ou nuclear ao divorciar-se de seu marido, ela tem mantido o sobrenome dele em seu nome e tem feito questão de se manter em Retiro, enquanto ele saiu e foi viver na cidade. Novamente pensando a partir de Bourdieu (idem: 190-194), cabe afirmar que a Associação, enquanto organização que representa e defende os interesses dos *herdeiros*, também acumula “capital político” e permanecer em sua direção e em Retiro é uma possibilidade de ser legatário (a) desse capital. Cabe observar, também, que não está descartada a possibilidade de o indivíduo dentro da instituição acumular capital por si mesmo, mas, conforme observa Bourdieu, à medida que o eleito abandona o aparelho que lhe deu sustentação, ele está sujeito à falência política.

Com o fim do primeiro mandato da líder 1 como presidente da Associação, em 1991, um grupo de *herdeiros*, adversários políticos seu, liderados pelos irmãos, líderes 2 e 3, passou a lhe pressionar para que entregasse o documento da terra ao presidente da Associação, mas ela, por diversas vezes, se recusou a fazê-lo. Este grupo, em meados da década 1990, levou o caso ao juiz, na cidade de Santa Leopoldina que, por sua vez, enviou um oficial de justiça a Retiro, onde fez uma reunião com os *herdeiros*. Diante das justificativas da líder 1, segundo o líder 2, ela continuou com a guarda do documento.

A justificativa da líder 1 para não entregar o documento da terra a nenhum outro *herdeiro* era que ela não confiava que outro respeitasse o direito de todos os *herdeiros* e a *tradição da terra em comum*. Assim se expressou sobre o assunto: *Porque eu tenho a certeza que eu respeito a propriedade da terra em comum, que nem diz a escritura, e o meu direito como descendente de escravo deixado pela minha avó e meu pai, o direito de todos. E será que outro vai fazer isso? Então eu não posso garantir* (líder 1). A mesma líder justificava, ainda, para manter a guarda do

documento, que ela deveria cumprir uma promessa feita a Jorge Benvindo, que garantiria a indivisibilidade da terra. Esta líder herdeira dizia que, enquanto vivesse, o documento deveria ficar com ela e que, assim, a *terra em comum* estaria garantida à medida que eles pudessem legalizá-la como tal.

No final da primeira fase da pesquisa, em 1998, o mesmo grupo constituído pelos então diretores da Associação, que já haviam reivindicado a guarda do documento, novamente recorreu ao juiz exigindo que a líder 1 entregasse a escritura da terra ao presidente da Associação. O juiz determinou por meio de documento escrito por diversas lideranças que, a partir de então, a escritura da terra deveria se manter sob a guarda do presidente da Associação e, assim, ela a entregou.

No final de seu mandato, em 2001, o líder 3, sob a orientação de outros *herdeiros* que antes haviam lhe apoiado a reivindicar a guarda da escritura na justiça, reteve a escritura da terra consigo, caindo, assim, em contradição, segundo um dos integrantes do conselho fiscal da diretoria que o sucedeu. Ao assumir a presidência, a líder 1 passou a solicitar a guarda dessa escritura ao citado líder, mas, como ele se recusava a entregá-la, a nova presidente requereu no Fórum que o juiz ordenasse que a escritura lhe fosse entregue, e assim foi feito.

Entretanto, a retenção da escritura, enquanto um símbolo do controle político da propriedade da terra, não parou aí. Com a transmissão do cargo para a diretoria eleita em setembro de 2003, segundo dizem, a presidenta da gestão anterior ainda reteve por mais de um mês a escritura da terra e os documentos da Associação.

Nesta análise acerca da atuação das lideranças, por enquanto cabe estabelecer um ponto de parada afirmando, a partir de Soares, que os herdeiros e seus líderes, nos agrupamentos negros do meio rural

“...se apropriam de seu passado, de sua própria história, conferindo qualidade nova a posições antigas e atualidade às relações viciadas pela dominação econômica. (...) a liderança, enquanto sistema, se reproduz, mas é redefinida: torna-se um instrumento voltado para interesses coletivos do grupo, acionado no esforço de barrar a ameaça permanente de expropriação” (SOARES, 1981: 72).

6.2 – A ASSOCIAÇÃO E A LUTA PELA INDIVIZIBILIDADE DA TERRA EM COMUM E DE HERANÇA

Às vezes, eu penso e fico me perguntando: se nós não tivesse herdado essa terra, onde a gente estaria morando hoje? Se nós não tivesse herdado essa terra, ia está todo mundo sem lugar certo pra morar. Às vezes, ia está morando lá na Barra, ia está em Mangará e assim sucessivamente. Porque isso aí foi alguma coisa que já ficou dos nossos antepassados pra nós seguir. Então, a gente tem que lutar e batalhar pra que seja sempre.... pra assim, que fique pra aqueles que estão crescendo agora, os filhos, os filhos deles que virão daqui há mais um tempo e assim por diante. Bom, eu acho que deve ser assim (herdeira V).

Todo mundo aqui é herdeiro do Benvindo Pereira dos Anjos. Porque isso aqui (a terra) é uma herança de todo mundo que 'tá na associação de herdeiro. Então, não pode vender, de jeito nenhum (herdeiro U).

Surgiram algumas pessoas que queriam inventariar a terra e a gente sabe que se for fazer inventário, cada um tem a sua parte e não vai dar pra ninguém. Não sei como vai ser a nossa sobrevivência no futuro, pra todas as pessoas jovens que estão surgindo aí, as novas gerações. Pode nem ter como sobreviver, porque nós temos muitas pessoas aqui. Se as gerações futuras forem tendo interesse de estar organizando os documentos, de estar com a documentação em dia, de estar impedindo de fazer o inventário da terra, elas sobreviverão aqui (herdeira U).

No decorrer da primeira fase da pesquisa etnográfica, no segundo semestre de 1997, o Fórum de Santa Leopoldina enviou uma intimação ao presidente da Associação para que lá comparecesse, porque havia uma denúncia contra a Associação de omissão da abertura do inventário da herança deixada por Benvindo. Essa denúncia fora feita por um advogado contratado por um pretense herdeiro não reconhecido nem pelo grupo nem juridicamente, pois os documentos que consultei em cartório não apresentavam qualquer laço de parentesco dele com Benvindo. Comentava-se entre os moradores que Joaquim, filho de Benvindo, teve um filho - fora do seu casamento - com Graciana (uma parteira que morava em *Vargem Grande*), chamado Sebastião que, por sua vez, foi o padrasto do autor da denúncia. Entretanto, dizem que Sebastião não foi registrado em cartório como filho de Joaquim. Mesmo assim, o denunciante reivindicava, na justiça, o direito de *herdeiro* e pedia o inventário da terra.

O suposto herdeiro, segundo dizem, havia sido trabalhador de um poderoso fazendeiro nas proximidades de Retiro. Esse fazendeiro já havia expropriado as terras de um outro agrupamento negro em uma localidade vizinha denominada Una do Santa Maria. Os moradores relatam, ainda,

que havia um acordo entre esse denunciante e o fazendeiro de que, caso ele conseguisse inventariar as terras, o fazendeiro seria o potencial comprador de seu lote, para que, posteriormente, forçasse a compra de outros. Inclusive, dizem que os dois estiveram juntos em Retiro combinando qual seria o melhor local para que o pretense herdeiro escolhesse o seu lote.

Cabe observar que o apontado pelos moradores como o principal autor da denúncia não agiu sozinho e, segundo relatam, ele *induziu herdeiros* que vivem na cidade a assinarem procurações aos advogados que contratou para mover a ação.

Ao analisar o processo nº 043970000182 (004/97) no Fórum de Santa Leopoldina, verifiquei que foram quatro os pretensos herdeiros (um homem e três mulheres) não reconhecidos pelo grupo e que não apresentaram documentos comprovando a sua descendência do Benvindo, que estavam entre os principais autores da denúncia. Uma quinta co-autora da denúncia é *herdeira* que vive no meio urbano, reconhecida pelo grupo e comprovada pela documentação. Esta, em 1996, juntamente com os demais denunciantes, assinou procuração nomeando advogados como procuradores, concedendo-lhes poderes para denunciarem e moverem o processo de inventário das terras do grupo (folhas 06 e 07 do processo supracitado). Como o processo continuou tramitando no Fórum, um irmão e mais quatro irmãs desta mesma *herdeira*, que também vivem na cidade, no ano 2000 assinaram procurações concedendo os mesmos poderes aos então advogados (folhas 49 e 50 do citado processo).

Conforme verifiquei no processo, após receber a petição dos advogados, uma Juíza de Direito da Comarca de Santa Leopoldina, em 29 de outubro de 1997, enviou intimação ao então presidente da *Associação dos Herdeiros*, que naquele ano era o líder 3, para que no prazo de trinta dias os herdeiros providenciassem a abertura do inventário. A intimação foi entregue pelo Oficial de Justiça, que em 27 de novembro do mesmo ano emitiu certidão de cumprimento do mandato (folhas 27 a 28).

Passados seis meses do primeiro Mandato de Intimação e a *Associação dos Herdeiros* não tendo cumprido o mesmo, em 21 de maio de 1998 um outro Juiz de Direito da mesma Comarca enviou um segundo Mandato intimando que os *herdeiros*, dentro do prazo de mais trinta dias, providenciassem a abertura do inventário. Em 01 de julho do mesmo ano, o Oficial de Justiça emitiu documento certificando ter deixado de proceder à *intimação dos herdeiros do Benvindo Pereira dos Anjos e Maria Benvindo da França* (neta do Benvindo) *por não ter conseguido identificá-los legalmente*. Segundo o mesmo documento do Oficial de Justiça, dois dos

moradores de Retiro, que identifiquei como a líder 1 e o líder 3, teriam informado que a maior parte dos moradores de Retiro era constituída por *herdeiros* dos inventariados, sendo que, contando com os que viviam fora do município, esses *herdeiros* ultrapassavam ao número de duzentos (folhas 32 e 33).

Dois Juizes de Direito da mesma Comarca enviaram Carta Precatória ao Juiz de Direito da Vara de Órfãos e Sucessões da Comarca da Serra (ES)¹¹⁸ solicitando que aquele Juiz procedesse à intimação dos autores da denúncia para que eles requeressem a abertura do inventário (folhas 38, 39, 42, 43 e 47), pois todos esses autores residiam naquele município.

Neste meio tempo, em 21 de março de 2000, ao obterem as assinaturas do irmão e das irmãs da única *herdeira* reconhecida que constava entre os autores da denúncia (fls 49 e 50), os advogados que os representava apresentou uma petição ao Juiz de Direito da Comarca de Santa Leopoldina sugerindo que a Associação dos Herdeiros do Benvindo era merecedora de fiscalização do Ministério Público. Afirmou, ainda, que ela deveria ser “intimada através do seu presidente para prestar contas aos demais herdeiros e fazer a entrega ao inventariante que nomeado” fosse (folha 48).

No município da Serra, segundo a Sentença da Juíza da Comarca de Santa Leopoldina que julgou a denúncia, em 01 de agosto de 2001 apenas uma das autoras da denúncia foi localizada pelo Oficial de Justiça, não atendendo ao chamamento judicial e demonstrando falta de interesse em agir. Essa Juíza decidiu pela extinção do processo (conforme Sentença nas folhas 67 e 68 do processo acima citado).

Após tomarem conhecimento de quem seriam os inventariantes nesse processo, os líderes e diretores da Associação afirmaram que, acompanhados de alguns *herdeiros* que vivem na cidade, visitaram cinco das irmãs *herdeiras de fora* para convencê-las de que *estavam sendo vítimas de um golpe* de uma pessoa que não era herdeira e do mencionado fazendeiro. Afirmam que essas, apesar de terem assinado procurações, teriam voltado atrás, tornando-se um dos principais motivos pelos quais (seguido pela morte do principal autor da denúncia) o processo não mais teria tramitado para o inventário de fato.

Uma das autoras da denúncia, segundo o relato de um dos moradores, no decorrer da tramitação do processo esteve em Retiro acompanhada do advogado que fez a petição.

¹¹⁸ Serra é uma das cidades da Região Metropolitana da Grande Vitória, que faz limites com o município de Santa Leopoldina.

Entretanto, ao ser informado pelos moradores a respeito da extensão da área e de um número aproximado de *mais de duzentos herdeiros*, o advogado teria aconselhado a então autora a desistir da idéia de continuar movendo o processo de inventário, abandonando-o, pois percebeu que o valor de cada lote não seria suficiente para pagar os custos de seus honorários.

Uma das *herdeiras de fora*, que no ano 2000 foi uma das cinco inventariantes a assinar procuração concedendo poderes aos advogados para conduzirem o processo supracitado (conforme folhas 49 e 50 do processo), ao me receber em sua casa em 2003 acompanhado de um dos *herdeiros de dentro*, emitiu a seguinte opinião logo que começamos a conversar sobre as terras de Retiro: *o ruim é que a gente não pode vender aquela terra* (herdeira de fora MB). Mediante a uma opinião do *herdeiro de dentro*, de que *se cada herdeiro vendesse a parte dele, a terra, a comunidade não existiria mais* (herdeiro GA), a mesma *herdeira* mudou de opinião, afirmando: *a terra deve ser mantida, porque vender não compensa*.

Outras duas *herdeiras de fora*, também signatárias de procurações ao mesmo advogado, mediante a opinião do *herdeiro de dentro* que me acompanhava, também passaram a afirmar que as terras de Retiro constituíam *um bem de família* deixado pelos *antepassados*, que não devia ser comercializado. Afirmaram, também, que aquela terra era uma *lembrança* e um elo entre elas e seus *antepassados*, onde, às vezes, aos finais de semana, retomavam essas *lembranças* por meio de visitas aos parentes em Retiro.

Na aceção do grupo, o parcelamento da terra significa a sua comercialização, a migração dos herdeiros para a cidade e a desintegração do grupo. Isso complicaria a permanência dos herdeiros *de dentro* na terra, porque, após ser inventariada, ela se tornaria insuficiente à sobrevivência do grupo. O parcelamento da terra representa ruptura com o modo de apropriação deixado pelos ancestrais e uma agressão ao significado afetivo que ela tem para o grupo.

O pedido de inventário representa para o grupo uma injustiça contra os *herdeiros de dentro*, porque os autores da denúncia nunca contribuíram com o pagamento do ITR devidos ao INCRA. Contribuir anualmente com o pagamento desse imposto - não pelo seu irrisório valor econômico rateado entre as diversas famílias - é cumprir com uma das obrigações morais com a coletividade dos herdeiros e é uma forma de ter reconhecido coletivamente o direito de reservar espaço para a construção de moradia. Vários, mas nem todos, daqueles que são forçados a migrarem para a cidade em decorrência da falta de meios de sobrevivência, deixam de viver em contato com os valores da coletividade local. Um dos exemplos mínimos da divisão das

responsabilidades, cuja competência para realizar a divisão e arrecadar as contribuições é atribuída aos diretores da Associação, é colaborar anualmente com o pagamento do ITR. Até por volta de 1990, essa divisão e arrecadação das contribuições eram feitas por Jorge Benvindo. Se o *herdeiro* que migra para a cidade não se dispõe a essa colaboração, ao se aposentar e pretender retornar para Retiro, pode encontrar dificuldade para que outros *herdeiros*, que contribuem no pagamento do imposto, liberem espaços que estão em uso para que ele construa sua moradia.

Diante do mal-estar criado com aqueles que pretendiam o parcelamento da terra por meio do seu inventário, *Os Benvindos* têm reforçado suas mobilizações e organização enquanto unidade política em defesa da indivisibilidade de suas terras. Com a formação e a vigília permanente em torno da organização da Associação, eles pretendem evitar possíveis planos de inventário e investir na luta pela titulação das terras em nome da Associação.

Por isso, ainda no decorrer da tramitação do processo no Fórum, em uma reunião onde os *herdeiros* discutiam saídas para obstruir o pedido de inventário e manter a indivisibilidade de suas terras, eles decidiram, ao final, enviar um ofício à FCP/MinC - na época essa era a instituição do Poder Público Federal que tinha competência para tanto - reivindicando a defesa dos seus direitos constitucionais prescritos no artigo 68 do ADCT para a titulação definitiva de suas terras - garantida por esse dispositivo constitucional - em nome da sua Associação. *Os Benvindos*, desde então, têm visto no reconhecimento de sua comunidade como remanescente dos quilombos e na titulação definitiva de suas terras em nome da Associação uma estratégia para garantir a tradição coletiva da indivisibilidade, inalienabilidade e apropriação comunal da terra contra iniciativas individuais do seu parcelamento através de inventário. Por outro lado, exigir o inventário da terra é reclamar na justiça o direito individual na herança através do formal de partilha.

Os que vivem em Retiro não admitem o parcelamento das terras porque, segundo argumentam, se tornaria inviável a permanência da *comunidade* no local. Afirmam que não têm terra para a comercialização e que desde o tempo de Jorge, quando algum *herdeiro* que estava fora da terra chegava exigindo o seu inventário, ele dizia a essa pessoa que se ela quisesse fazer sua casa no local para morar, poderia, mas ali *não se dividia, não se vendia e nem se dava terra pra ninguém*.

Os herdeiros do Benvindo afirmam que Retiro é uma *terra em comum*. No documento dessa terra está escrito que Benvindo comprou, de um viúvo chamado João Porto, *uma área de*

terra em comum dele e dos seus filhos. O termo *terra em comum* tem sido apropriado como parte do argumento dos moradores, independentemente do significado jurídico que consta no documento, para expressar a vontade daqueles que vivem sobre a terra em concebê-la como *terra coletiva*, em oposição àqueles que estão fora desta concepção valorativa e ideológica da terra e desejam o seu parcelamento.

Alguns moradores afirmam que ali *todo mundo é dono* e que *ninguém é dono de nada*. No contexto local, isso significa que *todos* eles são parte de uma coletividade e a expressão *ninguém* se refere à inexistência do indivíduo enquanto proprietário de terra.

Na perspectiva apontada pelos integrantes do grupo, pode-se afirmar que a terra por eles ocupada é um espaço socialmente configurado. Conforme uma expressão de Anderson (1989), este é um espaço territorial e social herdado do passado, isto é, dos ancestrais. A terra, na acepção do grupo, é entendida como um bem comum daqueles que acreditam ter a mesma procedência. Trata-se de um território sobre o qual *Os Benvindos* se organizam como um tipo particular de coletividade e que lhes serve como base de vínculos sociais e políticos.

O território constitui, ao mesmo tempo, um espaço físico comunitário visível e um bem de natureza simbólica a partir do qual se estabelecem vínculos entre os membros do grupo e deles com uma realidade invisível, aquela da crença na sua ancestralidade comum. Esta crença é elaborada em interação com uma permanente experiência de organização comunitária em defesa da indivisibilidade da terra.

Aqueles que vivem em Retiro recorrem ao argumento da *terra em comum* para contrapor ao seu parcelamento e afirmar a *tradição* da indivisibilidade, do pertencimento da terra à *comunidade* que se constituiu sobre ela e nela permanece como a guardiã dessa *tradição* e da memória de sua ancestralidade.

Além de ser denominada *terra em comum*, a mesma área é definida, também, a partir da percepção de que ela é *uma terra deixada como herança* pelo Benvindo. As denominadas terras de herança, segundo a definição de Almeida (1989), abrangem aqueles domínios titulados que permanecem indivisos há várias gerações, sem que se proceda ao formal de partilha. *Terra em comum* e *terra de herança* são expressões empregadas localmente para designar o espaço imprescindível sobre o qual o grupo dos *herdeiros do Benvindo* tem se organizado e se definido como tal.

No comunalismo da terra, enquanto não partilha formal da mesma e enquanto concepção idealizada, *Os Benvidos* depositam sua confiança para a *segurança* de sua coletividade, que historicamente tem sido ameaçada pelas investidas expropriadoras de grandes proprietários de terra. Por isso, cabe observar que, na realidade de diversas comunidades negras rurais, a vida em comum nem sempre tem significado aconchego mas enfrentamentos de freqüentes conflitos com interesses externos e, ainda, convivência com as divergências internas.

Na realidade de Retiro, optar pela apropriação comunal da terra é uma forma de garantir e assegurar a permanência dos herdeiros sobre ela. Por isso, à medida que o *herdeiro* vai para a cidade, permanece por lá por muitos anos e depois se propõe a retornar para Retiro, ele se torna alvo de *desconfiança* dos *herdeiros* que permaneceram na área. Estes afirmam que já não têm mais certeza se esse *herdeiro* ainda pensa como eles em termos da inalienabilidade e da indivisibilidade da terra. Segundo as acepções internas, cria-se uma sensação de *insegurança*, porque não se sabe se *aqueles herdeiros que foram pra cidade* ainda formam com eles *uma comunidade*, no sentido de que possam pensar e agir como os que permaneceram na *terra em comum*.

Porque eu não sei o que as pessoas que foram pra cidade pensam... Se eles pensam como nós, aqui. Porque eu acho que desde que a gente é herdeiro, que todos nós somos herdeiros, temos os mesmos direitos. Agora eu não sei se eles pensam assim. (...) Será que eles pensam em vender? É isso que eu acho, que nesse ponto a gente não tá seguro. (...) Porque eles ficam dez, quinze anos lá. Depois eles voltam, eles estão voltando. Eu não sei o que está passando na cabeça deles, o que eles pensam. Se eles querem só construir, só pra morar ou se eles pensam em, futuramente, passar pra frente, em vender, não sei. (...) Eu acho que eles, como todos os herdeiros, têm os mesmos direitos, mas não o direito de vender. Vender eu não concordo. Nós não temos esse direito de vender (herdeira O).

A denominação *herdeiro de fora* é atribuída pelos que permaneceram em Retiro àqueles que migraram para a cidade, que pleiteiam o parcelamento da terra através do inventário e a sua apropriação individual para disponibilizá-la fora do controle da *Associação dos herdeiros* para fins de mercantilização. Para os que desejam a apropriação individual da terra, como pude obter do discurso de uma *herdeira* que vive na cidade, a Associação representa um entrave em seus desejos de comercialização da terra. Os termos *herdeiros de dentro* e *de fora* podem ser empregados, também, para designar situações e ações que se complementam, onde, por exemplo, aqueles que vivem fora são convidados para reforçar a organização do grupo, como na ocasião da

criação da *Associação dos Herdeiros*, em suas festas e na suas demandas de titulação da terra, como ocorreu em uma das reuniões da comunidade na sede do INCRA em Vila Velha (ES), em dezembro de 2004.

A denúncia de omissão da abertura do processo de inventário da terra, segundo os relatos tanto dos *herdeiros* que vivem em Retiro quanto de outros que vivem no meio urbano, contribuiu para o acirramento da *desconfiança dos de dentro* (principalmente dos mais velhos) em relação aos *de fora*. Esses *herdeiros* que estão com a idade mais avançada afirmam que o inventário colocaria sua *segurança em risco*, tornando-se, por isso, muito mais imperativos quanto à indivisibilidade e inalienabilidade da terra: *aqui, todos os herdeiros têm o direito de trabalhar e morar, mas vender, não!*

Conforme o relato de duas *herdeiras* que vivem na cidade, quando das reuniões para a criação da *Associação dos herdeiros*, em 1991, que contou com a participação de diversos *herdeiros de fora*, a *desconfiança* de alguns *herdeiros de dentro* já existia. Alguns dos *de dentro* fizeram questionamentos acerca do direito dos *de fora* participarem da criação da Associação e propuseram que no estatuto deveria constar que os *herdeiros* que haviam se casado e migrado para a cidade não poderiam ter *direito a opinar sobre as decisões em torno da terra*.

Uma dessas *herdeiras* afirma que *alguns herdeiros de dentro estão sempre desconfiados que as pessoas que vieram na cidade querem tomar as terras dos que estão lá dentro* (herdeira de fora X). Entretanto, nem todos os *herdeiros* que vivem na cidade, ao que demonstra a convicção da mesma *herdeira*, dão motivos para *desconfiança*.

Esses que querem divisão da terra, querem tipo um loteamento, então 'isso aqui é meu, se eu quiser vender para qualquer um de fora eu vou vender'. Eu não concordo. Como eu te falei, aquela terra ali é divisão, mas divisão entre famílias. Famílias herdeiras. Foram os nossos antepassados que deixaram assim. E eu acho que não tem que ser mexido, não. Não tem que ter inventário, não. Porque ali é uma terra em comum. Porque eu tenho certeza, que é assim que os nossos antepassados querem. O bisavô do meu pai (o Benvindo) deixou para o avô do meu pai (Antônio – filho mais velhos do Benvindo), meu pai deixou pra nós e nós vamos deixar para os nossos filhos. Meu filho vai deixar para os filhos dele e eu acho que tem que ser assim, né? Porque é assim que foi feito pelos nossos antepassados e é assim que tem que ser feito. Tem que dividir, mas continuar em comum entre as famílias dali. Eu só quero e peço a Deus que um dia eu vou ver aquela comunidade do Retiro com união, como era no começo, porque no começo eu lembro das histórias bonitas do meu avô, depois das histórias dos meus pais, dos meus tios, das minhas tias. (...) Aquilo ali era tudo mata e foi tudo aberto a braço. Eu era criança e ainda me lembro. Hoje você vê tudo limpo, mas foram nossos antepassados que fizeram

com que ficasse assim, em união. Então eu acho que tem que continuar assim, é uma terra em comum pra todos os herdeiros. Se Deus quiser, um dia desses eu vou tá morando lá. Vou tá com a minha casinha lá, né? Porque é bom a gente estar ali com a família da gente, porque ali todo mundo é de uma mesma família. Então, eu acho que não tem que dividir nada. Então, eu espero que esse herdeiro que pediu o inventário, se ele tem direito lá, ele vai ter o pedacinho de terra dele também. Agora, com essa de divisão, de inventário, não! Ali não tem. Qualquer herdeiro chega, faz uma casinha onde tiver um pedaço que ele puder fazer, mas sem divisão (herdeira de fora X).

Alguns herdeiros que estão na cidade entendem que os que estão fora, por direito e por dever, teriam que lutar e brigar mais para defender a indivisibilidade e a inalienabilidade da terra. *Porque, afinal de contas, é coisa deixada pelos nossos antepassados, né? Então, a gente tem que batalhar e conservar aquilo lá, a terra em comum. Agora, vender, nem pensar, né? (herdeira de fora T).*

A comercialização da terra, para aqueles que vivem na cidade e que defendem a sua indivisibilidade e inalienabilidade, significa, basicamente, quatro perdas: 1^a) das lembranças e dos elos com os antepassados; 2^a) dos elos entre parentes e herdeiros que estão na cidade e aqueles que permaneceram em Retiro; 3^a) do espaço de encontro entre os parentes e herdeiros de fora que vivem em diferentes lugares e que, no decorrer de eventos no local, se encontram ali; 4^a) do espaço e do direito de moradia, não só para os que permaneceram no local, mas também para aqueles herdeiros de fora que, depois de aposentados, pretendem retornar para Retiro.

Aos herdeiros de fora são reconhecidos os direitos sobre a terra de herança pelos de dentro, pois consideram que a legislação existente lhes garante esses direitos. De acordo com os valores e o direito de sucessão moderno,¹¹⁹ os herdeiros de fora podem se apropriar individualmente da terra e comercializá-la. Entretanto, na acepção local, alguns desses herdeiros são também aqueles que se distanciaram das lutas, dos valores e dos ideais pela manutenção de uma terra em comum. Assim, segundo uma herdeira estudante de pedagogia que vive na cidade e que é defensora do comunalismo da terra, a denúncia da omissão de abertura do processo de inventário da terra ocorreu porque os referidos herdeiros perderam o contato com a realidade da comunidade e saíram completamente fora da realidade de lá. Isso significa perder e sair das

¹¹⁹ Os valores nos modernos, que mantêm um estreito vínculo com as idéias modernas, conforme escreve Dumont (1985: 237-278), estão centrados no indivíduo, mas em sua aplicação eles implicam em uma contradição, uma vez que os homens são seres sociais que dependem uns dos outros. Deste modo, a ideologia moderna - definida como sistema de valores e idéias característico das sociedades modernas - é individualista (cf, Idem: 20-21). Assim, o direito de sucessão moderno se fundamenta em uma ideologia em que o herdeiro sujeito desse direito à terra é o indivíduo, mesmo que, na prática, esses indivíduos sejam configurados por relações sociais.

perspectivas políticas comunitária local e das concepções de direito do grupo e adotar uma perspectiva mais individual do direito de propriedade.

Em uma perspectiva relacional (LEACH, 1996 e BARTH, 1969), cabe interpretar que o *herdeiro de fora* nem sempre é uma pessoa que vive na cidade, mas trata-se de uma categoria atribuída pelos atores internos para classificar todo aquele que adota uma perspectiva ideológica (conjunto de valores e idéias) contrária à indivisibilidade e à inalienabilidade da terra. Embora exista essa perspectiva ideológica dos moradores de Retiro que classificam herdeiros *de fora* e *de dentro* como categorias opostas, na prática, essas duas categorias de herdeiros se encontram em relação e, na maioria dos casos, se complementam. Nem sempre o fato de um *herdeiro* ter passado a viver na cidade, conforme pude verificar na pesquisa, significa que ele renunciou à perspectiva política do comunalismo da terra defendida pelos *herdeiros dentro*.

6.3 – COMUNIDADE: UNIÃO, RELIGIÃO, FUTEBOL E RELAÇÕES POLÍTICAS

No meu ponto de vista, comunidade é a união de pessoas que lutam pra organizar um trabalho. A comunidade, seja dentro da religião e fora, também é trabalhar em conjunto, unidos num só objetivo. Pode ser em alguma ajuda de mutirão, onde todo mundo colabora em trabalho ou ajuda com material para uma festa. Todo mundo contribui e participa. Isso quer dizer comunidade, né? (herdeira L).

Comunidade é um grupo de pessoas que esteja lutando por algo em comum. Comunidade, principalmente pra nós aqui, é família. É família, com certeza! (herdeira Y).

Ao falarem de si enquanto *comunidade*, os moradores de Retiro vivem um duplo dilema: o da *união* e o da *falta de união*. Falam do *tempo* da geração dos seus pais e avós, idealizado como *um tempo em que existia união*, confrontado com o *tempo presente*, isto é, o tempo em que os fatos estão sendo relatados, caracterizado por *um problema* que consideram ser um dos maiores para o grupo: *a falta de união entre os herdeiros*.

De primeiro, a gente ia fazer um roçado, ajuntava o pessoal todo. Ia pro roçado fazer, que naquela época tinha muita terra boa aqui. Uns faziam roçado pra um, em mutirão, já outros roçavam pra outro, em mutirão. Era assim, só se trabalhava assim. Iam, faziam uma casa, terminava aquela, faziam pra outros. Só trabalhavam assim. Hoje em Retiro, um vai pra um lado e o outro pro outro (herdeiro S).

As relações entre os antepassados, como aqueles que, de fato, *viviam em comunidade*, são idealizadas como marcadas pela *união*. Qualquer comportamento que não se enquadre nessa *união* idealizada no presente é entendida como um problema, a *desunião*, que não existia no tempo de seus pais e avós.

Quando eu falo que a gente tem uma grande família na nossa comunidade negra, temos sim. Mas já não tem mais união como no tempo do meu pai, no tempo dos nossos antepassados. Antepassados eu que digo, são os nossos pais, porque eles tinham mais união. Trabalhavam juntos, eles comemoravam juntos, eles choravam juntos e tudo deles era junto e com muita união mesmo. Já hoje, não (herdeira X).

É comunidade porque é uma descendência que é de famílias, né? Que é tudo da mesma família, tudo parente. É um lugarzinho que só tem a união daquele povo dali, né? Que convive junto, que se agruparam na mesma terra e vive junto. Agora, já entendo assim, né? Eu entendo que comunidade é um grupo de famílias que vive num mesmo lugar, como a gente vive aqui dentro, num determinado regime. É uma só família que já vem de muito tempo (herdeiro D).

Pra começar, todo mundo é parente. Não tem ninguém diferente, todo mundo se conhece, todo mundo é parente um do outro. Eu acho que isso facilitou mais pra ser uma comunidade. Com isso, se torna até uma comunidade de parente. Porque aqui não tem ninguém estranho. Eu acho que começa por aí. O fato da gente ser tudo uma família só, se tornou uma comunidade. Tanto que é herdeiro que aqui é uma associação de herdeiros, porque herdeiros, todo mundo é parente (herdeira W).

A partir da interpretação dos fragmentos dos relatos proferidos por eles é possível entender que a idéia deles de *comunidade* está associada, além daquela da *união*, também à de *família*. Esta, segundo eles, existia entre os seus antepassados desde o tempo da escravidão. *Comunidade* significa, também, convivência entre famílias em um mesmo lugar e, acima de tudo, pessoas que tomam decisões e agem em conjunto.

Como observou Bandeira (1988) em seu estudo em Vila Bela dos Pretos, a família é um elemento fundamental para pensar a constituição de uma comunidade negra.

“A família, como elemento básico de formação da comunidade, era uma instituição consistente na vida social dos pretos. (...) A organização da família e os valores familiares coerentes fortaleciam a identidade étnica comunitária entre os escravos e pretos livres em Vila Bela dos Brancos. Essa organização e a territorialidade forneceram bases (...) à constituição de Vila Bela dos Pretos como comunidade etnicamente diferenciada. (...) A importância de seu papel na formação da comunidade é ainda hoje percebida pelos seus membros. A comunidade se identifica como formada de parentes. Os informantes reiteradamente representam o parentesco como elemento definidor da comunidade, e a

família como instituição reguladora da vida social dessa comunidade. (...) ...os pretos estruturam e organizam sua comunidade, tendo como suporte institucional a família e como foco de produção simbólica as relações de parentesco” (BANDEIRA, 1988: 139-140).

Cabe observar que, em Retiro, a noção de *comunidade* como sinônimo de *união* de parentes está fortemente inspirada na imaginação religiosa de comunidade cristã. Embora cerca de 97% dos moradores se declarem católicos e outros 3% afirmem serem seguidores de duas outras igrejas ou denominações religiosas cristãs, todos afirmam que fazem parte de *uma mesma comunidade* que se inspira no texto bíblico. Neste caso, nem sempre o que é considerado parente é um consangüíneo, mas se se sentirem *unidos* como se fossem parentes ou irmãos, então, podem se considerar como uma *comunidade*. Portanto, trata-se aqui de uma ficção do parentesco, ou de uma comunidade imaginada no discurso e na imaginação religiosa. Os presidentes dos encontros dessas comunidades religiosas cristãs se referem aos seus integrantes como *irmãos* que fazem parte de “uma grande família” ou “uma comunidade dos eleitos por Deus” tratando-se de uma espécie de parentesco espiritual.

Em Retiro, ao observar e participar de conversas informais de grupos de amigos (as), é bastante freqüente que os temas desses diálogos sejam sobre *futebol*, *religião* ou *política* que, muitas vezes, se entrelaçam. Depois de debaterem por algum tempo sobre esses temas e, se não chegarem a um acordo sobre seus pontos de vista, a conversa se encerra com a seguinte frase: *Bem se diz que religião, futebol e política não se discutem.*

As conversas sobre *religião*, tanto informais quanto em entrevistas, se referem àquelas pessoas que, na primeira fase da pesquisa, se definiam como *católicas* e que, recentemente, no ano de 2002, decidiram freqüentar outras igrejas cristãs com pessoas que vivem em outras localidades no município. Visto que no plano ideal local a *comunidade* é imaginada como um grupo *unido*, no sentido da coesão, também em termos religiosos alguns moradores afirmam que as decisões de freqüentar outras igrejas cristãs são efeitos da *falta de união* e que dificultam ainda mais a re-construção da *unidade do tempo dos antepassados*. Por outro lado, as líderes 1 e 6 entendem que o fato de alguns moradores terem mudado de denominação religiosa não altera as lutas e projetos para construir juntos a “comunidade política” do futuro.

A noção de “comunidade política” para explicar a formação de uma nação já havia sido empregada por Weber (1920). Entretanto, a essa mesma noção Anderson (1989) acrescentou a

idéia da “imaginação”, entendendo-a como “comunidade política imaginada”¹²⁰ associada à “parentesco” e “religião”. Essa associação é bastante pertinente para explicar a noção de comunidade de *Os Benvindos*, para quem seus laços de parentesco e a religião são freqüentemente empregados como elementos da constituição da comunidade.

Anderson (1989) observa que existem fortes afinidades entre as imaginações das comunidades políticas e religiosas, pois ambas se preocupam com questões relacionadas à imortalidade, enquanto raízes culturais. Neste caso, pode se pensar na preocupação com a imortalidade dos líderes e heróis que possibilitam criar o sentimento de unidade política. Para o caso em análise, a proposição do mesmo autor de colocar a “comunidade política imaginada” lado a lado com a “comunidade religiosa” enquanto “sistema cultural” parece relevante para entendê-la. As grandes comunidades imaginadas religiosamente, entre elas o islamismo, o budismo e o cristianismo são apresentadas como tendo esse poder de coesão por meio da imaginação. Neste caso, *Os Benvindos* se imaginam, também, como parte da grande comunidade cristã, cuja inspiração fundadora seria a experiência de comunidade dos primeiros cristãos imaginada a partir da literatura bíblica descrita no livro dos “Atos dos Apóstolos”.

Essa comunidade do Retiro é assim: pra mim, não tem união. União tinha no tempo dos nossos pais e dos nossos tios. Eu era criança e me lembro que eram unidos, mesmo. Eles faziam tudo juntos, eles eram tipo Atos dos Apóstolos. Eu estou sempre citando um fato que se cumpriu que eu estou sempre citando os meus antepassados. Os meus avós, minhas tias, meus tios e meus pais como verdadeiros seguidores dos Atos dos Apóstolos. Porque eles dividiam tudo o que eles tinham. Tudo, Osvaldo. Era uma coisa incrível. Eu volto ao meu passado, hoje estou com quarenta e seis anos, mas quando eu leio os Atos dos Apóstolos, aí eu revivo lá atrás quando eu era criança, o que eles faziam. Faziam uma roça de mandioca juntos, eles colhiam juntos, vendiam juntos e dividiam e ali era tudo, era comida, era tudo. E hoje, eu não vejo isso em Retiro (herdeira X).

O significado de *comunidade* associado à noção de *união* é apresentado pelos de Retiro como uma experiência aprendida do passado, seja das “primeiras comunidades cristãs” (por meio do texto bíblico) ou da *comunidade* de seus próprios ancestrais, esta última imaginada como uma experiência inspirada na primeira. É por essa *união* imaginada do passado que *Os Benvindos* travam uma luta permanente para reconstruí-la no presente e pela qual não têm estado dispostos a

¹²⁰ Segundo Anderson (1989), a comunidade política é “imaginada” porque seus membros jamais conhecerão a maioria de seus compatriotas, “embora na mente de cada um esteja viva a imagem de sua comunhão”. As comunidades políticas, todas elas, devem ser distinguidas pelo estilo em que são imaginadas. A comunidade política é imaginada como “limitada” pelas fronteiras finitas e como “soberana”, ocupando um território específico.

depor suas armas. Entretanto, como atores da atualidade, as experiências comunitárias que são possíveis reerguer todos os dias são aquelas vividas no presente, configuradas pelas relações sociais, políticas e culturais do cotidiano.

O significado de *comunidade* relacionado à noção de *união* é uma associação freqüente nos discursos dos moradores acerca de *religião, futebol e política*. No que diz respeito ao *futebol*, geralmente se conversa sobre os clubes que se destacam no campeonato brasileiro, para os quais os moradores são torcedores. Entretanto, os diálogos mais freqüentes são sobre o *futebol* que é praticado no local, entendido como *lazer, esporte e arte*, onde os moradores são os atletas e atores que, por sua vez, estão envolvidos em desentendimentos entre atletas e desses com diretores e técnicos da equipe local, bem como desentendimentos e desejos de *união* entre a equipe de futebol e a *comunidade* religiosa católica local.

As relações de poder e de divergências internas observadas e interpretadas a partir das relações entre a diretoria da equipe do *Retiro Futebol Clube*, a coordenação da *comunidade* religiosa católica e a diretoria da *Associação dos Herdeiros* são evidenciadas pelos discursos de seus integrantes a respeito dessas relações. Essas diretorias e coordenação constituem campos políticos onde as pessoas desempenham suas lideranças e a partir deles exercem relações de poder.¹²¹ Essas relações atravessam a convivência comunitária, produzindo saberes e discursos e, ao mesmo tempo, essas relações são produzidas e legitimadas por meio do saber e do discurso. Neste sentido, através do poder de convencimento e da argumentação, alguns líderes desejam controlar ou tomar o campo controlado por outros.

Em Retiro, o futebol começou a ser praticado como esporte e lazer em um espaço específico denominado *campo*, segundo seus diretores, em 1960. Desde então, o espaço e a equipe de futebol têm sido, basicamente, dirigidos direta e indiretamente pelos líderes 2 e 3 ou pessoas relacionadas a eles por laços de parentesco bem próximos. Conforme se verá à frente, esses mesmos líderes estiveram, também, na diretoria da Associação dos Herdeiros por mais de uma vez.

O líder 2 tem, desde 1962, uma pequena casa de comércio (bar) às margens do *campo* e parte do seu lucro é investido na equipe de futebol. Dizem que, antigamente, os atletas da equipe, por não disporem de recursos para adquirirem chuteiras, jogavam descalços. Então, o mencionado líder, que era o organizador da equipe, aos poucos foi adquirindo chuteiras para

¹²¹ Sobre relações de poder, ver Foucault (1979).

diversos atletas que não tinham como adquiri-las. O poder aquisitivo e o conseqüente prestígio político do líder 2, bem como de seu irmão (líder 3), ao que parece, se formou a partir do seu bar e de sua relação com a equipe de futebol.¹²² Tanto no caso analisado por Soares quanto em Retiro, a cadeia do endividamento em espécie e em favores cria dependência e subordinação dos demais membros do grupo ao dono do comércio que, por sua vez, se transforma em poder político em favor deste, que também é um membro do grupo subordinado aos princípios da indivizibilidade da terra. Nesta relação, aqueles que se subordinaram econômica e simbolicamente ao dono do comércio devem produzir bens materiais para saldar suas dívidas e, ainda assim, permanecem na dependência econômica por meio de novas dívidas contraídas e através de favores e agrados que obtiveram do dono de comércio (como as chuteiras, por exemplo) que, no caso de Retiro, também é o proprietário do único veículo automotor ali existente, que serve aos moradores em momentos de necessidade. Assim, este tipo de líder pode transformar os membros do grupo em sua clientela comercial e política, embora mantenha com eles “a aura de afeto e respeitabilidade, energia e generosidade, correspondente a relações de dominação pessoalizadas” (SOARES, 1981: 69).

Na história recente do futebol em Retiro, os familiares do líder 2, entre eles dois dos seus filhos e dois dos seus primos em primeiro grau, e um neto de Jorge Benvindo (o líder 5), continuam assumindo a direção da equipe de futebol. Da mesma forma, continua a relação de manutenção entre bar e equipe de futebol.

Hoje, nós podemos dizer que a nossa família, os Sacramentos, nunca saiu da linha de frente do futebol. Então, além do mais, é graças ao nosso boteco (bar) que a gente incentiva, a gente tira dinheiro dele pra poder botar no time e pro time não acabar. Então, toda a vida foi sempre a família Sacramento... que quando começou, o meu pai começou com um botequinho antes, era um cercadinho de madeira, onde ele fazia roleta, vendia bebida em baixo de caixa com gelo e pó de serra. Conseguimos construir esse boteco, que é uma coisa mais chique. Daqui é que sai um bocado do recurso pra gente manter o time (herdeiro E, filho do líder 2).

A equipe de futebol se divide no que os componentes da direção denominam em *três quadros: aspirante, titular e galo velho*. No *aspirante* atuam aqueles jovens atletas que ainda não obtiveram habilidade suficiente para serem promovidos ao *quadro* considerado mais elevado na

¹²² Uma análise de liderança e poder em agrupamento negro do meio rural, em que a raiz do controle sobre os subordinados se encontra nas relações de comércio, pode ser encontrada em Soares (1981).

hierarquia do futebol local, o *titular*, que é onde atuam aqueles atletas de maior habilidade que são denominados *craques*. No *galo velho* atuam aqueles atletas de maior idade que não mais têm habilidade física para competir com os jovens. Existe, também, o *quadro* ou *time* feminino que, apesar de ser composto por mulheres atletas, é administrado por homens. A diretoria geral da equipe é composta por um presidente, um tesoureiro e três técnicos, sendo um para cada *quadro*.

Existe uma estreita relação de reciprocidade e de existência entre o bar e a equipe de futebol. Os eventos ocorridos com as partidas de futebol atraem inúmeros visitantes e moradores para as margens do *campo* que, por sua vez, se tornam potenciais clientes do bar. Em contrapartida, quando a diretoria do futebol está sem capital em caixa, o bar é o patrocinador da equipe, principalmente no que se refere à pagar o cachê da equipe visitante.

O técnico é aquele a quem é conferida a autoridade para comandar a equipe em *campo*. Entretanto, quando os atletas colocam as amizades ou as desavenças que têm fora do *campo* acima do espírito de equipe e da autoridade do técnico, o desempenho da equipe contra os adversários pode ser altamente prejudicado. Trata-se do que é definido pelos integrantes da diretoria por *panelinha*, ou seja, aqueles atletas que só aceitam competir se o seu amigo atleta também for escalado. Existem, também, os casos de inimizades, que são prejudiciais, dos atletas que afirmam: ‘se fulano jogar eu não jogo’. Segundo o técnico da equipe *titular*, *aqueles jogadores que têm o futebol mais famoso querem mandar dentro do campo*. Por outro lado, o técnico, para mostrar que ele é quem tem o poder, abandona a administração da equipe.

O maior campo de disputa e desentendimento - advindo, segundo os moradores, da *falta de união* - está na relação entre diretores da equipe de futebol e de coordenadores da comunidade religiosa católica local. Para os líderes da igreja, a *união* seria os integrantes da equipe de futebol participarem das celebrações de missas e cultos católicos, assim como eles prestigiam e participam das partidas de futebol. Afirmam que as competições da equipe local contra equipes visitantes realizadas nos horários dos cultos evidenciam desentendimentos, *divisão* e *falta de união*.

O elo de superação das rivalidades e dos desentendimentos entre a coordenação da *comunidade* religiosa e a diretoria da equipe de futebol seria, segundo os moradores, a *união*, para que, juntos, conduzam seus projetos de construção do templo e de um novo campo de futebol. Por outro lado, como em Retiro não existe templo e a *comunidade* religiosa católica se reúne no prédio do Centro Comunitário, vários integrantes do grupo acreditam que a construção

do templo possibilitará a retomada da *união* do passado e, talvez possa ser acrescentado, acreditam que poderão retomar a *comum-união* e a *comum-unidade* que, segundo suas imaginações, tenham sido vividas pelos seus ancestrais. Entretanto, essa é uma imaginação do presente sobre o passado projetada para o futuro. Trata-se de um projeto de construção da “comunidade política imaginada” como um campo de entendimento.

No entanto, a comunidade do entendimento comum não é eterna, assim como aquela que ofereça segurança por longos prazos não existe. A comunidade que existe é dominada pela fragilidade e vulnerabilidade, precisando para sempre de vigilância, reforço e defesa. A comunidade “realmente existente” se parece com uma fortaleza sitiada, continuamente bombardeada por inimigos (muitas vezes invisíveis) de fora e frequentemente assolada pela discórdia interna. Ela exigirá vigilância e luta permanente, pois é somente pelo espírito aguerrido que se pode manter “o sentimento de estar em uma comunidade, de ser uma comunidade” e impedi-la de desaparecer (BAUMAN, 2003: 19 e 22).

No livro do mesmo autor encontro, ainda, uma outra contribuição para este estudo, que é o seu conceito de “comunidade ética” que, segundo ele,

“Teria que ser tecida de compromisso de longo prazo, de direitos inalienáveis e obrigações inabaláveis que, graças à sua durabilidade prevista (melhor ainda, institucionalmente garantida), pudesse ser tratada como variável dada no planejamento e nos projetos de futuro. E os compromissos que tornariam ética a comunidade seriam do tipo do ‘comportamento fraterno’, reafirmando o direito de todos a um seguro comunitário contra os erros e desventuras que são os riscos inseparáveis da vida individual” (BAUMAN, 2003: 68).

Segundo o líder 2, a religião e a política se assemelham porque, em sua opinião, *os políticos em Retiro* se dividem em três grupos, tendência que estaria sendo seguida pela religião, visto que, além dos católicos, agora teriam, também, pessoas seguidoras das igrejas Maranata e Comunidade Evangélica.¹²³ Quanto à política, segundo ele, têm os líderes que são *procurados e encaixados* pelos *políticos de fora* em seus partidos porque *puxam* apoio para um determinado candidato e seu partido. Segundo o mesmo líder, enquanto ele *puxava para um lado* (PDT), a líder 1 *puxava para outro* (PSB), que estava relacionado com a Igreja Católica do município. Afirma, ainda, que, atualmente, com a conversão de seguidores para as referidas igrejas evangélicas essa

¹²³ A Igreja Maranata e a Comunidade Evangélica fazem parte das denominações religiosas cristãs que se definem como igrejas evangélicas.

divisão aumentou, visto que esses seguidores são *puxados* pelos dirigentes dessas igrejas que, direta ou indiretamente, estão filiados ao PL.

O líder 2 afirma que ele não é *um líder político*, mas um líder para *puxar pra onde a coisa anda certa* e de *dar contra*, no sentido de fazer oposição, quando ele entende que as decisões deliberadas pela *comunidade* não estão sendo encaminhadas corretamente. Segundo ele, *na comunidade todos são descendentes da mesma família* e a competição política entre as lideranças, em sua opinião, tem impedido a *união* entre futebol e *comunidade católica* e desvia as lideranças do real propósito de re-construir as experiências comunitárias. Prevê que se as lideranças continuarem competindo entre si, alguns herdeiros não vão aceitar fazer parte da *comunidade* no futuro. Embora estejam relacionados entre si, o mesmo líder distingue que o espaço e o tempo destinado à reunião da *comunidade* religiosa estão reservados à *oração*, enquanto o campo da política seria o espaço do debate, das divergências ideológicas e partidárias, da competitividade e, cabe-me acrescentar para o caso de Retiro, das lutas pelo direito ao reconhecimento étnico e à titulação definitiva de suas terras.

PARTE II - A INSERÇÃO NA LUTA PELA TITULAÇÃO DA TERRA

Foto 23: Em Retiro, reunião de líderes da comunidade com militantes dos Agentes de Pastoral Negros (APN's)



Foto 24: Reunião de membros da comunidade com representantes do INCRA, em Vila Velha (ES)



7. A REGULAMENTAÇÃO DAS TERRAS DOS QUILOMBOS: TENSÕES E DEFRONTAMENTOS DE PROJETOS POLÍTICOS

“Mas, na arena política, os que se deparam uns com os outros são atores coletivos lutando por objetivos coletivos e pela distribuição de bens coletivos. (...) Esta luta pela interpretação e satisfação das reivindicações historicamente não cumpridas é a luta pelos direitos legítimos nos quais os atores coletivos estão mais uma vez envolvidos, combatendo uma falta de respeito pela sua dignidade” (HABERMAS, 1994: 126).

A promulgação do artigo 68, referente ao direito à titulação definitiva das terras dos “remanescentes das comunidades dos quilombos”, reabriu um debate nacional no meio político ao redor da relação dos descendentes de africanos (que aqui foram escravizados) com o Estado, focalizando a dívida social que este último tem com os primeiros e a regulamentação das terras de tais comunidades. Esse debate tem se estabelecido, principalmente, entre os representantes das instituições jurídicas e estatais, das organizações não governamentais e alguns cientistas sociais. Recupero aqui os principais passos desse debate, dividindo-o em três etapas: a primeira se refere ao debate em torno da inclusão do direito das comunidades dos quilombos na CF/88 e a identificação do sujeito desse direito; a segunda tratará dos procedimentos de titulação das terras dessas comunidades e os órgãos governamentais responsáveis e a terceira analisará o debate atual sobre a viabilização do direito dos quilombos por meio do Decreto 4887.

7.1 – A INCLUSÃO DO DIREITO DOS QUILOMBOS NA CF/88

Nos debates sobre o direito das comunidades dos quilombos que transcorreram na Assembléia Nacional Constituinte, que foram desde as primeiras propostas até a sua inclusão no texto final da CF/88, verifica-se que ocorreu uma transformação gradativa do sujeito coletivo do direito (comunidades negras remanescentes dos quilombos) para o individual (remanescentes das comunidades dos quilombos) e verifica-se, também, que a questão do patrimônio cultural foi sendo dissociada, pelos legisladores, da titulação das terras dessas comunidades.

A primeira proposta de regulamentação das terras dos quilombos, que deveria ser incluída na CF/88, conforme apontamentos de Silva (1997^a), foi apresentada em 20/08/1987 sob a autoria do Deputado Carlos Alberto Caó (PDT – RJ), nos seguintes termos:

“Acrescente-se, onde couber, no Título X (Disposições Transitórias), o seguinte artigo: Art. Fica declarada a propriedade definitiva das terras ocupadas pelas comunidades negras remanescentes de quilombos, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos. Ficam tombadas essas terras bem como todos os documentos referentes à história dos quilombos no Brasil”.

Esta primeira proposição se tornou, praticamente, o mesmo texto que resultou no Artigo 490 da Comissão de Sistematização. No mesmo texto, além do sujeito coletivo (as comunidades) do direito à “propriedade definitiva das terras”, estava contemplado que essas terras seriam tombadas juntamente com todos os documentos referentes à história dos quilombos no Brasil.

As propostas de emendas modificativas do texto inicial – acima apresentado – pretendiam que às comunidades dos quilombos fosse negada a propriedade definitiva das terras por elas ocupadas. O Deputado Aluizio Campos (PMDB – PB), em 4/9/1987, propôs que fosse reconhecida apenas a “posse” dessas terras e que fosse “tombado todos os documentos referentes à história dos quilombos no Brasil”. O Deputado Eliel Rodrigues (PMDB - PA), em 7/1/1988, sugeriu unicamente o “tombamento” das terras das “comunidades negras remanescentes dos antigos quilombos”.¹²⁴

Conforme o parecer da Comissão de Sistematização, esse último deputado pretendia negar a propriedade definitiva das terras dos quilombos às comunidades negras remanescentes. Um trecho desse parecer foi descrito por Silva (1997^a: 16), como segue:

“Alega o Parlamentar que a emissão dos títulos de propriedade pelo Estado criará ‘verdadeiros guetos’ e a prática do ‘apartheid’ no Brasil. A despeito da preocupação do Constituinte quanto à possibilidade de segregação social e desigualdade dos direitos civis, a nossa posição não enxerga esses males, porém apenas objetiva legitimar uma situação de fato e de direito, isto é, a posse e o domínio das comunidades negras sobre as áreas nas quais vivem, realizam a sua história durante mais de um século, continuamente, apesar dos atentados e crimes de toda ordem praticados contra as suas culturas, liberdades e direitos (Aqui o objetivo da titulação). Os guetos são fenômenos sociológicos, antropológicos, filhos da história do Homem e da Civilização, e não obras de escrituras públicas que apenas oficializam o domínio pleno, justo e continuado de um povo exilado de sua própria pátria, pela violência e a injustiça”.

¹²⁴ A agregação do qualitativo de “antigos” ao termo quilombos, conforme observa Arruti (2002: 39), era para reforçar a necessidade de vínculo histórico e prevenir contra possíveis reinterpretações do termo. Prosseguindo com

O que se viu, depois, foi que o texto inicial se transformou em dois e teve o seu sentido bastante alterado. A primeira parte foi para as disposições transitórias e, como já mencionado, transformada o conteúdo relativo ao sujeito do direito. A segunda parte permaneceu nas disposições permanentes, mas em vez de serem as terras o objeto do tombamento, permaneceram “os documentos” e foram incluídos “os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos” (cf. artigo 216 da CF/88).

Quando da proposição e aprovação do artigo 68, é provável que os legisladores consideravam que se tratava de alguns poucos casos ou “sobreviventes” dos “antigos” quilombos que seriam resolvidos em poucos anos. Por isso foi incorporado como um dispositivo transitório e aprovado, segundo Silva (1997^a), no apagar das luzes dos trabalhos de feitura da nova Constituição. Entretanto, os efeitos sociais e políticos desse dispositivo transitório atípico, com os crescentes pleitos pela aplicação do referido direito, vêm surpreendendo as elites sociais e políticas e até mesmo os parlamentares que têm marcado sua trajetória de atuação como políticos considerados de esquerda, entre eles, os que têm atuado para “a valorização dos direitos humanos e implantação de políticas de promoção da igualdade” (LEITE, 2004: 19). Por esse motivo, o mesmo dispositivo transitório passou a ter características marcantes de disposição permanente e deve ser lido e interpretado em consonância com os artigos 215 e 216, que tratam do patrimônio cultural brasileiro¹²⁵ (cf. SILVA, 1997^a).

Nunes (2000) observa que logo após a promulgação da Constituição de 1988, alguns constitucionalistas comentadores da Carta Magna, entre eles Ferreira (1989)¹²⁶ e Cretella Júnior (1993)¹²⁷, discutiram o artigo 68 e o direito tutelado por ele como sendo de indivíduos e não de coletividades. O primeiro constitucionalista faz uma interpretação literal do texto da legislação sobre os quilombos, afirmando que são aos indivíduos que o mesmo artigo se refere e diz que o

a mesma atitude de neutralizar o artigo 68, o mesmo deputado, conforme escreve Almeida (1995: 215), em 1993 apresentou uma emenda constitucional que propunha suprimir o referido artigo.

¹²⁵ O artigo 216 (Da Cultura) prescreve o tombamento de “todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências dos antigos quilombos”.

¹²⁶ FERREIRA, Wolgram Junqueira. Comentários à Constituição de 1988. Vol. 3, 1ª edição. São Paulo: Julex Livros Ltda, 1989.

¹²⁷ CRETELLA JÚNIOR, José. Comentários à Constituição brasileira de 1988, vol. IX. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1993.

mesmo é inútil, pois, segundo ele, todos esses “remanescentes” já seriam os legítimos proprietários de suas terras por meio do direito de usucapião. O segundo defende a necessidade de prova arqueológica ou testemunhal para que os “remanescentes das comunidades dos quilombos” comprovem serem a “sobra” de antigos quilombos para que tenham o seu direito de propriedade à terra declarado. Considera o dispositivo constitucional louvável, mas utópico, visto que, para ele, é quase impossível alguém provar que seja “remanescente de antigas comunidades dos quilombos”.

Esse formalismo literal jurídico empregado para a interpretação do dispositivo constitucional, no que se refere aos sujeitos do direito à terra dos quilombos, coloca a ênfase sobre o indivíduo “remanescente” e se põe à procura de “sobras”, “resíduos”, “sobrevivências” e “resquícios” arqueológicos dos “antigos quilombos” como “prova” para a identificação dos atuais. Essas noções de quilombo congeladas no tempo requisitam “provas materiais” da existência dos “antigos quilombos”, que se constituem como obstáculos para o reconhecimento do direito e a emissão do título das terras de agrupamentos da atualidade que se definem empregando designações distintas daquela da legislação.¹²⁸ Os “antigos quilombos”, conforme se verifica nos relatórios dos presidentes da Província do Espírito Santo, foram alvos prediletos da violência e da perseguição dos aparatos de repressão do próprio Estado.

Essa definição formalista e arqueológica a respeito do conceito de quilombo tem sido empregada, também, em ações contestatórias na justiça que procuram colocar sob suspeita o direito à terra das comunidades remanescentes dos quilombos. Esse foi o caso da ação que pediu a anulação do título de domínio expedido em nome da Associação Remanescente de Quilombo “Filhos de Zumbi”, representante da comunidade quilombola Guajará, Baixo Acará, estado do Pará. A ação exigia comprovações da existência de um quilombo no local, como execução de perícia biológica mediante exame de DNA nos membros do grupo e execução de perícia em busca de provas arqueológicas para detectar resquícios de refúgio de escravos.¹²⁹ Tais ações há muito foram invalidadas pelos estudos antropológicos sobre grupos étnicos. A antropologia, desde 1994, vem definindo quilombo levando em consideração suas formas específicas de

¹²⁸ Uma análise de relativização do conceito de quilombo “frigorificado” pode ser encontrado nos textos de Almeida (1996, 1997 e 2000).

¹²⁹ Para maiores detalhes conferir: “Posição da Associação Brasileira de Antropologia sobre a iniciativa de anulação do registro do imóvel decorrente do título de Reconhecimento de Domínio Coletivo expedido a favor da Associação Remanescente de Quilombos “Filhos de Zumbi”. Brasília, 26 de maio de 2003”. In: www.abant.org.br

organização social e política que passam por processos de transformação no tempo e no espaço. Como tal, se torna impensável para as ciências sociais, sobretudo para a antropologia, que a existência de uma organização social possa ser provada por meio de perícias biológicas, pois o biológico é determinado, alterado e re-significado pela ação da organização social e não o inverso. A antropologia entende, também, que as provas materiais da arqueologia podem ajudar a entender a realidade de uma comunidade dos quilombos, mas elas não podem determinar se um grupo social é quilombo ou não, visto que as comunidades dos quilombos que sofreram expropriações violentas de suas terras, como foi o caso da comunidade de Retiro, passaram, no decorrer de sua história, por processos de deslocamentos no espaço e se re-estabeleceram em outras áreas que não àquelas originárias. Neste sentido, terras que foram ocupadas por quilombos de meados do século XIX a meados do XX, atualmente podem estar sob o controle de fazendeiros e de grandes empreendimentos capitalistas no campo, como podem ser verificados em diversos casos no Espírito Santo e em outras regiões do Brasil.¹³⁰ Neste caso, a arqueologia pode demonstrar, por meio de evidências materiais, que uma terra foi ocupada ou não no passado por um agrupamento definido como quilombo pelos aparatos do poder colonial, mas não pode oferecer garantias que um agrupamento atual seja quilombo, visto que esta é uma categoria de identificação que só tem consistência social se for apropriada pelo próprio grupo como categoria de autodefinição. Portanto, a definição de quilombo é da ordem da organização social e política e não da prova material e biológica. Uma comunidade dos quilombos atual pode viver em uma terra que no passado não era ocupada por quilombo e isso não pode ser tomado como critério para definir que o grupo social não seja quilombo. Assim, a definição antropológica de quilombo no Brasil se refere às formas específicas de grupos étnicos enquanto organizações sociais e políticas em territórios próprios marcados por particularidades nos processos históricos e sociais, em que os antepassados foram submetidos aos sofrimentos impostos pelos horrores da escravidão.

¹³⁰ Inúmeros são os casos de expropriações de terras de comunidades dos quilombos sob as ações violentas de jagunços de fazendeiros, da ação de advogados inescrupulosos, da atuação de agentes imobiliários ou até mesmo de agentes policiais e do Poder Público, como podem ser verificados nos casos estudados por Hartung (2004), Leite (2004), Mombelli (2001), Ferreira (2002) e Oliveira (2002).

7.2 – DEBATE SOBRE OS PROCEDIMENTOS DE TITULAÇÃO DE TERRAS E OS ÓRGÃOS RESPONSÁVEIS

Como vimos acima, foi em decorrência de demandas, pressões e negociações políticas que os parlamentares constituintes aprovaram a elaboração de dispositivos constitucionais (artigos 68 do ADCT e 216 das disposições permanentes), reconhecendo direitos às comunidades dos quilombos e estabelecendo dever a ser cumprido pelo Estado, que é a emissão da titulação definitiva das terras dessas comunidades e a garantia de seus direitos étnicos e culturais. À medida que os anos se passavam, as lideranças das organizações quilombolas foram percebendo que o dispositivo transitório não garantia a auto-aplicabilidade do direito e sua operacionalização prática se encontrava atrelada à boa vontade do Governo Federal. Surgiram, assim, as mobilizações políticas locais e nacional, encabeçadas, principalmente, pelas comunidades do Maranhão e do Pará, para pressionar o Governo a viabilizar a regularização do referido dispositivo. Na primeira metade da década de 1990 as lideranças dessas comunidades e as organizações de movimento negro já estavam se articulando politicamente em vista do seu reconhecimento político e da titulação de suas terras. Eram, também, os anos em que essas organizações de movimento negro se mobilizavam para marcar politicamente os 300 anos da morte de Zumbi dos Palmares, em 1995. Neste mesmo ano, a temática tornou-se mais evidenciada quando se realizou, na cidade-sede do Governo Federal, Brasília, o primeiro Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais, tendo como tema: “Terra, Produção e Cidadania para os Quilombos – 300 anos de Zumbi”.

No auge dessas mobilizações, em 27 de abril de 1995, a então Senadora Benedita da Silva apresentou ao Senado o Projeto de Lei 129, que propunha regulamentar o procedimento de titulação de propriedade imobiliária aos “remanescentes das comunidades dos quilombos”, na forma do art. 68 do ADCT. O Projeto, na época, em seu artigo 2º, assim definia os sujeitos desse direito: “São considerados remanescentes dos quilombos os descendentes dos primeiros ocupantes dessas comunidades, em cujas terras mantenham moradia habitual”. O projeto propunha que ao INCRA fosse atribuída a competência para promover “a discriminação e demarcação administrativa das terras ocupadas por remanescentes dos quilombos em todo o território nacional”. Mais adiante, voltaremos a discutir esse projeto na versão em que se

encontrava na Câmara dos Deputados, sob o número 3.907/97, quando foi vetado pelo então presidente da República.

No mesmo ano, no dia 13 de junho, o Deputado Federal Alcides Modesto e outros trinta e dois Deputados Federais assinaram o Projeto de Lei 627 e o enviaram à Câmara dos deputados. Esse projeto propôs regulamentar o procedimento de titulação de propriedade imobiliária aos remanescentes dos quilombos, na forma do artigo 68 e, ao mesmo tempo, recorreu ao artigo 216 das disposições permanentes da Constituição Federal, para declarar as terras ocupadas pelos remanescentes dos antigos quilombos, Patrimônio Cultural Brasileiro. O mesmo propunha que as referidas terras seriam identificadas, delimitadas, desapropriadas e demarcadas pela União Federal, assim como a expedição dos seus respectivos títulos, cujas competências, para tanto, deveriam ser atribuídas conjuntamente à Fundação Cultural Palmares e ao Órgão Fundiário.

“A demarcação e expedição de títulos deve ser realizada pelo órgão fundiário, cabendo, por fim, à Fundação Cultural Palmares a tarefa de fiscalizar todo o procedimento e o respeito às normas de proteção aos remanescentes das comunidades de quilombos” (Justificativa do Projeto de Lei).

O mesmo projeto, como foi conciliador no que dizia respeito às disputas pela competência, buscou conciliação, também, no que dizia respeito às desavenças em torno das modalidades de propriedade reconhecidas e tituladas. Ele previu e definiu duas modalidades de titulação das terras: a individual, para os remanescentes que não vivem em comunidade, e a coletiva, para aqueles que vivem em comunidades. Estes últimos deveriam formar associações, em nome das quais as terras seriam tituladas.

Mas, “...em se tratando de comunidades cujo uso da terra é feito de forma comunal, a titulação individual não é a mais adequada e contraria o disposto no artigo 216 (...), posto que implica em estabelecimento de novo modo de ocupação da terra, interferindo no modo de fazer e viver da comunidade e em sua identidade, que a Constituição visa proteger” (Justificativa do Projeto de Lei).

Visto que as terras se tornariam Patrimônio Cultural Brasileiro, tanto aquelas tituladas em nome dos indivíduos quanto aquelas em nome de associações por eles formadas não poderiam “ser alienadas sob qualquer pretexto”. Deste modo, a inalienabilidade das terras tituladas é justificada no projeto de lei sob o argumento de que elas constituem referência à identidade, ação e memória desses agrupamentos quilombolas. No fundo, neste caso, o projeto do comunalismo

da terra ainda se sobreporia ao do individualismo, pois a comunidade dos quilombos, em função da inalienabilidade dos títulos, manteria sua unidade territorial, apesar da forma de titulação individual proposta. Esses procedimentos de titulação, ao que se verifica nos estudos etnográficos, seriam possíveis apenas aos casos das comunidades que vivessem em terras devolutas, onde o órgão fundiário teria maior poder para cumprir o que determinaria a lei.

Diante das mobilizações e articulações políticas das lideranças das comunidades negras rurais quilombolas para cobrarem seus direitos, bem como frente aos dois Projetos de Lei que propunham a regulamentação do artigo 68, as organizações do Poder Público Federal reagiram editando duas Portarias: uma pela FCP e outra pelo INCRA. Cada qual dessas organizações se apresentava como órgão competente para cumprir a determinação do referido artigo em relação às terras dos quilombos. Estava aberta a competição política dentro do Governo para obter a competência (e talvez os recursos) para lidar com a questão dos remanescentes das comunidades dos quilombos.

A FCP do Ministério da Cultura publicou a Portaria nº 25, de 15 de agosto de 1995, editada no Diário Oficial da União do dia 22 do mesmo mês e ano. Ali foram estabelecidas as normas para “os trabalhos de identificação e demarcação das terras ocupadas pelas comunidades remanescentes dos quilombos, (...) também autodenominadas Terras de Preto”. Apesar de os critérios da identificação terem sido estabelecidos pela organização governamental, alguns deles eram norteados, na prática, pela “autodenominação” e pela “memória do grupo” para a identificação e o histórico de ocupação da terra. Na época, a portaria procurava valorizar a noção de “comunidade” “remanescente de quilombo”, bem como a sua participação nas fases do processo de identificação até à titulação, como exposto no art. 6º, item III: “os trabalhos de que trata esta Portaria, especialmente os de campo, serão desenvolvidos pelo Grupo Técnico, juntamente com os representantes das comunidades remanescentes de quilombos”. Diferentemente do que se encontra no artigo 68, onde está escrito “remanescentes das comunidades dos quilombos”, nesta Portaria, o termo “comunidade” é sempre empregado precedendo o termo “remanescente”, ficando sub entendido que a FCP estivesse admitindo, por meio de sua Portaria, que os procedimentos de titulação das terras devessem ser direcionados às coletividades ou “comunidades” “remanescentes dos quilombos” e não aos indivíduos “remanescentes” das “comunidades dos quilombos”.

Tendo em vista as indicações dos Projetos de Lei 129/95 e 627/95, assim como o autocredenciamento da FCP com a Portaria acima referida estabelecendo as normas para atuar na regularização das terras dos quilombos, o INCRA editou a Portaria 307, de 22/11/1995, voltada a normalizar a demarcação e a titulação das terras “dos remanescentes das comunidades dos quilombos” e que previa, para este fim, a criação de um “Projeto Especial Quilombola”. Nesta Portaria, o INCRA propõe que as terras públicas, ocupadas pelas comunidades dos quilombos, sejam desapropriadas para atender a essas comunidades, bem como sejam medidas, demarcadas e tituladas, “...mediante a concessão de título de reconhecimento *pro indiviso*...”. Essa forma de titulação, segundo a preocupação expressa na Portaria, era para não transigir o “*status quo*” das comunidades beneficiárias, em respeito às condições suscitadas pelos artigos 68 (ADCT), 215 e 216 da Constituição Federal. Deste modo, se inicia, no âmbito do Poder Público, que a titulação coletiva é a forma mais adequada para a regularização das terras das comunidades dos quilombos, o que viria a atender as proposições políticas das lideranças do movimento negro na Constituição Federal de 1988, para que às comunidades negras remanescentes dos quilombos fosse reconhecida a propriedade definitiva de suas terras.

A partir dos referidos Projetos de Lei que tramitavam nos Legislativos Federal, alguns analistas juristas da legislação sobre as comunidades dos quilombos, entre eles Rios (1997), Silva (1997b) e Pedrosa (1998), dois dos quais (Silva e Pedrosa) consultores de núcleos de estudos e de organizações das comunidades dos quilombos, passaram a escrever e externar seus entendimentos de que as titulações definitivas das terras dessas comunidades deveriam ser emitidas de forma coletiva. Essas coletividades deveriam ser representadas por associações constituídas por seus integrantes, em nome das quais, ou de condomínios, as titulações deveriam ser emitidas, e não em lotes individualizados. Essas formas de titulação coletivas são consideradas as mais adequadas sob a argumentação de que elas assegurariam o modo de vida e a forma de organização dessas comunidades.

Diante da competição instaurada, para demonstrar seu poder de efetivação do dispositivo constitucional e competência dentro do Governo, três dias após a edição da supracitada Portaria, em 25/11/1995, o INCRA emitiu Título de Reconhecimento de Domínio à Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo de Boa Vista, Oriximiná, no estado do Pará. No ano seguinte, em 1996, a mesma Autarquia Federal expediu o mesmo tipo de título em nome da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo Pacoval de Alenquer. Deste modo, até

1998, só no estado do Pará, o INCRA, em conjunto com o ITERPA (Instituto de Terras do Pará), expediu seis títulos de reconhecimento de domínio em nome de associações que representavam dezenove núcleos de comunidades remanescentes dos quilombos.¹³¹

Entretanto, em 1999, essa ação política do INCRA de expedição de sucessivos títulos de reconhecimento de domínio em nome das comunidades remanescentes dos quilombos foi vetada pelo então Presidente da República Fernando Henrique Cardoso que, por meio de edição da Medida Provisória nº 1.911-11, em 26/10/1999, estabeleceu que o cumprimento do disposto no artigo 68 do ADCT se tornaria, a partir de então, uma competência do Ministério da Cultura. A mesma competência, em 02 de dezembro do mesmo ano, por meio da Portaria nº 447, foi delegada pelo ministro da cultura à FCP.

Tendo garantido essa competência, a FCP, em 14 de julho de 2000, emitiu títulos de propriedade para doze comunidades. Entretanto, não providenciou os meios necessários para garantir a “propriedade de fato” da terra para algumas delas, visto que parte de suas terras estava ocupada por invasores, como foram os casos de Santana, no município de Quatis (RJ); de Kalunga, no norte de Goiás;¹³² de Mocambo, no município de Porto da Folha (Sergipe); Ivaporanduva, no município de Eldorado (SP); Furnas do Dionísio, Jaraguari (MTS); Furnas da Boa Sorte, Corguinho (MTS); Castainho, Garanhuns (PE) e Mata Cavallo, Nossa Senhora do Livramento (MT). Neste último caso, o título foi emitido, mas o cartório recusou a registrá-lo. No caso de Santana, o título foi emitido, mas não se providenciou os meios de existência para o grupo, visto que, a partir de então, os fazendeiros, muitos dos quais eram os invasores do território, pararam de contratar a mão-de-obra do grupo. Conforme verifiquei em pesquisa nos arquivos da FCP, em dezembro de 2002 encontrei uma carta de uma das lideranças de Santana cobrando providências da FCP, porque, dizia a carta: *“depois que a nossa comunidade virou quilombo, os fazendeiros não dão mais trabalho pra gente e já têm muitas famílias passando até necessidade”*.

¹³¹ Sobre a atuação do INCRA e do ITERPA no estado do Pará, ver Andrade & Treccani (1999).

¹³² Conforme pude verificar no site da própria FCP, em julho de 2004, a comunidade remanescente de quilombo Kalunga ainda estava para ter as suas terras regularizadas, visto que cerca de 100 mil hectares das mesmas estavam ocupados por proprietários rurais não-quilombolas, o que estava exigindo uma ação indenizatória do INCRA (que, a partir do Decreto 4887/2003, passou a ser o órgão competente para a regularização dessas terras) para que os mesmos desocupassem a área.

Por meio da Medida Provisória nº 2.121, editada em 26 de janeiro de 2001, o Governo Federal continuou garantindo a atribuição da competência à FCP para que procedesse a regularização das terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos, conforme previsto no artigo 68. Segundo documento divulgado pelo Centro de Cultura Negra do Maranhão, em 31 de maio de 2002, essa Medida Provisória foi “a gota d’água” para que o movimento negro rompesse politicamente com a FCP, visto que esta e o INCRA não estavam se entendendo a respeito das titulações das terras dos quilombos.

Do mesmo modo, em 10 de setembro de 2001, o mesmo Presidente da República assinou o Decreto 3.912, atribuindo a mesma competência à FCP, que é a de dar seguimento e concluir o processo administrativo para identificar, reconhecer, delimitar, titular e proceder ao registro imobiliário das terras dos “remanescentes das comunidades dos quilombos”. Esse decreto colocou uma limitação no tempo para o reconhecimento do direito, pois só reconhecia a propriedade das terras dos quilombos que ficaram ocupadas por, pelo menos, um período de cem anos, isto é, as terras que estavam ocupadas por quilombos em 1888 e estavam ocupadas por “remanescentes das comunidades dos quilombos” em 05 de outubro 1988. Para que as comunidades dos quilombos tivessem acesso a um direito já garantido pela Constituição, o decreto impunha a elas a necessidade de comprovar a ocupação por um período de cem anos, tratando-se de uma norma menos benéfica para essas comunidades do que aquela do usucapião, criada no início do século XX, que garante o direito sobre um imóvel depois que o ocupante estabeleceu posse sobre ele pelo tempo ininterrupto de vinte anos. O decreto procurou garantir a negação por parte do Estado dos direitos daquelas comunidades que haviam sido expropriadas de forma violenta ou por meio do uso de má fé, mesmo que fosse no dia anterior à promulgação da CF/1988. O decreto, também, não definiu com clareza o sujeito do direito e, conseqüentemente, a forma de titulação das terras. Esse decreto, assim como a portaria do Ministério da Cultura acima referida, estabelecia que a FCP só poderia dar seguimento ao referido processo administrativo com a prévia autorização do Ministro de Estado da Cultura.

Este decreto, segundo a análise de Pereira (2002), ao estabelecer um “marco temporal” quanto à antigüidade da ocupação das terras pelas comunidades dos quilombos foi “inconstitucional”, visto que o artigo 68 do ADCT não estabelece tal marco. A mesma autora caracterizou o decreto como unilateral, arbitrário e reducionista em relação ao conteúdo da norma constitucional, e acrescenta:

“Resulta, ainda, inconstitucional o dispositivo ao exigir, para o implemento do direito, a permanência na terra por prazo determinado, posto que, a pretexto de interpretar a norma constitucional e dar-lhe correta interpretação, reproduz discurso próprio de práxis escravagista e o reintroduz na ordem jurídica vigente, em evidente descompasso com o texto constitucional” (PEREIRA, 2002: 286).

O princípio vetor da mobilidade e do nomadismo dos descendentes de africanos¹³³, aparato repressivo vigente no sistema escravagista, conforme observa a autora acima, permaneceu presente no supracitado decreto, quando estabeleceu que só poderia ser considerado quilombo aquele grupo que permaneceu na terra, confinado num determinado espaço, por um período de cem anos (1888-1988). Tratou-se de uma noção que entendeu o quilombo como um agrupamento imóvel no espaço e no tempo.

O decreto 3.912 estabeleceu normas inflexíveis em torno da regularização das terras dos quilombos para que não fossem cumpridas pela organização governamental que recebera a competência para tanto, visto que, após sua entrada em vigor, nenhuma terra de quilombo foi titulada pela referida FCP. Conforme informações documentais, o mesmo decreto foi editado em caráter de emergência, a partir do Parecer nº 1.490 (emitido no mesmo dia da edição do decreto) da Subchefia de Assuntos Jurídicos da Casa Civil da Presidência da República, em vista de estabelecer a não legitimidade do Ministério de Desenvolvimento Agrário (MDA), por meio do INCRA, enquanto novo ator governamental a entrar na cena política dos quilombos e que estava na iminência de baixar atos administrativos para promover desapropriações de terras particulares e reconhecer o domínio de terras em favor de comunidades quilombolas. O argumento estabelecido no parecer defendia que a Constituição teria reconhecido um direito de propriedade pré-existente dos “remanescentes das comunidades dos quilombos”. Portanto, o parecer alegou que a medida pretendida pelo MDA seria não apenas inconstitucional, mas caracterizaria ato de improbidade administrativa e configuraria crime contra a Administração Pública.¹³⁴

O Projeto de Lei nº 129, de 1995 (número 3.207/97 na Câmara dos Deputados), que regulamentaria o direito de propriedade das terras das comunidades remanescentes de quilombos e o procedimento de sua titulação, conforme está prescrito pelo artigo 68, foi aprovado no

¹³³ A mobilidade em territórios negros foi o problema de estudos de Ratts (2000), onde foi observado que os agrupamentos em mobilidade estão em processo permanente de construção e reconstrução de sua identidade a partir da idéia de que formam uma nação.

¹³⁴ Para uma análise prolongada desse parecer, ver SUNDFELD (2002).

Senado Federal em 18 de abril de 2002. No dia 13 de maio de 2002, o então Presidente da República, Fernando Henrique Cardoso, vetou a versão final do mencionado projeto de lei. Este projeto era o resultado de uma ampla discussão que vinha ocorrendo, desde 1994, entre políticos e desses com diversos setores da sociedade civil, entre os quais o MNU e as denominadas “comunidades negras rurais quilombolas” que organizara seu primeiro encontro nacional em 1995 para discutir os seus direitos à terra.¹³⁵ O referido Projeto de Lei reconhecia o direito dos diversos agrupamentos negros do meio rural aos territórios que ocupam tradicionalmente. O Projeto, diferentemente de sua versão de 1995, fala em “comunidades remanescentes dos quilombos” e não mais em “remanescentes das comunidades dos quilombos”, que, em seu art. 2º, assim são definidas:

“os grupos étnicos de preponderância negra, encontráveis em todo o território nacional, identificáveis segundo categorias de auto-definição, habitualmente designados por ‘Terras de Preto’, ‘Comunidades Negras Rurais’, ‘Mocambos’ ou ‘Quilombos’”.

O parágrafo único do Art. 1º define o que são terras ocupadas por essas comunidades:

“I – os territórios onde habitam, devidamente reconhecidos por seus usos, costumes e tradições;
II – as terras ocupadas pelas comunidades dos quilombos, nos termos do art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias;
III – as áreas detentoras de recursos ambientais necessários à conservação dos usos, costumes e tradições das comunidades remanescentes de quilombos, contíguas às áreas de que trata o inciso I;”.

O projeto reconhecia, ainda, a possibilidade de as terras das referidas comunidades serem tituladas em nome de entidades representativas criadas por elas ou em regime de condomínio. Nesta propositura de regulamentação do artigo 68, a competência para a expedição do título de propriedade das terras dessas comunidades, na forma de condomínio, com cláusula de inalienabilidade, seria atribuída ao INCRA.

O veto presidencial se baseou em pareceres do Ministério da Justiça e do Ministério da Cultura. O parecer do primeiro afirmava que o Projeto de Lei 129/95 era inconstitucional porque o artigo 68 diz respeito aos direitos dos “remanescentes das comunidades dos quilombos” que

¹³⁵ Na verdade, a discussão sobre o artigo que este projeto de lei se propôs a regularizar já havia se iniciado desde meados dos anos de 1980 com toda a mobilização que precedeu à inclusão do artigo 68 na Carta Constitucional.

estavam ocupando suas terras em 1888 e continuavam ocupando no momento da promulgação da Constituição de 1988 e que aqueles que não mais ocupavam suas terras na referida data, teriam sido excluídos. O primeiro parecer também argumentou como inconstitucional a consideração da “categoria de autodefinição” para a definição das “comunidades remanescentes dos quilombos”, como consta no art. 2º do Projeto de Lei 129, alegando que o artigo 68 não prevê a autodefinição como critério para a identificação dos quilombos. O veto presidencial se fundamentou, também, no fato de o mesmo Projeto propor que as terras seriam regularizadas em nome das “comunidades remanescentes dos quilombos”, visto que, segundo o veto, isto seria uma violação do art. 68 que se referiria apenas ao direito dos “remanescentes das comunidades dos quilombos”, isto é, o direito seria de “indivíduos” “remanescentes” e não de “comunidades”. O parecer do Ministério da Cultura, especificamente da FCP, também colaborou para o veto presidencial, pois, vendo que perderia a competência a ela atribuída pelo Decreto 3.912, argumentou a favor do veto, visto que, segundo seu parecer, o Projeto de Lei 129 conferia “exclusividade a um único órgão público para a titulação das terras dos remanescentes dos quilombos”. A FCP reconhecia que deveria haver uma parceria no trabalho de titulação dessas terras, desde que essa parceria estivesse sob a sua coordenação. A FCP em outros documentos, como na Portaria nº 25 de 1995 acima citada, defendia que as terras deveriam ser tituladas em nome das “comunidades remanescentes dos quilombos” representadas por suas associações, muitas das quais ela mesma assessorou na elaboração dos estatutos¹³⁶. Entretanto, em seu parecer em favor do veto presidencial ao Projeto 129, a FCP já havia entrado em um gradativo processo de enquadramento do discurso no campo do formalismo do direito e passou a falar no direito dos “remanescentes das comunidades dos quilombos”. Tal decisão, com o apoio do Ministério da Justiça, do IBAMA e da FCP, foi considerada pelas lideranças da CONAQ, pela Associação das Comunidades Negras Rurais do Maranhão e pelas ONGs e núcleos de estudos que apóiam e assessoram as comunidades dos quilombos “uma atitude autoritária” por parte do Governo Federal¹³⁷ e de “traição às comunidades negras rurais quilombolas”¹³⁸.

¹³⁶ Assim ocorreu nos casos das comunidades de Porto Corís, município de Leme do Prado (MG) e de Santana, município de Quatis (RJ), das quais elaborei relatórios de identificação e, no ano 2000, presenciei a elaboração dos modelos dos estatutos de suas associações em Brasília e a entrega dos seus respectivos títulos.

¹³⁷ “Os Quilombos e autoritarismo do Governo Federal”. Documento divulgado pela Sociedade Maranhense de Direitos Humanos (SMDH). In: www.tipima.hpg.ig.br.

¹³⁸ “As comunidades negras quilombolas do Brasil foram traídas pelo Governo Federal”. Documento assinado e divulgado em 03/06/2002 pelo Projeto Vida de Negro / CCN-MA, SMDH, CONAQ e Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão (ACONERUQ – MA).

7.3 – A REGULARIZAÇÃO DO DIREITO DAS COMUNIDADES DOS QUILOMBOS A PARTIR DO DECRETO 4887

Em 20 de novembro de 2003, o Decreto 4.887, assinado pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva, regulamenta os procedimentos administrativos para a identificação, o reconhecimento, a delimitação, a demarcação e a titulação da propriedade definitiva das terras ocupadas por “remanescentes das comunidades dos quilombos”, de que trata o artigo 68 do ADCT. Os sujeitos do direito dos quais se refere o artigo 68 são considerados, pelo Decreto, “os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (art. 2º). Além de estabelecer que a caracterização dos destinatários deste direito será atestada pela autodefinição da própria comunidade, o mesmo decreto define, também, que as terras ocupadas por essas comunidades, são aquelas utilizadas para a garantia da reprodução física, social, econômica e cultural do grupo (cf. § 1º e 2º do art. 2º). O parágrafo terceiro do mesmo artigo estabelece: “Para a medição e demarcação das terras, serão levados em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas para a instrução procedimental”.

Nos artigos 3º, 4º e 5º, o mesmo decreto atribui as competências às organizações governamentais que atuarão na execução dos procedimentos ali estabelecidos. Deste modo, ao Ministério de Desenvolvimento Agrário (MDA), por meio do INCRA, compete identificar, reconhecer, delimitar, demarcar e titular as terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos (art. 3º). A titulação dessas terras será efetuada de forma coletiva, mediante a expedição de título pró-indiviso às comunidades, que serão representadas por suas associações legalmente constituídas. Esses títulos contarão “com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade” (art. 17).

Do mesmo modo, compete à Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) assistir e acompanhar o MDA e o INCRA nas ações de regularização fundiária para garantir os direitos étnicos e territoriais das comunidades dos quilombos, nos termos de sua competência legalmente fixada (art. 4º). A SEPPIR, conforme prescreve o art. 19, ficou responsável para coordenar o Comitê Gestor para elaborar, no prazo de noventa dias após a

assinatura do decreto, plano de etnodesenvolvimento, destinado aos remanescentes das comunidades dos quilombos. O Comitê ficou integrado por um representante de cada órgão a seguir: I - Casa Civil da Presidência da República; II - Ministérios (de 16 deles); III - do Gabinete do Ministro de Estado Extraordinário de Segurança Alimentar e Combate à Fome; IV - Secretarias Especiais da Presidência da República (SEPPIR, de Aquicultura e Pesca, e dos Direitos Humanos). Cabe observar que equívocos de ordens antropológicas e históricas ainda acompanham o entendimento conceitual de quilombo dessas organizações governamentais, pois ainda entendem os quilombos como comunidades isoladas, apesar de diversos estudos antropológicos e históricos há muito virem desconstruindo o mito do isolamento dos quilombos. A SEPPIR, por exemplo, em seu marketing político na televisão, afirma que está atendendo às comunidades remanescentes dos quilombos, que são grupos isolados, levando luz elétrica até à comunidade Kalunga, em Goiás, que até então, ainda não havia tido acesso a esse bem produzido pela sociedade nacional.

Ao Ministério da Cultura, por meio da FCP, foi atribuída a competência de assistir e acompanhar o MDA e o INCRA “para garantir a preservação da identidade cultural dos remanescentes das comunidades dos quilombos, bem como para subsidiar os trabalhos técnicos quando houver contestação ao procedimento de identificação e de reconhecimento” (art. 5º). À FCP foi atribuída, também, a responsabilidade de inscrever em seu Cadastro Geral a autodefinição das comunidades dos quilombos e expedir certidões que atestem que as mesmas se definiram como tal (cf. § 4º do art. 3º). Duas questões passíveis de reflexão são apresentadas na competência atribuída à FCP. A primeira diz respeito à noção de “preservação da identidade cultural”, que conduz a idéia de que seja necessário resguardar, defender ou abrigar a identidade cultural das comunidades dos quilombos de algum mal, dano, contaminação ou perigo futuro. Há muito se entende que não é possível congelar a identidade e a cultura no tempo e muito menos encarcerá-las no espaço, pois, como nos alertaram Hall (2002 e 2003) e Gordon (1998), as identidades culturais da diáspora são decorrentes das relações sociais entre sujeitos, sendo elas múltiplas, hibridizadas, dinâmicas, mutáveis, transitórias, fragmentárias e contraditórias.

A outra questão que se coloca na competência atribuída à FCP é que cabe a ela assistir e acompanhar para “subsidiar os trabalhos técnicos quando houver contestação ao procedimento de identificação e de reconhecimento”. Conforme os laudos antropológicos têm mostrado, quando se trata de defender e garantir os direitos das comunidades dos quilombos, inúmeros são os casos de

contestação de fazendeiros e de grandes empreendimentos que tentam expropriá-las desses direitos. Entretanto, segundo a Portaria nº 6 da FCP, de 01 de março de 2004, para instruir o seu Cadastro Geral de Remanescentes das Comunidades de Quilombos, nos casos em que houver contestação ao procedimento de identificação e reconhecimento das comunidades dos quilombos, a FCP intervirá nos respectivos processos como litisconsorte e realizará estudos, pesquisas e perícias que forem requeridas (art. 5º). No artigo 9º da mesma portaria, verifica-se a afirmação de que a FCP realizará estudos e pesquisas, assim como projetos de apoio às comunidades remanescentes de quilombos, de modo a propiciar-lhes a auto-sustentabilidade. Para a área em que forem encontradas reminiscências históricas de antigos quilombos, conforme o artigo 216 da Constituição Federal, a FCP afirma que a reconhecerá “como Território Cultural Afro Brasileiro” (cf. art. 6º da portaria).

Após a expedição do título de reconhecimento de domínio, conforme o artigo 16 do decreto, uma outra responsabilidade se coloca à FCP, que é garantir assistência jurídica aos remanescentes das comunidades dos quilombos para a defesa da posse contra expropriações e turbações, “para a proteção da integridade territorial da área delimitada e sua utilização por terceiros, podendo firmar convênios com outras entidades ou órgãos que prestem esta assistência”. Quando os órgãos da Defensoria Pública representarem em juízo os interesses dos remanescentes das comunidades dos quilombos, caberá à FCP prestar-lhes assessoramento. Esta assistência jurídica às comunidades dos quilombos, conforme artigo 8º da portaria da FCP, será prestada pela Procuradoria Jurídica da própria FCP e pela Procuradoria Geral da República.

Conforme determinação do decreto 4887, de 20/11/2003, o INCRA deveria, em sessenta dias, ter regulamentado os procedimentos administrativos para o desempenho de sua competência. Entretanto, a Instrução Normativa nº 16, que estabelece as normas de atuação do órgão fundiário para os casos das terras dos quilombos, só foi publicada no Diário Oficial da União em 26 de abril de 2004. Essa instrução reproduz a maioria dos procedimentos previstos no texto do decreto. Por isso, realizarei uma análise mais ou menos conjunta e comparativa entre o decreto e a instrução.

O suporte legal da Instrução Normativa mostra que a regularização das terras dos quilombos se baseia, além de no artigo 68 do ADCT, também em dispositivos do corpo permanente da Constituição, como os artigos 215 e 216. A referência a esses artigos relativos à cultura vem confirmar que as titulações das terras das comunidades dos quilombos não podem ser

entendidas apenas como competências técnicas de um órgão fundiário, mas, também, como atividade que requer a habilitação e a sensibilidade das ciências sociais para compreender os modos próprios de ser e de viver, a cultura e as tradições das comunidades dos quilombos.

No que concerne ao sujeito do direito, tanto o decreto quanto a instrução definem os “remanescentes das comunidades dos quilombos” coletivamente como grupos étnico-raciais. Embora essa definição reintroduza a noção de raça, há muito banida das ciências sociais devido a sua associação com características morfológicas e essências genéticas, parece produtivo pensá-la não nesses termos mas enquanto categoria apropriada e re-significada social e politicamente pelas organizações de movimento negro. No caso de Retiro, as lideranças do grupo afirmam que suas cores de pele podem variar, mas que todos eles fazem parte da *raça negra dos Benvindos*, empregando essa noção não só para diferenciarem-se em relação aos descendentes de imigrantes europeus da região, mas de “outros” que, embora “negros”, não fazem parte de *Os Benvindos*. Se um dos elementos fundamentais na definição de um grupo étnico é a sua autodefinição que se constrói em um processo relacional, parece que estamos diante de processos de re-significação social de noções que antes eram pensadas no plano biológico, pois aparências e marcas físicas tornam-se elementos significativos para os próprios atores sociais em sua autodefinição e na diferenciação entre o “nós” e os “outros”. Neste caso, a “idéia de raça” (BANTON, 1979) poderia ser pensada como uma idéia “socialmente construída” (MARQUES, 1995) para estabelecer “relações raciais” baseadas em relações econômicas e de poder na sociedade.

O sentido perverso da idéia de raça pode vir do fato de que diversos líderes de organizações de movimento negro, depois de terem por vários anos empregado “a idéia de raça negra” como um elemento político demarcador das diferenças nas relações sociais e políticas, terem sido absorvidos pela estrutura dos partidos políticos e, posteriormente, nas estruturas do governo por meio da FCP e da SEPPIR. Como integrantes da estrutura do poder público e, portanto, com poder para nomear e atribuir, podem usar a noção de “raça negra” em sentido perverso, não mais para demarcar as diferenças de suas próprias organizações, como faziam antes, mas para classificar de forma homogênea as comunidades dos quilombos, cujas formas de autodefinição a antropologia vem verificando que não podem ser pensadas homogenicamente. Neste sentido, atribuir conceitos de identificação aos agrupamentos negros do meio rural que não são empregados por eles mesmos para sua autodefinição é construir “hegemonia racial” e racialização.

A inscrição no Cadastro Geral da FCP, conforme o decreto 4887/2003 e Portaria nº 6 da FCP, teria o objetivo de registrar a declaração de autodefinição de “remanescentes das comunidades dos quilombos” no Brasil. Entretanto, a Instrução Normativa do INCRA, no artigo 7º, retoma essa norma afirmando que a “auto definição será demonstrada através da simples declaração escrita da comunidade interessada ou beneficiária, com dados de ancestralidade negra, trajetória histórica, resistência à opressão, cultos e costumes”. Será que todas as comunidades teriam um assessor ou um pesquisador à sua disposição para ajudá-las a elaborar esses dados que demonstrem a sua condição quilombola? O critério fundamental não é a autodefinição? Por que, então, as comunidades teriam a necessidade de apresentar dados ao formularem suas declarações por escrito?

Para finalizar este capítulo, cabe lembrar que existem forças políticas e econômicas contrárias à regularização das terras das comunidades dos quilombos. Em 28/06/2004, o PFL ajuizou Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADIn 3239) no Supremo Tribunal Federal contestando o Decreto 4887/2003, que regulamenta o artigo 68. A alegação do PFL é de que o mesmo é inconstitucional, porque prevê a desapropriação, pelo INCRA, de áreas que estão em domínio particular para transferi-las às comunidades dos quilombos e que ele disciplina procedimentos que implicarão aumento de despesa. O partido alega que o papel do Estado limita-se, segundo a Lei Maior, a meramente emitir os títulos das terras aos “remanescentes das comunidades dos quilombos”. Portanto, nesta concepção, seria o mesmo que dizer que o Estado não deveria disponibilizar recursos para retomar as terras ilicitamente expropriadas das comunidades dos quilombos. Nesta Ação do PFL, com o intuito de impedir a regularização do direito à terra dos quilombos, está expressa a mentalidade, as práticas de expropriação e o comportamento de grandes empreendimentos e de fazendeiros que nunca respeitaram a autonomia e o direito à terra dos descendentes de africanos no Brasil. Esses grandes empreendimentos e fazendeiros ainda consideram inconcebível a liberdade e a autonomia das comunidades constituídas por descendentes de africanos, assim como não admitem que elas tenham direito à posse e ao título de suas terras. Para o pensamento social racista, ainda influenciado pelas concepções e práticas escravocratas, no Brasil não é o lugar para as comunidades constituídas por descendentes de africanos escravizados terem acesso ao direito à terra.

8. LUTAS POLÍTICAS, RELAÇÕES DE PODER E PROJETOS

Foto 25: Segunda Caminhada Noturna dos Zumbis Contemporâneos (novembro de 2004)



Foto 26: Evento celebrativo de recepção dos participantes da 2ª Caminhada Noturna dos Zumbis Contemporâneos



Foto 27: Reunião noturna dos integrantes do Retiro Futebol Clube



Na relação das comunidades dos quilombos com o Estado, “...as medidas assistenciais e humanitárias só alcançarão sua plenitude se forem efetivados os direitos étnicos à terra. (...) A despoltização do fator étnico concorre para diluir a identidade coletiva e para elidir o que é considerado como significativo pelas próprias comunidades quilombolas. São menosprezadas suas condições reais de existência e seu sistema de representação dos recursos naturais e de vida social. O único contraponto a esta homogeneização seriam as mobilizações étnicas, que continuam afirmando um critério político-organizativo próprio e distintivo, com demandas específicas que apontam para a imprescindibilidade dos fins e para o imperativo de se sair das bordas e ir ao âmago do problema, como a lembrar permanentemente que o Estado não lhes tem assegurado o recurso básico essencial, isto é, a territorialidade que garante a sua reprodução física e cultural” (ALMEIDA, 2004).

As lutas políticas das comunidades dos quilombos pela terra têm estado relacionadas aos projetos de conquistas futuras e têm envolvido relações com diversos atores externos. Os processos políticos e históricos das lutas dessas comunidades por autonomia e direito vêm estabelecendo relações (reivindicativas, amistosas ou conflituosas) com instituições do poder público. Os aspectos políticos organizativos das lutas pelo direito ao reconhecimento como comunidade remanescente dos quilombos e à titulação definitiva da terra têm caracterizado os territórios dos quilombos como tais. As lutas pelo direito à terra e pelo reconhecimento das diferenças culturais que as próprias comunidades consideram significativas prevêm relações políticas dos atores interessados com diversos atores externos, entre os quais o Estado nacional brasileiro.

Nos anos que precederam a elaboração da Constituição Federal de 1988, as lutas das comunidades dos quilombos visavam a conquista de direitos na Carta Constitucional que garantissem a titulação definitiva de suas terras, conforme prescreveu o Art. 68 do ADCT. Após a promulgação desse dispositivo constitucional, as lutas e pressões políticas frente ao Estado têm sido para que a conquista se transforme em direito de fato. Neste sentido, diversos embates políticos e jurídicos se seguiram aos mais de 15 anos da promulgação do referido dispositivo para que, até o momento da assinatura do Decreto 4.887/03, o Estado Brasileiro emitisse os títulos definitivos de apenas 71 áreas das 743 oficialmente mapeadas pela FCP¹³⁹. Segundo o cálculo feito por Almeida (2004), caso seja mantido o atual ritmo, serão necessários mais de um século e meio para se completar a titulação apenas das 743 áreas levantadas pela FCP.

No contexto das referidas comunidades, entre elas a de Retiro, as lutas por direitos

territoriais não se constituem enquanto casos isolados localmente, pois se verifica a mobilização entre as suas demandas tanto em termos regionais quanto nacionais, como tenho verificado entre as comunidades remanescentes dos quilombos no Espírito Santo e delas com outras no cenário nacional. Pude verificar a interação no processo de mobilização na visita que a representante estadual na CONAQ fez a Retiro, em março de 2004, para articular uma maior integração da luta local com a regional e nacional. Essas lutas vislumbram perspectivas de futuro, isto é, tratam-se de projetos políticos que têm objetivos comuns, entre eles o de maior confluência diz respeito a transformar o direito à titulação definitiva das terras previsto no artigo 68, que se encontra no plano da formalidade jurídica, em “direito de fato” de coletividades específicas, que garanta a existência e a permanência das comunidades em suas terras.

A luta pelo direito étnico ao reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo e à titulação definitiva das terras em nome da sua Associação dos Herdeiros é um projeto político prioritário para *Os Benvindos*. Entretanto, entendem que tendo garantido esse direito, vislumbram outros projetos para o futuro, que passam pela ampliação da extensão do território e pelas reivindicações de direitos fundamentais, como saneamento, atendimentos nas áreas de saúde, transporte, educação, comunicação e geração de rendimentos e empregos.

8.1 – O CRESCIMENTO POPULACIONAL

Ontem, eu contei 50 meninos e meninas brincando ali. Aí eu falei assim: daqui a dez anos, cinco anos, como é que vai ser isso aqui. (...) Eu queria saber, se eles crescerem e quiserem realmente ficar dentro do local aqui, qual vai ser o espaço que vai ter pra cada um deles aqui dentro. (...) Temos que fazer projetos em cima disso aí. Com certeza. Então ontem eu estava planejando isso aqui. (...) Queira ou não queira eles (as crianças) vão ter que estar em cima disso aqui. Eles nasceram aqui e o futuro eles vão ter que arrancar daqui. (...) Hoje eu tenho quatro filhos que faz parte disso aqui. Eu não dependo disso aqui, mas eu realmente quero fazer parte disso aqui (herdeiro de fora PQ, que voltou para Retiro em 2003).

No processo de formação do grupo dos herdeiros do Benvindo, o número de pessoas em Retiro foi se tornando gradativamente maior, levando alguns moradores a entenderem que suas terras têm se tornado cada vez mais insuficientes para a permanência e a sustentabilidade de

¹³⁹ Segundo a estimativa da CONAQ, o número dessas comunidades no Brasil ultrapassa os 3000 (três mil).

todos. Em 1998, quando coloquei um ponto de parada na primeira fase do trabalho de campo, existiam 51 (cinquenta e uma) famílias¹⁴⁰ em Retiro. Conforme mencionei no capítulo 1, no final de 2003 constatei que o número de famílias havia chegado a 71 (setenta e uma). Conforme a estimativa das lideranças, se o crescimento populacional continuar nesta mesma proporção, nos próximos dez anos poderão existir em Retiro cerca de 100 (cem) famílias ou mais. Esse crescimento se deveu ao surgimento de novos casamentos e ao retorno de herdeiros da cidade para o local. Os que vivem em Retiro prevêm que, se *os de fora* continuarem retornando, no futuro suas terras não disporão de condições para a construção de moradias e muito menos, como já não comporta, a sustentabilidade de todos.

Acreditando que a tendência futura seja aumentar o número de pessoas morando em Retiro mas que terão que buscar trabalho assalariado fora, o herdeiro U observou: *os moradores daqui vão ser modo a tatu, porque faz o buraco e só volta na toca pra dormir*. Segundo esta previsão, o lugar se tornaria apenas local de dormitório e espaço de convivência familiar e comunitária aos finais de semana.

Eu acho que aqui no futuro vai ter que sair todo mundo pra trabalhar fora, arranjar emprego fora. Porque, aqui, do jeito que está amontoando gente, quase não vai ter condição nem mais de poder plantar, não vamos colher mais nada. Só mesmo cuidar do quintal, da beirada da casa e trabalhar fora, porque não tem mais condições da gente ter outro futuro a não ser trabalhar de empregado fora (herdeiro ED).

Eu acho que terminando a história vai ficar só mesmo moradia sem poder plantar nada, ne? Porque esse tanto de família, você vê tantas casas que já tem. Ai não vai dar porque um vai ficar no quintal do outro e não vai dar pra plantar mais nada. Acho que nos tempos futuros isso aqui vai acabar ficando tipo uma vilazinha só de casas, com os moradores tendo que buscar trabalho lá fora (herdeira B).

Com o aumento da população surge o problema relacionado ao controle de espaços internos de várzeas não ocupados por moradias e nem por plantios de roças. Algumas famílias adquiriram direito de uso de certas áreas que, no passado, eram cultivadas por seus pais e avós. Atualmente essas áreas, segundo a herdeira B e seus irmãos, deveriam ser disponibilizadas para o cultivo ou para a construção de moradias para outros membros do grupo que estão em dificuldade para plantar e se estabelecer em Retiro. O cultivo de algumas lavouras como as de feijão, para produzir bons resultados, dependem de áreas de várzeas. Essas várzeas estão sob o controle de

¹⁴⁰ A noção de família utilizada para explicar o caso de Retiro está contida no capítulo 3.

algumas famílias que, segundo a herdeira B, não as cultivam e nem aceitam que outros cultivem nelas. Isso acaba contribuindo para o crescimento de um outro problema que as lideranças afirmam que gostariam de sanar, que é o fato de muitos moradores plantarem e trabalharem como diaristas em terras de proprietários vizinhos.

Os moradores de Retiro entendem que quanto mais aumenta a população, maiores são os problemas e divergências decorrentes desse crescimento que, por sua vez, serão mais difíceis de serem administrados. Ao que relatam, algumas divergências internas decorrem das relações de poder estabelecidas na ocupação do espaço, onde *alguns querem mandar mais que outros*, ou seja, querem ocupar um espaço maior que outros ou não aceitam reduzir a sua extensão para ceder espaço a outros.

8.2 – ABASTECIMENTO DE ÁGUA: LUTAS, CONQUISTAS E PROBLEMAS

No passado, conforme os relatos dos moradores, alguns herdeiros saíram de Retiro em direção às cidades da Grande Vitória alegando que não ficariam porque queriam o conforto e as melhorias que jamais ocorreriam no local. Os que permaneceram ocuparam as áreas centrais e mais planas da terra e passaram a lutar para conquistarem algumas melhorias como luz, água tratada, ponte e creche. Depois que os que permaneceram realizaram essas conquistas, algumas famílias passaram, aos poucos, a retornar. Esses que retornam da cidade vão ocupando as áreas mais altas e afastadas do núcleo central e das margens do rio, onde se torna mais difícil o abastecimento de água. Por esse motivo, as lideranças afirmam que ali o limite de concentração populacional está se esgotando.

Apesar de reconhecerem o direito dos herdeiros que foram para a cidade, muitos dos que permaneceram na terra afirmam que eles não podem vendê-la e nem há condições estruturais para que voltem a viver na área.

Eles são herdeiros, mas eles não podem vender e nem podem voltar. Vão morar lá na chapada? Fazer o que lá, se nós não podemos dar as mãos a eles mais? Porque lá não vai água. Nossa água vem aqui com dificuldade. A casa do Mário está ali em cima. Tem dia que eles ficam sem água (herdeiro C).

Ao mesmo tempo em que foi uma conquista, do abastecimento de água surgiu um outro problema: o da inadimplência. Em 10 de agosto de 2003, o Comitê de Água, uma equipe formada por pessoas da própria comunidade para administrar o sistema de saneamento local e ser responsável pela distribuição da água entre as famílias, fez a convocação durante o dia e se reuniu à noite para solucionar um problema referente aos débitos das taxas de R\$ 8,00 (oito reais) por família para o tratamento e distribuição da água.

O maior problema estava relacionado a um herdeiro, que foi para a cidade e que depois construiu casa em Retiro para passar os finais de semana e que, devido ao crescimento do seu poder aquisitivo, passou a cultivar lavouras de café em uma área cada vez maior por meio da compra da força-de-trabalho dos parentes. Esse herdeiro, segundo dizem, teria ameaçado os integrantes do Comitê, dizendo que iria colocá-los na justiça. O motivo de tal ameaça se deveu ao fato de o Comitê ter divulgado uma lista colada na porta do Centro Comunitário contendo os nomes dos devedores da taxa de água. O referido herdeiro era o maior devedor da água, R\$ 184,00 (cento e oitenta e quatro reais), seguido de vários outros. O mesmo ameaçava pedir na justiça uma indenização por danos morais no valor de quarenta salários mínimos, devido ao fato de seu nome ter sido divulgado, segundo eles, *na lista dos maus pagadores*.

Em uma reunião seguinte, contando com o apoio da maioria dos moradores (inclusive de vários que tinham os seus nomes divulgados na lista), o Comitê solicitou e obteve a presença do Defensor Público do município para auxiliá-lo na solução do problema. Sob a legitimidade do Regulamento do Sistema de Saneamento (RSS), que é um documento formal assinado entre a Prefeitura e a Associação dos Herdeiros do Benvindo, o Comitê manteve todos os nomes afixados no local. O Defensor Público garantiu que a decisão do Comitê era legítima e disse que o mesmo teria toda liberdade para suspender o fornecimento de água para os que insistissem em não pagá-la. Essa medida está prevista no artigo 17 do RSS. O não pagamento, alertou o mesmo Defensor, poderia ser caracterizado como *furto* diante da justiça.

Após a reunião, alguns moradores comentavam que, além de não participar do processo de conquistas e melhorias para a comunidade, o referido herdeiro não estava contribuindo como os demais para a manutenção dessas conquistas e melhorias, como pagar a taxa da água, embora tenha acesso a ela.

Para explicar a importância e a necessidade da manutenção da taxa atualizada, os que assim mantêm suas contribuições relembram as dificuldades do acesso à água no passado e

conclamam a *união* dos que estão em atraso para evitarem o fim do tratamento e do abastecimento dela.

Antigamente era a maior dificuldade pra lavar uma roupa no rio. Às vezes a água estava limpa, às vezes a água estava suja. Às vezes a água dava pra beber, outras vezes não, porque estava suja. Hoje a gente tem água tratada e muita gente desfaz desse tratamento de água, entendeu? Eles não andam certinhos com o pagamento da água, que tem que ser. Sei lá, nessa parte, o pessoal daqui é muito difícil. Por isso que eu digo que tem que ter união. Sem união é difícil (herdeiro N).

A organização comunitária e consciente em torno do tratamento e do abastecimento de água se torna cada vez mais urgente, visto que o crescimento da população não só em Retiro mas em todo o vale do rio Mangaraí acarretará no aumento do seu consumo e o volume de água potável disponível será menor.

Em função do atraso no pagamento do seu salário, o operador responsável pelo tratamento da água ameaçou abandonar sua atividade. Diante dessa ameaça, a CESAN (Companhia Espírito-santense de Saneamento) comunicou que se o problema não se resolvesse ela retiraria todos os seus equipamentos instalados na Estação de Tratamento da Água.

Eu sei que têm muitas famílias que tã com a água em débito, então fica até difícil deles (operadores) trabalhar. Tivemos uma reunião agora, segunda-feira passada, aí combinamos: ou as pessoas que estavam em débito pagam a água ou aumenta o preço pra dez reais pra nós que já continuamos pagando a água todo mês. Aumentar pra dez reais fica difícil, que a gente vai tá pagando água pros outros. Então, eu acharia que essas pessoas que tã em débito, o Comitê deveria conversar com elas pra entrar num acordo e parcelar o débito. Tem débito de um ano, de um ano e meio... Vão fazer a parcela pra ir pagando, pra vê se eles chegam a um acordo de pagar, porque fica difícil se a CESAN vim aqui e pegar o material tudo que tem. Nós vão viver na mesma vida que tinha antes, de ir no rio lavar as roupas, lavar as vasilhas, pegar água. Eu não concordo com isso, não! (herdeiro T).

Os que estão com o pagamento da taxa da água em dia afirmam que, se todos contribuíssem corretamente, ficaria menos oneroso para todos, visto que essa taxa poderia ser até menor. No valor da taxa atual ou a sua elevação, conforme afirmou o herdeiro acima, alguns estão pagando por outros que não pagam.

8.3 – PROJETOS DE PERMANÊNCIA NA TERRA

Para que as condições de sobrevivência em Retiro se tornem possíveis no futuro, *Os Benvindos* apontam que a alternativa seria a ampliação de seu espaço físico. Essa ampliação se daria por meio de seus projetos de aquisição de áreas contínuas à sua terra, cujos proprietários desejam vender por não mais tomarem a terra como meio de produção. Entretanto, para que esse projeto se torne uma realidade, entendem que necessitam do apoio do governo, conforme veremos mais adiante.

O líder 5 afirma que alguns herdeiros que migraram para as cidades ainda jovens, que constituíram famílias com pessoas de fora, pressionam cada vez mais para demarcarem seu espaço em Retiro, por meio de construção de casas apenas para passarem os finais de semana. Nesta situação, constatei quatro herdeiros que construíram casas com essa finalidade, e um quinto que estava reivindicando o direito de construir sua casa à margem da estrada em uma área reservada aos projetos da Associação e que não estava sendo aceito pelos diretores naquela área. Os diretores alegavam que não eram contrários ao retorno do referido herdeiro, mas diziam que este, como outros, ao pretenderem retornar, têm procurado, de imediato, as áreas que estão melhores localizadas e têm se recusado a se estabelecerem distante da estrada principal. O retorno dos herdeiros de fora, conforme observa o líder 5, além de proporcionar o crescimento populacional, cria o problema da redução do espaço para aqueles que permaneceram na terra e que mantiveram suas *raízes no Retiro*.

No futuro vai ficar complicado, porque o crescimento de Retiro é só da população e não de área. O que vai acontecer é o que já vem acontecendo a algum tempo, de muitas pessoas acabarem saindo e construindo uma família fora. Às vezes, pela condição de não conseguirem um serviço para trabalhar no lugar, vai procurar um serviço fora e acaba montando uma família fora e vai morar fora, mas sempre vai ter aquela mentalidade de que: ‘não, meu pedaço de terra tem que estar lá. Uma hora eu vou pra lá’. E o que acontece é que muitos herdeiros de fora que não moram aqui vêem o Retiro como uma área de lazer e não como uma prioridade de moradia pra eles. Então, o que pode dificultar no futuro é isso. Pessoas que não dependem da terra do Retiro pra sobreviver vão acabar tomando o lugar de uma pessoa que está crescendo ali dentro e que depende dessa terra pra sobreviver. Vão acabar tomando o espaço só pra lazer. Já existe isso hoje. Pessoas que ocupam o espaço somente para lazer. Só pra passar um final de semana, um feriado e não para montar uma raiz no Retiro (líder 5).

Em relação àqueles que estão retornando da cidade para Retiro, a preocupação maior dos de dentro de mais idade é com os que saíram ainda jovens e casaram no meio urbano. Ao retornarem, com seus cônjuges e filhos que não foram educados dentro da tradição do território, trazem *hábitos e vícios* de consumo que aqueles que permaneceram na terra consideram negativos e que podem criar a dependência em seus filhos, caso eles venham a ser influenciados por esses *hábitos e vícios*.

A preocupação das pessoas de mais idade se refere, com maior frequência, às mudanças de comportamento dos jovens que vão para a cidade e retornam. Esses jovens, na opinião dos mais velhos, teriam menos interesse pelo trabalho na terra e pelos princípios e regras relativas à organização social do espaço para plantar e morar. Essa possível *falta de interesse* pelos princípios e regras internas poderiam agravar os problemas do território negro no futuro.

Ter que deixar a terra e migrar para a cidade ou para as fazendas vizinhas em busca de emprego é visto como um problema por cerca de 95% dos entrevistados. Por isso, o projeto político das lideranças para solucionar esse problema seria a viabilização de meios de sobrevivência e de rendimento na própria terra.

Os primeiros problemas estão dentro do serviço. Se tornam problemas porque as pessoas têm de sair daqui para trabalhar fora. Porque o serviço que tem aqui, não tem como ganhar o pão de cada dia pra manter as suas casas. Então tem que sair pra fora, pra fazenda de vizinhos, até mesmo pra Vitória. As meninas mesmo têm que sair pra trabalhar em casa de família. Então são problemas, porque se tivesse serviço aqui, empresa, alguma coisa aqui próximo ou como a gente tirar o sustento da própria terra que nós temos, pra poder sustentar as famílias, sem precisar sair daqui, seria bem melhor. Por isso que eu acho que isso é um problema. Se a gente tivesse condição pra tirar o sustento seria melhor (líder 6).

As lideranças entendem que as alternativas para a geração de emprego e de meios de rendimentos, sejam na agricultura ou na produção artesanal, dependem de verbas e de apoio do poder público para serem solucionados.

Eu acho que aqui, os projetos na agricultura seriam os mais fáceis para se trabalhar. Nós temos terra produtiva, mas está produzindo pouco, às vezes, por falta de incentivo e falta de verba, né? Por não ter a condição de fazer. Então, os projetos mais viáveis aqui seriam na agricultura ou até mesmo no artesanato, como esteiras, cestos e várias outras coisas como pilão. São coisas que o pessoal já faz e que podem ser trabalhadas (líder 5).

A maior dificuldade que a gente tem dentro do Retiro é que somos uma comunidade pobre, apesar de a gente ter terra pra fazer o cultivo de nossas lavouras. (...) Porque, pelo tanto de terra que a gente tem, pouco ou nenhum recurso, porque a prefeitura não olha por nós. (...) Nós temos hoje aí na comunidade, uma bomba d'água pra irrigação e uma tobata (um micro-trator), que conseguimos do Governo do Estado, e não os recursos pra trabalhar com esses equipamentos, porque quando tem que fazer uma manutenção, a comunidade não tem dinheiro para fazer a manutenção. É uma máquina que é muito útil pra nós e está parada por falta de recursos pra consertar (herdeiro E).

Enquanto não conseguem viabilizar os projetos que solucione os problemas, os jovens continuam buscando alternativas que combinem emprego na cidade no decorrer da semana e o retorno para Retiro aos finais de semana e feriados. Alguns propõem que esses jovens invistam em Retiro para gerar alternativas de sustentabilidade para seus familiares, principalmente para pessoas da dita terceira idade que têm dificuldades em encontrar emprego, e para eles mesmos em tempos de desemprego.

8.4 – LUTAS E REIVINDICAÇÕES FRENTE AO PODER PÚBLICO

Entre o final de 1996 e início de 1997, quando era aluno do mestrado em Antropologia Social, como parte da primeira fase da pesquisa, realizei um levantamento preliminar em diversos agrupamentos negros do meio rural no Espírito Santo. Esse levantamento foi precedido por contatos que havia estabelecido com lideranças de Retiro e da *comunidade do Divino Espírito Santo* (também conhecida como *Quilombo do Laudêncio*),¹⁴¹ em um encontro estadual de organizações dos movimentos negros, em 1995, em Vitória (ES). Entre essas lideranças estava aquela referida neste trabalho como a líder 1 de Retiro, que neste encontro definiu-se como pertencente a *uma família negra descendente de escravos*, no município de Santa Leopoldina. No mesmo encontro, as lideranças de organizações dos movimentos negros apontavam alguns agrupamentos como possíveis casos a serem reconhecidos como comunidades dos quilombos e terem suas terras tituladas definitivamente, segundo o que estabelecia o artigo 68 do ADCT-CF/88.

¹⁴¹ A *comunidade do Divino Espírito Santo*, no norte do estado, passou a ser assim denominada na década de 1970 quando da sua relação com a Igreja Católica, que ali criou uma Comunidade Eclesial de Base. O grupo ali existente se formou desde o tempo da escravidão a partir dos irmãos Laudêncio e Eleodório. Como os descendentes e herdeiros do primeiro irmão se tornaram em maior número no local, o grupo passou a ser denominado, também, como o *Quilombo do Laudêncio*. Para obter maiores detalhes sobre esse grupo, confira Oliveira (2002).

As informações coletadas e elaboradas a partir desse levantamento do início de 1997 foram enviadas, por meio do Centro de Estudos de Territórios Tradicionais (CETT)¹⁴², à FCP e à CONAQ que, na época, ainda era denominada Comissão Nacional Provisória de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Brasil e que havia sido criada em São Luís (MA), em 1996. A partir de então, o grupo existente em Retiro e a comunidade do Divino Espírito Santo (Quilombo do Laudêncio) foram indicados pela CONAQ a serem incluídos pela FCP em seu projeto de mapeamento e sistematização de cinquenta áreas de comunidades remanescentes de quilombos.¹⁴³ Para atender à solicitação do projeto, no segundo semestre de 1997 e no primeiro de 1998, realizei pesquisa e elaborei relatórios de identificação sobre esses agrupamentos negros. Posteriormente, conforme se propunha a FCP para garantir a obtenção da competência referente ao artigo 68, essas comunidades deveriam ser reconhecidas pelo Estado como remanescentes dos quilombos e obterem a titulação definitiva de suas terras.

Na primeira fase do trabalho de campo já era feito um investimento mais prolongado em Retiro, visto que dali estava sendo elaborada a dissertação de mestrado. No início do trabalho, além do antropólogo, haviam três organizações que, direta e indiretamente, estavam envolvidas nele: a FCP do MinC, a CONAQ e o movimento negro regional. Por isso, torna-se pertinente analisar a relação de Retiro com essas organizações, em sua luta política pela titulação definitiva da terra, assim como outras lutas e reivindicações frente ao poder público municipal, estadual e federal. O Estado, representado aqui pelas organizações governamentais e pelas instâncias das administrações públicas, é um poder entre os poderes e faz parte do cenário e do palco onde se encontram diversos atores políticos em relações.

Deste modo, procuro interpretar o fluxo do discurso social e político dos moradores de Retiro acerca de suas relações políticas com organizações governamentais. Embora sejam analisados documentos emitidos por essas organizações do Estado, não se trata de interpretar como o ator estatal vê suas relações com os quilombos, mas, ao contrário, como os quilombolas interpretam as ações do Estado - representado pelo governo, pelas organizações governamentais, pelas diferentes instâncias da administração pública e pelos políticos eleitos para administrarem essas instâncias.

¹⁴² O CETT havia sido organizado por professores e alunos de antropologia da UFF e do Museu Nacional da UFRJ e se dedicava, principalmente, ao estudo em áreas de comunidades indígenas e de quilombos.

¹⁴³ Projeto Mapeamento e Sistematização das Áreas de Remanescentes de Quilombos, tendo como convenientes a Fundação Cultural Palmares - MinC e a Universidade Federal de Alagoas. Convênio n. 04/97 publicado no Diário Oficial da União n. 146, sexta feira, 01 de agosto de 1997, Seção 3, p. 15919.

O palco das relações políticas e das lutas das comunidades dos quilombos por direitos constitui o local simbólico que, muitas vezes relegado ao descaso pelas organizações do poder público, é uma representação do que tem sido a realidade política e histórica de perseguição, abandono e esquecimento pela qual têm passado as comunidades remanescentes dos quilombos no Brasil.

8.4.1 – A luta pela titulação definitiva das terras e as relações com organizações do Estado

O relatório elaborado por mim foi enviado à FCP que, por sua vez, conforme pude verificar em pesquisa posterior, emitiu diagnóstico jurídico¹⁴⁴ reconhecendo Retiro como comunidade Remanescente de Quilombo e afirmou que a sua área deveria ser titulada conforme os parâmetros do artigo 68 do ADCT. Contudo, tanto o reconhecimento quanto a recomendação, juntamente com o processo, ficaram arquivados porque, segundo informações da assessoria da FCP para assuntos de quilombos, por ocasião da execução do “Projeto Mapeamento e Sistematização das Áreas de Remanescentes de Quilombos”, que previa um total de cinquenta áreas a serem reconhecidas, a delimitação dos perímetros da área de Retiro não pôde ser realizada por problemas administrativos em relação à verba do projeto. Embora os diretores da Associação dos Herdeiros do Benvindo tenham encaminhado à referida organização governamental outros dois documentos, escritos e assinados por vários integrantes do grupo,¹⁴⁵ pedindo providências em relação à titulação de suas terras (cf. documentos anexos), nenhuma satisfação foi retribuída aos herdeiros e nenhuma providência foi tomada. Após receber o relatório de identificação, apenas enviou duas advogadas à sede do município de Santa Leopoldina para realizar pesquisa cartorial e emitir relatório.

No início do Governo Lula, em janeiro de 2003, a Associação dos Herdeiros encaminhou um novo ofício solicitando informações e providências a respeito do processo. Entretanto, a FCP não retribuiu nenhuma satisfação à Associação, da mesma forma que, conforme se verifica em

¹⁴⁴ Rosilene d’Apresentação - Assessora Jurídica Chefe da Fundação Cultural Palmares. “Diagnóstico Jurídico das Terras da Comunidade Remanescente de Quilombo de Retiro”, Município de Santa Leopoldina - ES. FCP - MinC: Brasília – DF, 2000.

¹⁴⁵ No território negro de Retiro, documentos escritos e assinados pelo conjunto dos seus integrantes constituem instrumentos de solicitação, reivindicação e cobrança por direitos, serviços e recursos junto às organizações das administrações públicas e estatais. Aos seus líderes são atribuídas as responsabilidades para a elaboração desses documentos.

suas Portarias nºs 19 e 35, respectivamente de 14 de maio e de 06 de dezembro de 2004, ainda não emitiu a certidão de auto-reconhecimento solicitado pela comunidade. Essa certidão veio a ser emitida pela FCP em 17 de julho de 2005 (cf. anexo VI).

A partir de 20 de novembro de 2003, com a assinatura do Decreto 4887 regularizando o artigo 68 do ADCT, a competência de identificar, reconhecer, delimitar, titular e proceder ao registro imobiliário das terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos foi atribuída ao INCRA. Ao tomarem conhecimento deste decreto, as lideranças de Retiro passaram a fazer contatos e visitas à sede da Superintendência desta autarquia federal no Espírito Santo. Segundo técnicos do mesmo órgão, que já tinham informações sobre a existência de Retiro, uma das lideranças apresentou-se como integrante de uma comunidade remanescente de quilombo e informou que sobre essa comunidade já tinha estudo realizado por um antropólogo. A partir de então, a funcionária do INCRA responsável pelo trabalho com as comunidades remanescentes dos quilombos estabeleceu contatos e solicitou-me cópia do referido estudo antropológico. Enviei-lhe cópia da dissertação de mestrado e sugeri-lhe que o INCRA solicitasse cópia do relatório e toda a documentação reunida pela FCP a respeito de Retiro.

O mesmo Órgão Federal realizou três oficinas no Espírito Santo para discutir a elaboração do Plano Regional de Reforma Agrária, no qual se inserem as propostas de trabalho com as comunidades dos quilombos. Representantes de Retiro e eu fomos convidados e participamos de uma dessas oficinas, a que ocorreu na região sul. Na região norte, que teria também apenas uma oficina, houve uma segunda, por solicitação das lideranças quilombolas da região, destinada a discutir especificamente as propostas de ação em relação às comunidades quilombolas. A partir de então, os técnicos do INCRA passaram a visitar algumas comunidades, entre elas a de Retiro, e o órgão estabeleceu como meta titular as terras de, pelo menos, 10 comunidades remanescentes dos quilombos no Espírito Santo, elegendo Retiro como prioridade e como caso piloto. Em uma reunião com membros da comunidade, em 05/05/2004, a escolha de Retiro como caso prioritário foi explicado pela funcionária do INCRA, sob a justificativa de que isso se deveu ao fato de já existir uma pesquisa sobre o grupo e já haver o processo em andamento na FCP.

Após um acalorado debate entre os herdeiros a respeito das possibilidades de retomarem parte das terras que perderam para fazendeiros, sobretudo aquela adquirida em 1892 e parte da atual, os funcionários do órgão federal deixaram que a decisão fosse tomada entre eles em uma reunião seguinte. A então secretária da Associação dos Herdeiros, para ter certeza da

possibilidade de reconhecimento e de titulação como terra de quilombo, lançou a seguinte pergunta aos funcionários do INCRA: *A titulação será mesmo como terra de comunidade remanescente de quilombo?*. A resposta, em nome do Estado, foi positiva.

A partir de então, o INCRA fez levantamento documental da propriedade. Sua Defensoria Jurídica afirmou que, enquanto parte de uma instituição estatal, ela não poderia atuar no caso de Retiro, porque a área, a partir de seu registro em 1985, passou a se constituir como propriedade privada. Por esse motivo, sugeriu que os moradores solicitassem defensoria jurídica ao Ministério Público. Como a Defensoria Pública Estadual em Santa Leopoldina tem prestado outras assessorias à comunidade, por solicitação dos moradores o Defensor se dispôs a assessorá-la.

A Defensoria Jurídica do INCRA alegava, também, que a titulação da terras em nome da Associação dos Herdeiros só seria possível após realizarem o seu inventário e todos os herdeiros abrirem mão de seus direitos individuais para que ela fosse titulada coletivamente em nome da Associação. Essa informação foi comunicada por dois dos responsáveis na instituição pelos encaminhamentos das titulações das terras dos quilombos, em uma reunião realizada com representantes da comunidade, na sede do INCRA/ES, em 06/12/2004. Nesta reunião, a única alternativa apresentada, que foi o inventário, passou a preocupar as lideranças e as pessoas de maior idade em Retiro, visto que alguns herdeiros que vivem na cidade foram autores de um processo de denúncia contra a Associação por omissão na abertura do inventário, que tramitou no Fórum de Santa Leopoldina entre 1997 e 2001. Abrir o inventário, segundo alegam os herdeiros que vivem em Retiro, seria deixar em aberto a possibilidade para que os *herdeiros de fora* solicitassem a fragmentação da terra e sua apropriação individual para fins de comercialização. Pela alternativa do inventário, o que aconteceria com a terra nenhuma liderança do território negro de Retiro, e muito menos o INCRA, poderiam oferecer certeza e segurança às incertezas, à insegurança e à angústia que tomaram conta das pessoas de idade avançada em Retiro entre 06/12/2004 e 28/02/2005.

Nesta última data aconteceu a terceira reunião entre o INCRA e *Os Benvindos*, desta vez também em Retiro, que contou com a presença da Defensoria Jurídica do órgão fundiário federal e com o representante da Defensoria Pública Estadual em Santa Leopoldina, que se dispôs a prestar assistência jurídica ao caso de Retiro. O Defensor Público apresentou uma outra alternativa jurídica àquela apresentada anteriormente pela Defensoria Jurídica do INCRA na reunião anterior que, ao invés do *risco do inventário* para depois emitir o título em nome da

Associação, argumentou que a saída jurídica do usucapião em nome da Associação (fundada em 1991) seria *mais seguro que o inventário* para garantir a cláusula da inalienabilidade e indivisibilidade da terra prevista no Decreto 4887.

Após a apresentação desta alternativa jurídica, a questão em torno da área adquirida em 1892 e expropriada na década de 70 do século XX voltou a ser tema de debate na reunião. Alguns herdeiros temem que a retomada das terras expropriadas possa gerar represália dos fazendeiros contra a comunidade. Dos sete herdeiros que, segundo relatam, foram presos na década de 70, apenas um está vivo e este já adiantou que não precisa contar com ele para rever os antigos marcos dos limites das terras, sob argumento de que os fazendeiros que lhes tomaram a terra *matam mais do que febre amarela*. Neste debate, a líder 1 levantou a voz e disse que ela não temia os fazendeiros e concluiu: *Eu estou questionando aqui a questão quilombola, do quilombo que foi tomado e que ficou perdido lá na Conceição e que nós temos direito* (líder 1). No discurso da líder 1, *o quilombo que foi tomado e ficou perdido* se refere à terra, significando que o quilombo é um território enquanto unidade social mesclada entre organização política e base física (a terra). Ter a terra expropriada é o quilombo ter uma de suas dimensões mutilada (*perdida*). Por isso, recuperar a terra perdida é reconstruir a integridade do patrimônio material e simbólico do quilombo.

Após o encerramento do debate, técnicos do INCRA disseram que, a princípio, garantiriam a titulação da área atual de Retiro, onde vivem os herdeiros, e que a área de Conceição, expropriada na década de 70, seria objeto de levantamentos cartoriais e estudo. No final da reunião ficou agendado que a partir de 21 de março de 2005, os técnicos do órgão fundiário estariam demarcando a área. No final de Março de 2005 esses técnicos realizaram a delimitação externa da área, dos roçados internos e o cadastramento das famílias. Acompanhei apenas o primeiro dia do trabalho e neste dia, estive com os funcionários do INCRA na terra expropriada, onde eles *tiraram três pontos* para verificar a situação da área.

A luta pelo direito à titulação definitiva das terras em nome de sua Associação, ao que pude auferir das aceções dos *herdeiros do Benvindo*, simboliza um deslocamento em direção à segurança do seu território. Por isso, ser reconhecida politicamente pelo poder público como comunidade remanescente de quilombo significa ter o reconhecimento das suas particularidades étnicas no processo de territorialização e de organização política enquanto território negro. Por outro lado, o INCRA vem demonstrando que tem pouco conhecimento e experiência para

orientar Os Benvindos, criando na comunidade um clima de incerteza, questionamento e insegurança. A cada reunião com o órgão fundiário surgem novos pressupostos, condicionantes e obstáculos que vão prolongando o processo de reconhecimento do direito e de titulação da terra para um momento cada vez mais indefinido.

8.4.2 – Outras lutas e reivindicações

As lutas de *Os Benvindos* pela melhoria das estradas e a construção de uma ponte sobre o rio Mangaraí, em Retiro, fazem parte das primeiras relações que estabeleceram com a administração pública municipal. Conforme relatam, a ponte só foi construída porque não dependeu apenas da prefeitura. Um proprietário vizinho que necessitava da ponte para chegar em sua área de terra entrou com parte do material de construção e os moradores de Retiro entraram com a mão de obra, restando à prefeitura complementar o restante do material.

No início da década de 1990, por meio de uma parceria entre os governos municipal e estadual, os moradores de Retiro obtiveram a construção de uma creche, apesar de reclamarem do fato de não terem obtido o direito de administrá-la. O prefeito que deu início à execução do projeto da creche, a contra gosto dos moradores, a implantou no prédio do Centro Comunitário que havia sido construído por eles e que era o local destinado às suas reuniões. Ali a creche funcionou por três anos, até que na administração municipal seguinte (01/01/1993 a 01/01/1997), com um convênio firmado com o Governo do Espírito Santo, foi construído um prédio especificamente para abrigar a creche. Para a inauguração do prédio, o então governador Albuino Azeredo - identificado pela sua procedência africana - pousou de helicóptero em Retiro. Essa visita foi interpretada pelos moradores, conforme se verifica no discurso a seguir, como um gesto de reconhecimento político e de valorização de suas particularidades étnicas.

O projeto da creche era da prefeitura e o Governo do Estado ajudou. Foi na época do governo de Albuino. A creche foi projeto do prefeito Hélio Rocha. Acabou o mandato dele e entrou o Alfredo Leppaus. Ele pegou e fez a creche com a ajuda do governador. (...) É..., foi justamente na época do governador Albuino. Porque nunca um outro governador teve aqui no nosso Retiro. E ele veio aqui onde justamente no dia da inauguração da creche, Albuino veio. Ele veio de helicóptero, ali no campo... as crianças ficaram muito interessadas, muito animadas com a festa. Ele veio no nosso meio e deu muito valor a gente, né? Foi um governador que deu valor pra gente da raça negra (herdeira R).

A visita do então governador, identificado pelos moradores de Retiro a partir da sua aparência física e da sua procedência africana como sendo também da *raça negra*, teria estimulado outras possibilidades de futuro para as crianças e adolescentes, visto que, a partir de então, as famílias passaram a investir nos filhos para que estudassem até concluir o Ensino Médio. A construção da creche e a visita do governador fora articulada por um militante político filiado ao PCdoB (Partido Comunista do Brasil), também identificado como *negro* pelo discurso político do líder a seguir.

Um negro que esteve aqui querendo dar uma força foi o Aurélio. Ele 'teve com a gente e deu um apoio pela nossa raça. (...) Ele sempre falava bem da nossa raça negra. Ele deu um apoio que eu fiquei muito satisfeito, porque ele arrumou uma coisa que quase nunca acontece dentro da sede do município, quanto mais numa comunidade dessa aqui. Veio o governador Albuino aqui na nossa comunidade (líder 4).

A idéia de *raça negra* é interpretada pelos herdeiros a partir da aparência física, mas é na ordem dos discursos políticos das lideranças que tal idéia é construída e manipulada para apresentar uma particularidade étnica dos moradores de Retiro em torno de suas lutas e reivindicações por direitos e políticas públicas. Conforme se verá mais abaixo no discurso da líder 1 sobre os problemas específicos de saúde do *povo do Retiro*, em oposição à categoria *negro* é apresentada a categoria *branco* para se referir àquelas pessoas com as quais competem em desvantagem as vagas no mercado de trabalho regional, especificamente na administração pública, sendo as pessoas *negras*, segundo suas interpretações, desclassificadas em função da cor de sua pele.

Essa competição, segundo a líder 1, teria ocorrido para ocupar cargos no atendimento público na área da saúde, que é feito através do Programa de Saúde da Família. Nesses cargos, os Agentes Comunitários de Saúde visitam as famílias e registram suas reclamações em torno das doenças. De posse dos dados obtidos por esses agentes, os médicos visitam as famílias para ter um diagnóstico preliminar mais completo da situação dos mesmos. Conforme ilustra o discurso a seguir, o agente de saúde que atende o *povo do Retiro* deveria fazer parte dele, pois assim, segundo a referida liderança, a realidade específica da saúde e da doença desse *povo* poderia ser mais bem avaliada e entendida.

A gente faz de tudo pra vir um benefício pro povo daqui, quando pensa que não, os brancos tomam e estão lá bem rindo da cara da gente e o pessoal daqui fica pra trás. As

meninas daqui fizeram a inscrição para agentes de saúde e foram vistas como menos classificadas. E as que foram classificadas e chamadas para trabalhar tiveram menos pontos que as meninas daqui. E já estão trabalhando como agentes de saúde. Deveria ter uma agente comunitária de saúde aqui de Retiro atendendo ao pessoal daqui, da Vargem Grande e aquela redondeza ali do Bonito pra cá, que está mais próximo da realidade da gente. Não tem nenhum agendamento certo de quando eles vêm. Aí, a médica vem uma vez por mês. Antigamente já foi até muito bem positivo, quando tinha o Dr. Henrique, que, às vezes, saía daqui dez horas da noite. Ele ia nas casas e enquanto tivesse um paciente ele atendia. Ele implantou por ele mesmo o atendimento às famílias em termos domiciliares, de tão bom que o médico era, mas só que ficou aqui por pouco tempo. Partindo daí, a gente já nem sabe mais o nome do médico que vem aqui hoje. A gente nem conhece ao certo a equipe médica que vem aqui. Parece que é doutora Vanessa. Deveria ter uma enfermeira para atender os casos de primeiros socorros. Daí ela selecionava e encaminhava para um ambulatório médico que deveria existir na Barra de Mangaraí. Caso ali não desse jeito, aí encaminharia para uma unidade de saúde mais eficiente (líder 1).

Relacionado ao problema da saúde pública está o lixo. A crescente relação de *Os Benvindos*, enquanto consumidor de produtos embalado em descartáveis, tem feito com que eles levem cada vez mais para Retiro materiais que produzem um lixo que não é consumido de imediato pelo meio ambiente, como ocorre com o lixo orgânico. Diferentemente dos detritos orgânicos que sempre foram rapidamente consumidos pelo meio ambiente, o lixo produzido pelos produtos descartáveis (latas, garrafas, sacos plásticos, etc.) tem afetado os hábitos de higiene do território negro e o meio ambiente, principalmente ao rio cuja água é tratada para atender à população de Retiro e da Barra do Mangaraí.

Apesar de suas reivindicações, segundo afirmam os moradores, para que a coleta desse lixo seja feita em vários pontos à margem da estrada principal de Retiro, a administração pública municipal não tem dado a devida atenção e o lixo tem se espalhado, principalmente, às margens da estrada e do rio, passando a poluir o ambiente. Primeiramente a prefeitura passou a recolher o lixo apenas nas proximidades da cachoeira e, recentemente, por solicitação dos moradores, passou a coletar até meados do povoado (no Centro Comunitário) e retorna. Apesar do que é considerado um desleixo da administração pública para com a coleta do lixo na segunda maior população do município, alguns acham que esse é um problema de fácil solução, pois bastaria um pouco de boa vontade política da administração municipal. Sugerem que sejam instalados cestos com essa finalidade às margens de toda a estrada principal que, assim, o problema estaria resolvido.

A Prefeitura só vem coletar o lixo lá perto do Centro Comunitário, não vem aqui onde nós mora. Não tem condição da gente juntar lixo pra levar pro Centro Comunitário. A obrigação da Prefeitura é vim aqui. Tem a estrada principal que vem aqui. Eles ganham pra isso. É o dever da Prefeitura (herdeira K).

Afirmam que o hábito de reunir o lixo para a coleta será adotado por todas as famílias à medida que a Prefeitura ouvi-las e passar a recolhê-lo, por mais de uma vez na semana, em diversos pontos à margem da estrada principal.

A produção do lixo tem aumentado à medida que novos herdeiros constroem suas casas e retornam para Retiro; que novos turistas visitam o local (principalmente na cachoeira) e que aumentam os consumidores nos bares. Nesta medida, mais complexa vai se tornando a administração dos problemas e das relações conflituosas no território.

Uma outra reivindicação que vinha sendo feita pelos moradores no decorrer do trabalho de campo se referia ao transporte coletivo público, para que fosse oferecido pela Prefeitura. Alegavam que os ônibus do transporte escolar, que têm entrado em Retiro quatro vezes ao dia, não aceitavam transportar outros passageiros que não fossem estudantes. O transporte que há algum tempo vem sendo oferecido pela Prefeitura é um caminhão que, aos sábados pela manhã, tem levado os moradores à sede do município *para fazer a feira* (comprar e vender diversos tipos de produtos) e retornado ao local por volta do meio dia, deixando os passageiros no Centro Comunitário.

Os meios de transportes são apontados pelos moradores como uma das suas dificuldades, principalmente quando adoce alguém que necessita de atendimento médico com urgência. Apenas recentemente um dos moradores adquiriu um veículo automotor que atende aos parentes em casos de emergência. Afirmam que a comunidade deveria ter um meio de transporte disponível para atender aos casos de doença, pois assim, quando surgisse um imprevisto teriam uma forma de sair com a pessoa em direção ao atendimento médico.

Entendem que a Prefeitura é uma espécie de representante dos Governos Estadual e Federal que se encontra mais próximo deles. Segundo a aceção local, o papel da administração pública municipal é, além de cuidar das estradas, enviar máquinas agrícolas para prepararem suas terras para o plantio, mas o grupo nunca foi beneficiado com esse tipo de serviço.

A Prefeitura, quanto tempo que existe a Prefeitura. Pra nós aqui, pra nossa comunidade, eu nunca vi uma, quatro, cinco horas de máquina. Aqui nunca chegou isso. Nunca veio até nós, não. Se veio, foi desviado por aí a fora, antes de chegar aqui (herdeiro D).

Aos Governos, tanto Estadual quanto Federal (sobretudo ao Federal), são atribuídos os papéis de geração de emprego tanto para os moradores de Retiro quanto para integrantes de qualquer outra comunidade. Mas, ao mesmo tempo, localmente eles representam imagens de inacessibilidade. *Se o prefeito, que é aqui do município, já é quase impossível chegar até ele para reivindicar alguma coisa, imagina o governador ou o presidente?* (herdeira W). Por isso, segundo uma outra herdeira, o grupo precisa acreditar em algum projeto que gere alternativas de trabalho e delegar seus representantes para apresentá-lo às organizações do governo.

Para alguns moradores, o Governo Federal deveria enviar verbas via Governo Estadual para que gerasse os empregos pretendidos pelos moradores; entretanto, outros afirmam que se o Governo Federal enviar qualquer ajuda via Governo Estadual ou Prefeitura, ela não chegará até Retiro, pois será desviada pelos governantes das duas referidas instâncias administrativas para fins que não são do interesse da comunidade.

O Governo Federal, pra falar a verdade, acho que até ajuda. Porém, essas verbas que vêm pra ajudar a gente, nós que somos pobres, que somos classe baixa, esses pessoal de poder aí, desvia e não deixa chegar até nós de jeito nenhum. Desvia no meio do caminho. Sempre tem um mais esperto que chega lá e abafa aquilo ali e não chega até nós, não. Porque, que vem, vem. Que eu sei que vem. Eu já tive aí em várias reuniões, que eu participei quando era presidente da associação, eu sei que vinha, mas não chegava até nós aqui, não (líder 2).

Um segmento dos moradores acha que o governo deveria criar em Retiro, ou nas proximidades, uma fábrica, que um deles especificou como sendo de cerâmicas (lajotas e telhas), para gerar emprego para eles. Outros discordam e afirmam que uma fábrica instalada ali pelo governo, além de tirar a tranquilidade, criaria problemas ambientais e interferência de pessoas de fora na vida deles. Outros, ainda, desconfiados com todo projeto externo que venha de políticos e de setores do governo, entendem que nenhum dos projetos idealizados por atores externos atingirá algum benefício em favor de Retiro sem que haja uma cobrança futura, principalmente se envolver a assinatura de algum tipo de contrato. A exemplo dos bancos estatais, segundo entendem os moradores, todos, no final do contrato, querem uma retribuição em dinheiro ou em material penhorado. Visto que o único bem que poderia ser penhorado em Retiro é a terra, então, qualquer projeto e contrato que envolva penhora está fora de cogitação.

Os moradores entendem que os governos podem e devem fazer muita coisa para gerar trabalho e renda para o grupo, mas, como os governos são constituídos por políticos, eles têm pouca confiança que o façam, a não ser que alguns deles tenham vontade política ou algum interesse eleitoral no município e na comunidade.

...talvez aí, eles procuram trazer algum benefício pra poder surgir emprego. Mas se eles só querer mesmo ganhar o dinheiro da Prefeitura, eu acho muito difícil. Porque cada vez mais, o negócio aqui está se acabando cada vez mais. O negócio aqui fica mais difícil. Quer dizer, se não tiver trabalho, né? Se não vier verba e se o pessoal no comando não pensar na agricultura, aqui não vai sobrar nada, não. Só vai sobrar dificuldade. Eu estou falando assim porque é o seguinte: se todos fizer igual, até hoje, os prefeitos que entraram em Santa Leopoldina, os políticos estão fazendo, vai ser difícil, porque não estão trazendo nada de benefício. O negócio deles é só o dinheiro da Prefeitura (líder 2).

Por que os recursos das políticas do Governo Federal que poderiam *beneficiar* a comunidade não chegam? Por que o orçamento do Governo Federal para 2004 e 2005 destinou verbas da ordem R\$ 49,8 milhões para políticas voltadas para as comunidades dos quilombos e quase um ano e meio depois, maio de 2005, apenas 9,7% foram investidos em políticas destinadas a essas comunidades?¹⁴⁶ Seriam apenas problemas de ordem burocrática que impediriam aplicação dos recursos e a viabilização de políticas públicas em favor dessas comunidades? Almeida (2004) já vinha analisando essas políticas do Governo e a morosidade no processo de reconhecimento do direito étnico e da titulação da terra. O autor concluiu que os entraves em torno de tais políticas e do direito têm fundamentos na excessiva burocratização e a sua inviabilização está relacionada, também, aos grandes interesses latifundiários de concentração da terra e aos empreendimentos políticos e econômicos regionais que visam às expropriações dessas terras e atuam para que o reconhecimento dos direitos étnicos da propriedade definitiva em favor das comunidades dos quilombos não sejam garantidos.

8.4.3 – Reivindicações e proposições na área da educação escolar

Em 2003, quando realizei a segunda fase do trabalho de campo, Retiro se constituía na comunidade que tinha a segunda maior população do município. Apesar disso, ali não tinha e

¹⁴⁶ Essas informações são de um levantamento realizado pelo INESC (Instituto Sócioeconômico) e foram divulgados em matéria da Folha de São Paulo de 12/06/2005.

nem nunca teve escola. Crianças, adolescentes e jovens são transportados em ônibus escolares fretados pela Prefeitura e pelo Governo do Estado para a escola de primeira a quarta série na Vila da Barra do Mangaraí ou para as escolas das demais séries do ensino fundamental e do ensino médio na sede do município. Ao olharem para o passado, alguns moradores afirmam que em relação há 20 anos, atualmente seus filhos obtiveram acesso, mesmo que parcial, à educação escolar. Entendem que sua união e a luta pelo acesso à educação escolar é a melhor prevenção contra o desemprego de seus filhos no futuro.

Quem sabe, hoje temos só professores aqui, daqui há 10 anos temos médicos, advogados e a nossa comunidade cresce e tem condições de melhorar? Então, a gente tem que ter força de vontade, tem que trabalhar... problemas existem, mas a gente tem que superar eles (herdeira L).

Um outro ponto de vista no grupo entende que, para as séries do ensino fundamental, deveria haver uma escola em Retiro. Esse argumento se fundamenta no fato de que, em função do deslocamento para estudarem em escolas na Barra do Mangaraí e na Sede do município, existem crianças, filhas de funcionários e meeiros das fazendas das proximidades, que às vezes têm que levantar antes das cinco horas da manhã e caminhar três quilômetros até o Centro Comunitário de Retiro para embarcarem no carro do transporte escolar às seis horas. Por esse motivo, afirmam que um dos pais tirou a criança da escola, porque a mesma tem um pé deficiente e tem dificuldade para caminhar rápido e no escuro. Alegam que esse é um problema que diz respeito ao futuro da criança e que, por isso, deveria ser uma preocupação de toda a comunidade. Um dos moradores que defende esse ponto de vista o apresentou para discordar da posição da herdeira L, que considerou positivo o sistema de transporte escolar e de deslocamento das crianças de suas comunidades para estudarem na Sede do município.

Eu tenho uma preocupação com esse tipo de pensamento, porque parece que os problemas estão se resolvendo por si próprios, de acordo com a natureza, parece. O que tem que acontecer: o problema maior vai ser estudo. Sem estudo, pro futuro vai ser difícil. Se o aluno hoje tem dificuldade de estudar, acontece igual o caso dali de cima: pára de estudar. Aí, as coisas, em vez de irem pra frente, parece que está andando pra trás. Aí, a gente pensa que foi solucionado o problema, porque arrumou transporte escolar. Hoje, uma coisa que eu vejo, na minha opinião, errada, que antigamente tinha a sala de aula nas comunidades, hoje mudou pra colocar um transporte pra carregar os alunos de madrugada. Porque, em vez de colocar um ônibus para transportar 50 alunos, não coloca um carro pequeno ou uma moto, no caso, pra um professor vir dar aula em uma comunidade igual a de Retiro, que tem tantos alunos? Então, quer dizer, dá-se aula

aqui, ou os próprios professores daqui, no caso. Seria uma das soluções. Aí seria mais fácil do que uma criança de 6 anos andar três quilômetros para chegar ao ponto de ônibus (irmão do herdeiro J).

Os dois posicionamentos anteriores entraram em desacordo apenas na questão do deslocamento para as escolas da Sede do município nas séries do ensino fundamental, mas ambos estão de acordo que os jovens devem se preparar por meio da educação escolar para buscarem seu futuro fora de Retiro. Por outro lado, existem os herdeiros que percebem que essa educação escolar distante da realidade rural de seus filhos e netos os transformaram em adolescentes e jovens que não se importam mais com o trabalho na terra, o que, para os mais velhos, se constitui em um problema.

O nosso problema aqui é porque os meninos que estão na idade de 14 a 16 anos estão estudando, mas é difícil aquele que vai querer trabalhar na terra. Essa menina de hoje só quer estudar e depois vai lá pra baixo (pra cidade) procurar emprego. Se estudasse de manhã, mas a tarde viesse trabalhar... Porque terra nós temos pra trabalhar (herdeiro C – 79 anos).

Tanto para os mais velhos quanto para as lideranças, os deslocamentos dos jovens para a cidade em busca de emprego é um problema e não a solução para a falta de alternativas de sustentabilidade em Retiro. Migrar seria uma forma de driblar o problema para não enfrentá-lo e propor soluções. Os mais velhos sentem que estão ficando sós para enfrentar um problema que eles não têm mais forças físicas e psíquicas para solucionar. Por isso, cultivam suas lavouras de mandioca e de árvores frutíferas apenas nos espaços próximos a suas casas. Observam que muitos jovens que estudaram e foram para a cidade em busca de emprego estão voltando, pois, com o alto custo de vida e os baixos salários não conseguiram sobreviver. Recomendam que, se os jovens quiserem sobreviver em Retiro, *terão que compreender* que deverão cultivar a terra.

Estão voltando por que? Porque não tão dando valor ao salário deles. O salário deles é menos do que o nosso. Pode ficar lá? Comer o que? E nós, graças a Deus, ganhamos esse pouquinho, mas nós temos isso aí tudo (mostrando suas roças) pra nós comer (herdeiro C).

A justificativa dos jovens que estudam para buscar um lugar no mercado de trabalho no meio urbano é apresentada no discurso a seguir.

O sonho dos jovens que eu vejo hoje, muitos falam em acabar os estudos (segundo grau) e ir embora lá pra baixo (Grande Vitória). Igual já têm muitos daqui lá em baixo,

entendeu? Porque eles sabem que aqui mesmo fica difícil. A pessoa se formar pra puxar um cabo de enxada aí, muitos não vão querer isso. O Retiro não oferece conforto para um jovem que trabalha e não oferece oportunidade para o jovem trabalhar aqui dentro. Aí, eles vão fugindo lá pra baixo mesmo, entendeu? Eles vão buscar uma sobrevivência melhor, entendeu? Mais confortável para eles. A pessoa se matar de estudar, se formar um professor, pra estar aí se matando na roça, acho que isso aí é estudo em vão (herdeiro N).

O ponto de vista que percebe que esse modelo de educação escolar está tirando os jovens do trabalho na agricultura propõe que a alternativa seria a criação de uma escola que ensinasse técnicas agrícolas de produção e comercialização, e que proporcionassem a permanência dos quilombolas em suas terras.

O projeto de uma escola de técnicas agrícolas de produção e comercialização, conforme defendem as herdeiras E e Y, idealizadoras do mesmo, teria como objetivo criar possibilidades de sustentabilidade e de permanência dos herdeiros em Retiro. Essa proposta, por um lado, está inspirada no modelo da Escola Família Agrícola, muito bem aceito no Espírito Santo. No norte do estado, os membros do Quilombo do Laudêncio têm participação direta na administração de uma dessas escolas, onde estudam vários jovens do grupo no município vizinho de Jaguaré (cf. OLIVEIRA, 2002).¹⁴⁷ Por um lado, o mesmo projeto está inspirado no fato de um jovem do grupo ter estudado na Escola Agrotécnica de Santa Tereza (ES). No período da segunda fase do meu trabalho de campo, esse jovem trabalhava como assessor técnico em uma fazenda produtora de café *conilon* nas proximidades de Retiro. Segundo sua mãe, ele já havia apresentado vários projetos de alternativas de rendimentos financeiros para a comunidade, mas nunca houve verbas para implementá-los. Entre esses projetos está o de piscicultura (criação de peixes em cativeiro) e o cultivo de um viveiro de mudas de árvores frutíferas para a comercialização externa.

Devido ao fato de Retiro se encontrar na região central do ES, o projeto estaria aberto a contar com as experiências e a admitir na escola alunos e lideranças de outras comunidades quilombolas do estado. Em relação à Escola Família Agrícola e à Escola Agrotécnica de Santa Tereza, essa escola seria inovadora, pois a proposta seria trabalhar com a formação em técnicas

¹⁴⁷ A filosofia das várias Escolas Família Agrícola existentes no ES consiste em que o aluno seja formado para que sua família continue morando e trabalhando na terra. Por isso, o aluno aprende na escola técnicas de como trabalhar com a terra. Ele passa 15 dias na escola estudando e aplicando as técnicas de trabalho em uma área de terra da própria escola e 15 dias em casa, onde tem a oportunidade de aplicar as técnicas que aprendeu na escola às terras de sua própria família. Essas escolas não são totalmente gratuitas, pois são mantidas com recursos provenientes de três partes: de agências financiadoras do exterior, do Governo Estadual e das famílias dos próprios estudantes, que também participam da gestão dos recursos da escola.

agrícolas de produção e comercialização, envolvendo projetos de autosustentabilidade, meio ambiente e sustentabilidade, ecoturismo e agroturismo para as comunidades quilombolas de todo o estado.

Para que o objetivo do projeto dessa escola seja atingido, que é proporcionar a permanência dos jovens em Retiro e que ali constituam famílias, alguns entendem que, para tanto, é necessário propor, também, a ampliação de suas terras. Neste caso, as lideranças defendem que devem apresentar ao poder público e às agências financiadoras, o projeto de ampliação de suas terras para a implantação da escola de técnicas agrícolas. A líder 1 defende que a comunidade deve reivindicar a desapropriação da Fazenda Barra do Mangaraí, que faz limites com o território de Retiro e que, no passado, empregou a mão-de-obra escrava de alguns dos seus ancestrais. Na sua acepção, ainda, a Fazenda deveria ser incorporada como terra e patrimônio cultural de quilombo, visto que ela guarda as “reminiscências” do passado escravo de *Os Benvidos* e serve como contraponto de sua resistência. Outros integrantes do grupo vêem a incorporação da fazenda a Retiro como uma alternativa de ampliação de suas oportunidades de rendimentos, pois a mesma se encontra em um local estratégico para o comércio e para a atração turística.

8.5 – RELAÇÕES COM A CONAQ

As mobilizações e as lutas políticas das comunidades negras rurais quilombolas e de seus aliados para que na CF de 1988 fosse elaborado um dispositivo específico sobre as terras dos quilombos foi o marco motivador da organização da CONAQ. Nos anos que se seguiram à promulgação do artigo 68 do ADCT da Constituição, especificamente no X Congresso do MNU em 1993, as lideranças de organizações de movimento negro (MNU, CCN-MA e CEDENPA-PA) e de comunidades negras rurais quilombolas, conforme escreve Santos Silva (1997), motivadas pelas notícias acerca de conflitos de terras nas comunidades negras rurais quilombolas, planejaram as articulações de uma mobilização nacional dessas comunidades. A partir de então, surgiu a proposta do I Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas, que veio a ocorrer em 17, 18 e 19 de novembro de 1995, em Brasília (DF). A iniciativa de realizar um encontro nacional para pensar e debater a mobilização política e o direito à terra previsto no

artigo 68 contou com a participação de lideranças de diversas comunidades negras - Frechal (MA), Rio das Rãs (BA), Mimbó (PI), Furnas do Dionísio e Furnas da Boa Sorte (MS), Calunga (GO), Conceição das Criolas (PE) – e, além das três organizações de movimento negro já referidas, de outras como APN's, Grupo Tez (MS), Coisa de Nêgo (PI) e também da Comissão Pastoral da Terra (CPT).¹⁴⁸ O tema geral do encontro foi: “Terra, Produção e Cidadania para os Quilombos – 300 anos de Zumbi”.

Além deste encontro, em 20 de novembro de 1995 os representantes das comunidades dos quilombos somaram sua manifestação política àquela das organizações de movimento negro de todo o Brasil, que nesta data demarcaram politicamente os 300 anos da morte de Zumbi dos Palmares, realizando a “Marcha Zumbi dos Palmares contra o Racismo, pela cidadania e a vida”. Nesta Marcha as organizações de movimento negro manifestaram-se ao poder público em Brasília, por meio do idioma da mobilização política, reivindicando direitos e políticas específicas referentes à terra, educação, emprego, saúde e moradia.¹⁴⁹ Pela mobilização essas organizações demonstravam que suas forças políticas contra o racismo permaneciam manifestas e que suas intenções de construir um projeto que levassem em consideração políticas específicas para a população afro-brasileira também permaneciam vivas, tal como estava vivo o símbolo do projeto político de quilombo e de liderança: *Zumbi dos Palmares Vive*. Essas eram as palavras de ordem inscritas nas diversas faixas conduzidas pelos integrantes da Marcha. O simbolismo político da imortalidade de Zumbi dos Palmares é apropriado pelos líderes de organizações de movimento negro, que o transformaram em força de mobilização tanto a nível nacional quanto regional. A nível nacional, essa simbologia da imortalidade de Zumbi como o herói político pôde ser observada no tema da Marcha de 1995: “Zumbi: 300 anos de imortalidade”. A nível regional e local, conforme veremos adiante, na *Caminhada Noturna dos Zumbis Contemporâneos* organizada por lideranças de movimento negro e de Retiro, em novembro de 2003 e 2004. Uma canção que é considerada, segundo um dos organizadores, *o grito da resistência quilombola* foi cantada: *Êei Zumbi, Zumbi ganga meu Rei, você não morreu, você está em mim*. O símbolo do líder da resistência política quilombola nas organizações de movimento negro continua sendo Zumbi. Em março de 2005, uma nova mobilização nacional passou a despontar em torno deste

¹⁴⁸ Para maiores detalhes a respeito desta mobilização nacional das comunidades dos quilombos ver Santos Silva (1997).

¹⁴⁹ Cf. Documento - Por uma política nacional de combate ao racismo e à desigualdade racial: Marcha Zumbi contra o racismo, pela cidadania e a vida. Brasília: Cultura Gráfica e Editora Ltda, 1996.

símbolo: “Zumbi + 10”. Trata-se de uma nova Marcha a Brasília que está sendo preparada para novembro de 2005, “nos 310 anos de imortalidade de Zumbi”, para atualizar os projetos e os pleitos das políticas públicas destinadas à população afro-brasileira.

Após o I Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas, suas lideranças organizaram a Comissão Nacional Provisória de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas e, posteriormente, essa Comissão se transformou em CONAQ.

No que se refere a Retiro, as primeiras relações de suas lideranças com organizações de movimento negro do Espírito Santo vem do início e de meados da década de 1990, mas é em 1997 que a Comissão, que depois se torna a CONAQ, toma conhecimento da existência de Retiro e de outras comunidades negras rurais no Espírito Santo. Deste modo, no início da primeira fase do trabalho de campo que ali realizei, embora integrantes da CONAQ não tenham estabelecido relações diretas com Retiro, indiretamente essa Coordenação estava envolvida no trabalho. A partir de então, apesar de a CONAQ indicar, para a FCP, Retiro e o Quilombo do Laudêncio a serem identificados, reconhecidos e titulados como remanescentes dos quilombos, só recentemente, com a mobilização política das comunidades quilombolas do Sapê do Norte, que enviou representantes para o III Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais Remanescentes dos Quilombos, em dezembro de 2003, é que as comunidades quilombolas do Espírito Santo passaram a contar com representantes nessa organização.

Neste III Encontro foi deliberado a execução de um projeto de pesquisa, em que os questionários seriam aplicados pelos próprios integrantes das comunidades quilombolas sorteadas, sendo duas por estado, para a obtenção de dados sobre a situação de saúde e de escolaridade das crianças. O projeto, segundo a representante da CONAQ no ES, teria o financiamento da UNICEF e seria executado no ano de 2004, mas não o foi. No Espírito Santo, as duas comunidades sorteadas foram Retiro e Cacimbinha.¹⁵⁰ A liderança escolhida como representante na CONAQ, que é da região norte do Espírito Santo e não conhecia as demais comunidades da região central e sul, afirmou que foi surpreendida pelo sorteio e, naquele momento, disse que essas comunidades não existiam. Segundo ela, um professor da UnB presente ao encontro, se referindo ao meu trabalho, lhe informou: “sobre Retiro, existe até uma dissertação de mestrado”.¹⁵¹ A partir de então, a representante quilombola, que retornou do

¹⁵⁰ Cacimbinha está localizada no município de Presidente Kennedy, ao sul do ES. Informações sobre essa comunidade podem ser encontradas em Osório, Bravin e Santanna (1999).

¹⁵¹ O professor da UnB que esteve presente ao encontro e prestou essa informação foi Rafael Sâncio dos Anjos.

encontro encarregada de visitar essas duas comunidades, estabeleceu contato comigo e marcamos de visitar Retiro. No dia 06 de março de 2004, ela esteve reunida no local com as lideranças, explicou o projeto e apresentou os critérios para a escolha da equipe que faria a pesquisa. Conforme os critérios, um representante, presidente da Associação dos Herdeiros, deveria participar de um treinamento a nível nacional sobre a aplicação dos questionários e deveria repassar esse treinamento para os pesquisadores da própria comunidade, já escolhidos na mesma reunião, que aplicariam os questionários. Com a pesquisa a CONAQ pretendia obter dados para subsidiar seus futuros pleitos frente às estruturas formais do Estado por políticas específicas para as comunidades quilombolas.

No contexto dos encontros nacionais de comunidades quilombolas e nas visitas que a representante estadual na CONAQ vem fazendo às comunidades, verifica-se que as lutas pelo direito à terra e por políticas específicas para as comunidades quilombolas envolvem relações de poder e se constituem por meio de interações e de mobilizações tanto regionais quanto nacional. A respeito das lutas pela terra e das relações de poder nelas envolvidas, os fragmentos do discurso de Ivo Fonseca, da CONAQ, em um Seminário de Nivelamento organizado pelo Projeto Territórios Quilombolas (INCRA / UFES), ocorrido em São Mateus, no ES, de 22 a 24/10/2004, é bastante ilustrativo para o encerramento deste subcapítulo.

A nossa organização faz parte do poder que nós temos hoje. (...) Nós estamos hoje nessa luta porque alguém começou essa luta. Ela começou lá em Palmares. O Zumbi dos Palmares foi um companheiro que começou essa luta pela terra. (...) A terra hoje nesse país, como vem sendo há muitos anos, é poder. (...) Essa nossa trajetória tem como alvo o direito pelo poder nesse país. Então eu preciso demonstrar toda essa trajetória. (...) Então, pra nós, ter poder é difícil, mas não é impossível. Eu digo que ter terra é ter poder. (...) Se nossos ancestrais estão ali desde 1500 ou há 150, 200 ou 300 anos naquela localidade, então nós temos poder. (...) Companheiros! Nós vamos lutar por essa terra. Nós vamos voltar para aquilo que era nosso (Ivo Fonseca. São Mateus – ES, 24/10/2004).

Conforme já mencionei neste subcapítulo e está ilustrado nos fragmentos acima, as lideranças da CONAQ e das organizações de movimentos negros, em seus discursos referentes à luta pela terra e por outros direitos sociais, fazem questão de enfatizar que esta é uma trajetória de luta política com mais de trezentos anos. Como apresentado no discurso de Ivo, a luta pela terra é uma luta pelo poder e no contexto deste discurso, Zumbi dos Palmares é acionado como o símbolo político fundador da luta pelo poder.

8.6 – RELAÇÕES COM ORGANIZAÇÕES DO MOVIMENTO NEGRO

Como já mencionei, os primeiros contatos dos moradores de Retiro com organizações de movimentos negros¹⁵² vêm do início da década de 1990. Em 1993, militantes do PSB e do PCdoB realizaram visitas a Retiro e agremiaram integrantes da comunidade para seus partidos. Esses militantes, percebendo a predominância do catolicismo entre os moradores, levaram até lá um padre africano do Zaire que realizava trabalhos pastorais junto às comunidades negras rurais do município de São Mateus (ES), que em Retiro celebrou uma missa em *estilo africano*, com a participação da Banda de Congo local. Neste mesmo ano, os moradores estabeleceram, também, os primeiros contatos com as organizações do movimento negro capixaba, entre elas o Ganga Zumba, que esteve fazendo apresentações da arte da capoeira no local.

Em meados do mesmo ano de 1993, conforme pude constatar, a principal liderança de Retiro, a herdeira E, já se encontrava entre as lideranças das organizações de movimento negro do meio urbano, em um seminário das mesmas realizado em Vitória, discutindo as possibilidades de sua comunidade ser contemplada pela legislação relativa aos “remanescentes das comunidades dos quilombos”. Frequentemente essa liderança recorda esse seminário, onde eu a conheci, e faz questão de afirmar que foi ali que se abriram as possibilidades para que eu, quatro anos mais tarde, fosse realizar pesquisas em Retiro.

No final de 1999, em uma feijoada realizada em Retiro para a comemoração da finalização da dissertação de mestrado, alguns militantes dos APN's, que já vinham estabelecendo contato com a comunidade, foram convidados a participar da feijoada e passaram o dia no local. Um deles, que chamarei de MA, com uma filmadora realizou algumas imagens no local e este foi o meio, a partir do qual, continuou estabelecendo interação com os de Retiro, participando de reuniões e filmando diversos eventos locais. Através desse militante, entrou no campo um outro da mesma organização, que chamarei de MB. Através de convites das lideranças locais, MA e MB se tornaram seus assessores políticos, expressão muitas vezes usadas pelas lideranças para apresentá-los aos demais membros da comunidade e diante da presença de outros atores externos. Deste modo, MA, com mais frequência do que MB, assessorou a discussão

¹⁵² A idéia de “organização de movimento negro” pode ser encontrada em Arruti (2002). Entretanto, as referências teóricas clássicas para tratar os grupos e segmentos étnicos como formas de organização, sejam elas políticas ou sociais, podem ser encontradas em Abner Cohen (1969) e em Barth (1969).

acerca da reelaboração do estatuto da Associação dos Herdeiros que os moradores pretendiam fazer para obterem a titulação de suas terras, mas até a finalização do trabalho de campo essa reelaboração não fora feita. MA assessorou, também, todo o processo eleitoral de 2003 para a diretoria da Associação, inclusive fazendo parte da Comissão Eleitoral, bem como foi assessor político da candidatura do líder 5 a vereador no decorrer da campanha eleitoral e das eleições municipais de 2004.

A relação dos moradores de Retiro com as organizações do movimento negro tem ocorrido, sobretudo, por meio de eventos dessas organizações, onde a participação das lideranças, que quase sempre são professoras exercendo suas funções na administração pública municipal, tem sido negociada com essa administração pelas organizações do movimento negro ou pelas próprias lideranças internas. Uma das professoras que atua na educação infantil na creche de Retiro, a líder 6, destacou sua participação financiada pela Secretaria de Educação no Seminário de Educadores Negros organizado pelo Centro de Estudos da Cultura Negra (CECUN), no ano 2000, em Jacaraípe, município da Serra (ES).

Na época desse seminário, a secretária de educação era a Fátima Entringer e ela tinha um interesse muito grande pela cultura negra. Foi ela que me convidou pra estar trabalhando na educação infantil. Ela é uma pessoa que se interessa muito pela nossa comunidade em questão dos negros. O CECUN enviou o convite através da Secretaria da Educação e ela, a Secretária, foi participar e me convidou. Eu acho que foi porque eu era uma pessoa, que desde essa época, já estava trabalhando na educação e, também, por eu ser uma pessoa dessa comunidade de descendente de escravos. Aí ela achou interessante que eu participasse e me convidou pra ir junto com ela (líder 6).

Diferentemente desse seminário, os organizadores do Segundo Encontro Estadual de Educadores Negros, os APN's, primeiramente convidaram as professoras na comunidade, para depois recorrerem ao financiamento da Secretaria de Educação para a participação delas no evento. Essa organização, ao que parece, adotou uma outra estratégia política para levar as professoras ao encontro de educadores, principalmente porque, em vez de apenas uma professora participar, participaram quatro. Esse encontro ocorreu em Vitória (ES) no dia 14 de junho de 2003. A entidade organizadora do evento é a mesma da qual fazem parte os militantes MA e MB, que já vinham freqüentando Retiro. Esse encontro debateu a Lei 10.639 sobre a obrigatoriedade do ensino da história e da cultura negras nas escolas e os temas explorados relativos a essa história e cultura foram as religiões afro-brasileiras, história da África, a luta dos quilombos,

movimento negro no Brasil e Bandas de Congo no Espírito Santo. Das professoras que participaram do encontro, duas, as líderes 1 e 5, já haviam participado esporadicamente em eventos das organizações de movimentos negros, enquanto as outras duas já tinham ouvido falar em movimento negro, mas nunca haviam participado de qualquer evento relacionado a essas organizações fora de Retiro.

Esses dois eventos, o seminário e o encontro de educadores negros, constituem casos onde as organizações de movimento negro estabelecem negociações com as estruturas formais do poder público para financiarem seus projetos e eventos, sendo elas as proponentes das políticas e, às vezes, as gerenciadoras dos projetos relativos à “cultura negra”. Os diretores do CECUN, que afirmam primar pela autonomia, entendem que os projetos políticos e “as questões culturais do povo negro” não devem ser gerenciadas pelas estruturas do Estado; porém, essas estruturas deveriam financiar as organizações dos movimentos negros que se classificavam habilitadas para gerenciar tais projetos e questões. Sendo assim, mesmo que reivindicuem recursos junto às instituições do poder público, as organizações dos movimentos negros se diferenciam dessas instituições, pois as bases das dimensões políticas de sua etnicidade são construídas tendo como referência as distintividades culturais consideradas significativas para seus integrantes.

Os APN's, principalmente seus militantes MA e MB e as lideranças de Retiro organizaram, em conjunto, dois eventos de repercussão política para Retiro. Trata-se da primeira e da segunda *Caminhada Noturna dos Zumbis Contemporâneos*. A primeira foi realizada na noite de 29 para 30/11/2003 e a segunda na noite de 27 para 28/11/2004. Quando, em uma reunião, esses militantes propuseram essa caminhada aos moradores como um evento político de encerramento da semana de comemoração ao Dia Nacional da Consciência Negra (20/11) e requisitaram minha opinião, a princípio eu considerei um percurso e um esforço excessivos, visto que se tratava de uma caminhada em que os participantes percorreriam vinte e três quilômetros até Retiro saindo da sede do município vizinho (Cariacica) por volta de zero hora. Entretanto, os membros da comunidade, entre eles jovens e pessoas da terceira idade, consideraram a proposta *genial* e passaram a divulgá-la. Deste modo, apesar de acompanhar quase todos os preparativos para a primeira caminhada, quando ela aconteceu, eu me encontrava em Florianópolis (SC) para participar da IV Reunião de Antropologia do Mercosul, tendo participado dos preparativos e do evento da segunda caminhada em novembro de 2004. Antes do primeiro evento, a estimativa dos organizadores era de que de trinta a cinquenta pessoas participariam do mesmo. Após o meu

retorno ao Espírito Santo, em uma visita a Retiro, obtive informações de que cerca de oitenta pessoas haviam participado da caminhada, sendo a maioria de Retiro, mas nela haviam, também, militantes de diversos movimentos sociais e de movimentos de andarilhos. Ao chegar em Retiro, por volta de seis horas da manhã, relatam que se prepararam e participaram de uma celebração religiosa *no estilo afro*, presidida por um padre negro da Pastoral Afro Católica que se dedica ao trabalho com populações negras e a introdução de elementos da cultura negra na liturgia católica. Nos últimos dias da preparação do evento, os organizadores, em conjunto com a Banda de Congo de Retiro, reelaboraram parte da letra de uma música do Congo para cantarem na chegada dos caminhantes, como segue:

*Benvindo, bem-vindos, herdeiros quilombolas, aqui estamos nós.
Pra viver nossa história; pra celebrar a vida.
Pra conquistar direitos, pra uma vida mais feliz.*

*Ai, ai, ai! Ôi, ôi, ôi!
Lembranças do canoero
Do tempo do nosso avô.*

A letra da música retoma fatos da tradição do grupo, do tempo em que seus avós remavam canoas no rio Santa Maria da Vitória para escoarem e comercializarem sua produção na cidade de Vitória e na Vila de São José do Queimado.

Com o título e o subtítulo estampados no convite para o evento (anexo) - *Caminhada Noturna dos Zumbis Contemporâneos e Quilombolas andam na estrada de Mangará* – os organizadores e idealizadores articularam simbologias políticas e históricas presentes no imaginário social e político dos movimentos quilombolas no Brasil, tanto em nível nacional quanto local. Trata-se das *caminhadas* como fatos históricos e como metáforas políticas, por meio das quais os quilombolas se deslocavam e continuam se deslocando de uma realidade de escravidão, opressão, segregação e exploração em direção a um espaço da liberdade imaginada¹⁵³ e da visibilidade social e política a ser resgatada¹⁵⁴.

Ao mesmo tempo em que os organizadores do evento procuraram exaltar o nome de Zumbi dos Palmares enquanto herói político reconhecido pelas organizações dos movimentos

¹⁵³ A imaginação, tanto aqui como em Geertz (1991), não é uma forma de fantasia, mas um modo de percepção, representação e realização. “O real é tão imaginado como o imaginário” (p. 170).

¹⁵⁴ Conforme escreveu Leite (1996: 50), entre as estratégias utilizadas pelos negros ao longo do século XX para lidarem com a invisibilidade, o racismo e as mais diferentes formas de segregação, o território negro aparece como elemento de visibilidade a ser resgatado.

negros em nível nacional, procuraram, também, retomar e valorizar, no subtítulo, um fato histórico e político referente à realidade de Retiro de Mangaraí: *Quilombolas andam na estrada de Mangaraí*¹⁵⁵.

A partir do convite, do evento em si e dos seus efeitos relatados pelos membros da comunidade, bem como a partir de um documento que elaboraram após a caminhada, denominado *Manifesto dos Zumbis Contemporâneos*¹⁵⁶, assinado por quatro lideranças de Retiro e pelos referidos militantes de organizações negras (cf. anexo VII), cabe uma análise interpretativa. A ação política da *caminhada* dos moradores de Retiro e de seus adjuvantes do movimento negro é uma ressemantização de ações e de conceitos históricos e políticos. Nos documentos referentes à *caminhada*, os andarilhos se definiram e foram definidos como *Zumbis contemporâneos* e como *quilombolas*. Trata-se de uma metáfora de *caminhadas do passado*, tanto aquelas por meio das quais os escravos se deslocavam das senzalas para os quilombos quanto aquelas pelas quais os *quilombolas andavam pelas estradas de Mangaraí* ou, ainda, aquelas caminhadas que os escravos da Revolta de Queimados fizeram ao escaparem das prisões em direção aos quilombos das proximidades de Mangaraí e a outros que se encontravam nas regiões central e sul do Espírito Santo, como nos municípios de Viana e de Cachoeiro de Itapemirim. O que fica implícito nesses documentos é que essas lideranças negras se apresentam como uma espécie de herdeiros políticos do grande líder Zumbi dos Palmares e dos demais líderes quilombolas do passado.

Deste modo, nas relações políticas das lideranças da comunidade com as lideranças de movimentos negros e com outras lideranças quilombolas, a consciência das fronteiras étnicas se amplia, assim como se ampliam as conexões estabelecidas por seus discursos políticos. Afirmam que as lutas de resistências políticas das comunidades quilombolas do presente têm uma relação histórica com aquelas dos primeiros quilombos, sobretudo com o Quilombo dos Palmares.

Um evento político do presente como este faz ressurgir no discurso dos envolvidos uma gama enorme de símbolos da história de lutas políticas do território negro de Retiro. Não se trata

¹⁵⁵ O subtítulo foi formulado a partir de uma citação que fiz em minha dissertação de mestrado, extraída de um relatório do Presidente da Província do Espírito Santo de 1885, onde ele dizia que, mediante às notícias e reclamações da imprensa da Capital e às exigências da polícia, havia decidido formar uma companhia de guerrilha para destruir quilombos e capturar escravos fugidos que “andavam pelas estradas de Mangaraí”.

¹⁵⁶ A idéia de escrever o documento usando o termo “manifesto” no título é uma analogia ao “Manifesto Comunista” de Karl Marx. Essa foi uma inspiração do militante negro e filósofo MB a partir das noções de quilombo difundidas pelas obras de Edson Carneiro, Décio Freitas e Clóvis Moura, que viram em Palmares uma organização social, econômica e política “comunista”.

apenas de uma encenação de situações sociais e políticas do passado, mas de uma re-significação dessas situações no presente, como apresenta o início do *Manifesto dos Zumbis Contemporâneos*.

Quilombolas andam em Mangaraí. As notícias dos jornais de séculos passados se tornaram novamente uma realidade. A luta dos quilombolas da comunidade de Retiro, Santa Leopoldina (ES), que jamais abandonaram sua história de resistência, ganha uma nova visibilidade política, manifestada, também, na primeira caminhada noturna dos Zumbis Contemporâneos.

No passado, como vemos no item 2.4, a polícia - enquanto aparelho repressor do Estado - era convocada para capturar e prender os andarilhos quilombolas. Na primeira e na segunda *Caminhada noturna dos Zumbis contemporâneos*, a força policial foi solicitada, por meio de ofícios escritos, e atendeu prontamente para garantir a segurança, o direito e a liberdade de caminhar dos andarilhos. Caminhar é uma ação e, por ser humana, está repleta de significados que podem variar no tempo, no espaço e na situação social. Neste caso, o gesto de caminhar não significou apenas encurtar o tempo e o espaço entre dois pontos, mas significou muito mais, pois foi interpretado como meio de proporcionar “visibilidade política” ao território negro de Retiro.

No decorrer das duas caminhadas e nas celebrações de encerramento foram usados diversos símbolos¹⁵⁷ tais como instrumentos musicais, músicas, gestos, expressões, vestimentas, tecidos, penteados e alimentos considerados *típicos da cultura negra*. Neste caso, as organizações políticas do movimento negro e da própria comunidade quilombola interpretam esses símbolos como sendo de sua cultura tradicional para demarcar diferenças e produzir visibilidade política e, conseqüentemente, atrair a atenção das organizações governamentais para o seu reconhecimento político como comunidade remanescente dos quilombos e para o direito à titulação definitiva de suas terras.

As duas caminhadas foram recebidas pela comunidade, segundo a definição do militante MB, *com um banquete* e com fogos. O *banquete* era composto por alimentos como batata-doce, cará, fruta-pão e banana-da-terra cozidas, bem como por cuscuz, beiju, bolo de fubá e por frutas como manga e acerola. *Partilhar os alimentos*, na interpretação de MB, *foi uma forma de demonstrar solidariedade* com aqueles com os quais seus integrantes *havam partilhado as experiências das caminhadas*, não apenas aquelas que se realizaram nas referidas datas, mas dos

¹⁵⁷ Os símbolos, conforme observa Geertz (1991), veiculam significados que se tornam públicos e, por isso, são passíveis de interpretação. O símbolo é “...tudo o que denota, descreve, representa, exemplifica, rotula, indica, evoca, retrata, exprime – tudo o que de uma maneira ou de outra significa” (p. 170).

deslocamentos, das trajetórias e das lutas pela terra e por direitos que, segundo os idealizadores e organizadores da *caminhada*, se iniciaram com os antigos quilombos e com Zumbi dos Palmares. Os fogos que explodiram na recepção, segundo a acepção dos organizadores, não eram os símbolos da destruição e das queimadas que os *fazendeiros* realizaram no passado no Morro do Pelado e nos vales do Mangaraí e do Santa Maria da Vitória, mas simbolizaram novos despertares da consciência quilombola para as lutas por direitos e para outros deslocamentos em direção ao futuro.

A noção de *caminhada* como metáfora política é bastante freqüente nas narrativas de *Os Benvindos* acerca dos seus ancestrais. Relatam que o primeiro Benvindo e seus companheiros ex-escravizados, no dia que ficaram sabendo que havia acabado a escravidão, organizaram uma grande *caminhada* saindo de Mangaraí em direção à vila de São José do Queimado, no município da Serra, na qual levavam e tocavam instrumentos como pandeiros e tambores.

As noções de *caminhadas* estão relacionadas, também, às de *movimentos* e, nos contextos em que ocorreram as de novembro de 2003 e de 2004, referem-se a movimento negro. Como alguns de *Os Benvindos* passaram a me falar dos primeiros militantes negros que andaram por lá, passei a dialogar com eles sobre o que significava movimento negro. A maioria dos moradores não tinha noção do que se tratava, mas os que emitiram suas opiniões desvelaram uma noção muito próxima daquela propagada por algumas lideranças que definem movimento negro como “negros em movimento” por seus direitos. Isto significa que qualquer evento ou reunião de negros é um movimento negro. Assim, o discurso a seguir é ilustrativo.

O movimento negro é a gente se reunir, nós tudo aqui, igual lá no Centro Comunitário, é só negro, não tem branco, é o movimento negro. Desde uma vez que a gente faz uma reunião lá pra resolver um problema da associação é um movimento negro, sim, e apesar que, às vezes, as pessoa não gostam de ser tratado como negro, mas a verdade é certo, nós somos negros, nós somos descendentes de negros e quando a gente vai na reunião lá no Centro Comunitário, é um movimento negro, sim. (Perguntei: Então, desde a época do seu avô Benvindo, ele já estava fazendo um movimento negro?) Eu acho que 'tava, porque se nós hoje somos descendente de escravo, escravo todo mundo sabe que era negro, então era um movimento negro, porque até hoje eu não sei ninguém da nossa família, ninguém branco. Então meus filhos hoje já têm uma pele mais clara, mas é negro. São bisnetos de escravos e negros. Meu avô era negrinho. Eu vou dizer que ele não era? Vou mentir? Não. Eu tenho o maior orgulho de ser o que sou (herdeira W).

Para outros, quando se fala em movimento negro se trata de um movimento de combate ao racismo e de *lutas em favor dos direitos que os negros têm*. Esses moradores relataram nomes

de militantes de organizações de movimento negro que haviam passado por lá propagando a idéia de combate ao racismo e ao preconceito racial. A partir dessa noção, o diálogo passou a girar em torno dos casos de preconceito racial sofridos pelos integrantes do grupo.

Afirmam que existe preconceito contra os membros da comunidade, mas nem sempre ele se manifesta explicitamente. Uma das lideranças, estudante do curso de Pedagogia à distância da UFES, afirma que, se as pessoas preconceituosas forem surpreendidas manifestando o seu preconceito por meio de frases e piadas do gênero, elas se esquivam e não assumem o que dizem. Relata que, certo dia, em sala de aula, presenciou uma colega manifestando *dizeres racistas* e quando a questionou, obteve a seguinte resposta: *'Ah! Não se preocupe, não. Você não é negra, não! Você é morena'*. Diante desta resposta, a mesma liderança comenta seu posicionamento frente à colega:

No fundo, aí já está um tipo de preconceito. Mas ela não assumiu o preconceito dela. Ela achou que se ela dissesse que eu era negra, ela estaria me ofendendo. Então eu disse que eu era negra, sim! Que nas minhas veias corre sangue... porque meus antepassados são descendentes de africanos, que foram escravizados. Eu disse, também, que eu não tinha motivo pra ter vergonha de ser negra. Que eu não era morena, era negra mesmo (líder 6).

Quando pessoas de *outras origens* manifestam explicitamente sua aversão e antipatia, dizendo que *não gostam de negros*, essas são definidas como preconceituosas e racistas. Apesar de entenderem que o racismo ocorre entre pessoas de *origens diferentes*, afirmam que o preconceito ocorre baseado na cor da pele e atinge as pessoas de pele mais escura, definidas por eles como negras. Quando saem de seu território para buscar emprego na região predominada pelo *peçoal de origem* (descendentes de imigrantes europeus), nem sempre são bem aceitos por todos, sendo, às vezes, classificados pelos racistas como não humanos, como demonstra o depoimento a seguir:

Sei lá, eu não sei nem como dizer. É uma coisa... e têm essas pessoas que num gosta do negro mesmo, que eu conheço. Quando a gente trabalhava lá em Santa Maria de Jetibá, que nós fomos trabalhar numa firma, a Oxford, que pegou o asfalto de Santa Maria pra Santa Leopoldina pra fazer, tinha uns alemão lá, que se dava muito bem com a gente. Já tinha outros que num gostava de negro. Chamava a gente de macaco. Macaco não, chuá de banana, eles falava. Falava chuá de banana, achava que a gente num sabia, né? Chuá de banana era macaco. Então, é a isso aí, que se chama de racismo, né? (herdeiro D).

Santa Maria de Jetibá é uma cidade onde predomina a descendência de imigrantes alemães. Os motivos pelos quais alguns desses descendentes de imigrantes teriam externado o seu racismo, classificando alguns de *Os Benvindos* como não humanos mas como uma espécie animal, isto é, macacos, seria, segundo a interpretação de quem sofreu o impacto do racismo, o fato de eles estarem *acampados* em um território considerado desses imigrantes. O segundo motivo seria o ciúme relacionado ao fato de *Os Benvindos* estarem se envolvendo com *as mulheres brancas chegadas nos morenos* que lhes procuravam no acampamento. O terceiro se devia ao fato de estarem ocupando vagas no mercado de trabalho em uma cidade em que esses descendentes de imigrantes alemães pretendiam ocupar.

Diante desse e de outros problemas envolvendo o racismo, *Os Benvindos* demonstram que têm consciência de que o racismo é um crime previsto na lei, mas entendem que, na prática, a lei não é aplicada igualmente para todos.

Hoje, discriminação do negro dá até cadeia, né? E hoje, no mercado de trabalho, ouvi falar que influi muito. Porque, no mercado de trabalho, hoje em dia, o negro é muito sacrificado pelo preconceito de cor. Por causa do racismo, o mercado de trabalho pega mais pessoas brancas do que o negro. Eu acho que se tivesse uma lei igual pra todos, num existia tanto isso. (Perguntei: por que você acha que existe racismo contra o negro?) Bem, no meu ponto de ver, no meu modo de pensar, é porque o negro foi escravo. Então, eles, os brancos, se sentem poderosos, né? Então, eles acham que eles são senhores de si. Nós ainda somos os escravos deles (herdeiro V).

Conforme podemos observar nesses depoimentos acima, os moradores de Retiro empregam diferentes termos relacionados entre si: *discriminação, racismo e preconceito de cor*. Os termos discriminação e preconceito são empregados com o mesmo sentido, sendo preferidos ao de racismo, que é empregado apenas quando se trata de uma agressão direta, como foi aquela dos descendentes de imigrantes alemães classificando moradores de Retiro como macacos. Neste caso a noção de racismo foi empregada porque se tratou de uma agressão verbal que, para os membros do grupo atingidos, significou uma forma de inferiorizá-los e de desumanizá-los, atribuindo-lhes características de animalidade.

No contexto brasileiro, conforme observa Silva (1998), racismo tem a ver com as atitudes e comportamentos que expressam, intencionalmente ou não, a idéia de inferioridade dos portadores dos traços fenotípicos e da cor da pele identificados com a raça negra. E continua o mesmo autor:

“Preconceito será categoria associada à antipatia a pessoas com essa marca, independentemente de sua aberta manifestação. Discriminação será a materialização, intencional ou não, desse preconceito, caracterizando-se pela institucionalização de práticas tendentes a manter os mercados pela raça negra em situação de inferioridade social” (SILVA, 1998: 81).

O preconceito de cor ou de marca racial, estudado por Nogueira (1998), se refere aquele preconceito que atinge as pessoas que têm a cor da pele escura ou marcas fenotípicas da raça negra. Neste caso, quanto mais escura for a cor da pele, maior será o preconceito sofrido pela pessoa. Trata-se de um tipo de preconceito característico da sociedade brasileira, contrastando com o preconceito racial de origem que é característico da sociedade norte-americana, especificamente dos Estados Unidos. O mesmo autor observa que é no contato com pessoas estranhas que o preto ou o mestiço tende a sofrer mais o impacto do preconceito de marca racial em função dos estereótipos. Observa, ainda, que a consciência de cor tende a aumentar à medida que se tornam mais freqüentes e intensas as relações sociais e raciais, devido o crescimento populacional e a aproximação com os centros urbanos.

8.7 - ÉPOCA DA POLÍTICA: POLÍTICOS DE FORA E CANDIDATURAS INTERNAS

Conforme escreveu Palmeira (1996: 42) em relação às populações das sedes dos municípios do interior, onde pesquisou as relações entre “situação” e “oposição”, “...a política para essas populações não é uma atividade permanente e nem se constitui em um domínio delimitado de atividades. Política é identificada a eleições e, sintomaticamente, o período eleitoral é chamado de *tempo da política*, *época da política* ou simplesmente *política*”. Lancei mão desta noção porque, em Retiro, quando perguntei sobre suas relações com as administrações públicas municipal, estadual e federal, os moradores relataram muito mais a relação deles com os *políticos* do município no período eleitoral, denominado por eles de *época da política*, quando esses *políticos* fazem todo tipo de promessas de melhorias para a comunidade. Entretanto, passada essa época, vem um longo *tempo de esquecimento* dessas promessas por parte dos *políticos* para não cumpri-las, mas, ao mesmo tempo em que esse esquecimento proposital gera falta de esperança em alguns, em outros gera uma consciência de vigilância para, na *época da política* seguinte, votar apenas em quem atender às reivindicações da comunidade. É, também,

em função dessa consciência que uma parte dos moradores entende que deve lançar seus próprios candidatos para competir, não entre si, mas com os *políticos de fora* na *época da política*.

8.7.1 – A *época da política* e as promessas dos candidatos de fora

Esses candidatos políticos de fora, todos sempre viram Retiro como um colégio eleitoral muito grande, que o Retiro é um dos maiores do município, né? Então eles sempre tiveram aquele olho grande, porque, muitos deles, nem na sua própria comunidade tinham tantos votos, né? O Retiro, por ser uma comunidade carente, uma comunidade que sempre quis crescer, então acabava sempre acreditando em quem chegasse aqui e apresentasse uma proposta de pequenas melhorias para a comunidade, acabava aceitando a promessa desses políticos. Então eles prometiam muitas coisas, que iam melhorar o campo de futebol, que iam arrumar emprego e tudo mais, mas tudo pra cumprir depois que fossem eleitos. Prometiam estar trabalhando do lado da comunidade, que iam trazer projetos, que iam trazer uma coisa, trazer outra, mas nunca fizeram o que prometeram (líder 5).

As imagens que constróem dos *políticos*, principalmente os do município, é que são pessoas públicas não confiáveis e desonestas, cujos discursos são bonitos mas que não se pode dar créditos porque são enganadores, e, como os discursos de promessas desses *políticos* não se cumprem em ações, eles são considerados desrespeitosos. No ciclo da reciprocidade política, os eleitores de Retiro têm dado o seu voto como *um voto de confiança*, recebido pelos *políticos*, em troca de promessas que, quando não cumpridas nos quatro anos de mandato dos eleitos, como têm sido muitos os casos, tem significado o rompimento do crédito político e, conseqüentemente, uma ruptura e uma transgressão do código moral da reciprocidade política.

Se tratando de político eu não tenho mais confiança, não. Os políticos tudo engana muito a gente. Eles vêm, fala bonito, mas depois... eles só pensam no bolso deles. Na gente, nada. Só pensam no salário deles, mas desenvolver um trabalho ou prestar um serviço na comunidade, eu não vejo nada, não. A gente nem vai mais pedir porque já desanimamos, já cansamos. Não temos mais esperança, não (herdeira R).

Quando está se aproximando a *época da política*, os *políticos interesseiros* do município, visando a contraprestação do número expressivo do eleitorado de Retiro, passam a se oferecer para ajudar os jovens a providenciarem seus títulos eleitorais. Outros prometem materiais de construção, caso sejam eleitos, mas depois não o cumprem. Por isso, *Os Bemvindos* entendem que não se deve confiar nas promessas de ajuda dos *políticos*.

Tendo em vista que as maiores preocupações e reivindicações do grupo estão relacionadas ao emprego, um *fazendeiro* e empregador de alguns moradores de Retiro, filiado ao PL e que já tinha pretensões políticas no município para as eleições municipais de 2004, segundo os trabalhadores, passou a lhes prometer que ia colocar uma fábrica de pneus em sua fazenda para lhes oferecer emprego. Conforme veremos adiante, esse *fazendeiro* lançou seu cunhado a candidato a vereador no município pelo PL e foi eleito, segundo observam os de Retiro, por meio de métodos considerados por eles como sendo ilícitos.

Decepcionados com os *políticos* do município e do estado, que não cumprem suas promessas de campanha, *Os Benvindos* afirmam que, quando chega a *época da política* têm *parceiros* para todo tipo de projeto, mas apenas nessa *época*. Fora dela resta-lhes sempre *uma esperança que eles venham mesmo a ajudar a nossa comunidade a fazer alguma coisa para gerar emprego* (líder 5). Entretanto, esses *políticos* não têm dado nem oportunidade para que a comunidade lhes cobre o que prometeram.

Na *época da política* do ano de 2002, dizem que conseguiram um pouco de material para a construção da igreja com um candidato que foi eleito deputado estadual.

Nós pedimos a ele a aparelhagem de som pra igreja, ele doou pra nós, entendeu? E foi uma coisa que ele cumpriu, entendeu? Apesar que ele falou que iria retornar pra trazer mais coisas e não retornou, entendeu? Só que política, meu, tem sempre os problemas. Só que a parte que ele falou, ele cumpriu. Doou a lajota pra igreja, aparelhagem de som. Pelo menos alguma coisa ele fez e os outros nem isso fizeram. Eu acho que foi o primeiro político que deu esse passo (herdeiro N).

Segundo uma das lideranças, como é difícil alimentar esperanças de que algum *político* possa fazer algo pela comunidade, eles estão na expectativa de que, um dia, as coisas possam melhorar. No ano de 2003, aguardavam as eleições municipais de 2004 para obter mais material para a construção da igreja e para melhorar o campo de futebol, mas como pude constatar, não obtiveram nenhuma ajuda. Como suas reivindicações não têm sido atendidas pela administração pública municipal, os integrantes da comunidade afirmam que é necessário que se consiga *pegar os políticos pra fazer alguma coisa na época da política*, que é quando eles prometem atender uma série de reivindicações, porque, depois de eleitos, não têm cumprido seus compromissos de campanha.

Como o código moral e simbólico da ação política, enquanto ciclo da reciprocidade, foi *desrespeitado pelos políticos* – para usar uma expressão nativa – esses eleitores dizem que não

estão mais dispostos a segui-lo, mas a invertê-lo, votando apenas em quem presta algum serviço à comunidade antes de ser eleito.

8.7.2 – Os *políticos de fora* e a relação com a equipe de futebol

Desde o início da década de 1960 que *Os Benvindos* lutam pela construção de *um bom campo de futebol*. O primeiro campo, da mesma forma que a primeira estrada de acesso a Retiro, eles construíram usando ferramentas manuais como enxadão, picaretas, pás e enxadas empregando, para tanto, apenas a força de seus braços, mas o mesmo, conforme avaliam, *ficou pequeno*. Percebendo que, como para a maioria dos brasileiros, o futebol é a maior opção de esporte e lazer para *Os Benvindos*, desde então, sempre que chega a *época da política*, dizem que recebem promessas dos candidatos a prefeito que garantem que *vão construir um bom campo de futebol em Retiro*.

Tanto é que nós temos hoje um campo de futebol que já foi reformado pela máquina, mas, naquele mesmo local ali, os mais velhos fizeram o campo no enxadão. Então, de muito tempo já que tem as dificuldades e as promessas dos políticos. O atual prefeito (primeiro semestre de 2003) prometeu fazer um campo pra gente e já está vencendo o mandato dele e ele 'teve em Retiro apenas uma vez depois que foi eleito. Então, só aí, a gente já vê como são os políticos, porque antes ele veio aqui e prometeu: 'não, eu vou fazer um novo campo pra vocês, porque eu adoro Retiro. Retiro mora no meu coração'. E nós continuamos esperando (líder 5).

Alguns meses depois dessa entrevista, no final do ano de 2003, esse prefeito teve o seu mandato cassado pela justiça sob a acusação de desvio de verbas da Prefeitura e de ser o mandante do assassinato de uma família inteira, composta de seis pessoas, no município. Também esse prefeito não cumpriu suas promessas de campanha em relação ao campo de futebol. Alegam que nem cuidar das estradas, que é um dos serviços básicos prestados pelas Prefeituras no meio rural, ele cuidava. A relação dos *políticos* com a equipe de futebol continua sendo relatada pelo informante a seguir.

Os prefeitos sempre prometiam que iam fazer o campo. Teve uns dois ou três prefeitos que tiveram vontade de ajudar. Só que, na época, não sei se a máquina era máquina ruim que eles tinham lá, não sei o que. Mandava e fazia, e está naquilo que está feito lá. Ali foi cortado, mas deixaram no terreiro lá e não foi finalizado o trabalho. Ali nasceu capim, aqueles capim de touceira e está até hoje sem terminar. Nós, como sempre, gostamos

muito de futebol, fomos jogando ali. Nasceu aquele capim ruim, mas você pode passar lá hoje que você vê o estado daquele campo, lá. E a promessa que nós tivemos, nesse prefeito passado, o Hélio Rocha, que prometeu fazer o campo, só que veio o desastre e ele morreu. Depois disso (nas eleições de municipais de 2000), chegou uns políticos aí, prometendo pro pessoal que era pra votar nele, que ele ia fazer o campo: ‘Vão fazer, vão fazer’. Até que foram lá, votaram nele, e ele ganhou a política. É o atual prefeito (cassado no final de 2003). Aí, ficou de fazer. Só que depois que já tinha ganho, né? Porém, agora na política passada aí, pra deputado (eleições de 2002), então, eles vendo que o pessoal estava contra, prometeram que ia fazer o campo e um monte de história aí... passou e o campo está até hoje. Vai fazer e num sai, e num vai sair. Agora já está vindo novos projeto, que a política está vindo perto aí de novo (eleições municipais de 2004). Vai vim com o mesmo papo, vai vim outros políticos com o mesmo papo: ‘vai votar que a gente vai fazer o campo, não sei o que. Se eu ganhar eu vou fazer o campo’. Nós vamos dizer: ‘nós queremos o campo agora, queremos apoio agora’. Porque depois que ganhar não faz nada, mesmo. Nós temos que querer agora, nós queremos o campo agora. Vamos apoiar quem fizer agora, que depois no futuro... Agora nós vamos ser duros, nós vamos querer o campo antes. – ‘Vai ser o candidato nosso? Vai fazer o campo e nós vamos te eleger, votar em você. Ou então, se não fizer, não tem voto, e pronto! (líder 2).

Essa é, segundo *Os Benvindos*, a palavra de ordem: *de agora em diante, nós vamos votar em quem faz antes de ser eleito*. A equipe de futebol e o campo, conforme observação anterior, sempre foram os alvos prediletos das promessas dos *políticos* e sempre serviram como trampolim para alguns *políticos* da região se ascenderem em suas carreiras. Um empresário de transporte coletivo, que, conforme relatam, foi eleito vereador por várias vezes com os votos dos moradores de Retiro, em uma das eleições passadas prometeu à equipe de futebol que, se eles o elegeisse com seus votos, no decorrer de seu mandato daria seis viagens anuais de ônibus para qualquer parte do ES. A promessa foi cumprida.

À medida que foi permanecendo na Câmara Municipal como vereador, ele foi ampliando sua frota de ônibus em função de obter a preferência nas licitações e concorrências para o transporte escolar junto à Prefeitura. No início de sua carreira política, segundo os moradores, esse *político era bastante prestativo ao povo do Retiro*, principalmente na área de transportes para socorrer as pessoas em casos de doenças. Evidentemente, ao que indicam os relatos, toda a prestatividade desse *político* tinha como objetivo a obtenção dos votos como contraprestatividade. Com o seu crescimento no ramo do transporte escolar, o referido *político* passou a autorizar caronas em seus ônibus apenas na *época da política*, isto é, nos meses que antecediam as eleições. Depois que passava essa época e ele não tinha mais interesse imediato no voto dos eleitores, os motoristas afirmavam que era *proibido dar carona*. Percebendo que ele só

prestava favores aos moradores com nítidos interesses eleitoreiros, *Os Benvindos* romperam sua lealdade política¹⁵⁸ a ele, levando a sua derrota nas eleições municipais do ano 2000.

Uma das herdeiras que trabalha na Sede do município caminha todos os dias, pela manhã e à tarde, os cinco quilômetros que separam sua casa do ponto do ônibus. Por várias vezes foi-lhe negada carona nos ônibus escolares. Na véspera das eleições o proprietário dos ônibus e candidato a vereador esteve em sua casa dizendo que, no dia seguinte, teria carro para conduzi-la até à Barra do Mangaraí para votar e, segundo ela, com satisfação recusou a oferta da carona.

Era véspera de eleição, teve um candidato aqui e ele conversou bastante comigo. Falou da eleição. A eleição seria no domingo e isso era no sábado. Aí ele falou comigo que ia mandar um carro buscar. 'Vai entrar um carro aí e amanhã tem carro'. Eu falei: 'não, quanto a mim, você não precisa mandar transporte porque se eu estou a dois anos nesta estrada, andando a pé, indo e voltando e ninguém me dá uma carona, porque amanhã dia da eleição vou ter que ir de carro? Não! Se for por mim, não precisa mandar ninguém porque eu vou a pé'. E foi o que eu fiz. Eu fui a pé no dia da eleição. Fui. Passado depois da eleição, encontrei ele de novo, voltando a conversar, e foi quando ele me falou: 'Olha, eu tinha certeza que eu perdia a eleição, quando eu saí da sua casa naquele dia à noite que você falou aquilo. Eu tinha certeza que tinha perdido minha eleição'. E foi dito e certo, ele perdeu. Nesse ano ele perdeu a eleição (herdeira W).

Os *políticos* carreiristas e interesseiros querem determinar o tipo de serviço e o tempo de prestação do mesmo ao território negro de Retiro. Por outro lado, os que vivem no território estão afirmando que, de agora em diante, eles vão determinar que serviços querem e o tempo para os mesmos serem executados.

Na acepção dos moradores, fora da *época da política* para as eleições municipais, Retiro vive um *tempo de esquecimento* pelos *políticos* e pela administração pública municipal.

A gente é lembrada de quatro em quatro anos. Quando eles vêm aqui prometem que vão ajudar, vão fazer e depois que eles ganham, eles dão um bom tempo por esquecidos, que nem em uma reunião eles vêm aqui. (...) Então, eu acho que nós estamos precisamente esquecidos. Ninguém faz nada por nós. A gente sabe que se depender dos prefeitos e dos vereadores, eles não vêm mesmo, não adianta. Eles vêm na época da política e promete: 'vou fazer, vou ajudar'. Depois, eles não fazem nada, porque não vejo nada, só promessas (herdeira W).

¹⁵⁸ “A lealdade política, lealdade do voto, é adquirida via compromisso: ela não implica, necessariamente, ligações familiares ou vinculação a um partido; a lealdade política tem a ver com o compromisso pessoal, com favores devidos a uma determinada pessoa, em determinadas circunstâncias. Ela articula, na verdade, uma outra esfera de sociabilidade e, eventualmente, as diferentes esferas podem entrar em conflito” (PALMEIRA, 1996).

Esse *tempo de esquecimento*, ao que indicam os dados etnográficos, é consequência da invisibilidade histórica (LEITE, 1996) e política que se construiu em torno dos direitos da população negra em diferentes regiões do Brasil. Para terem consciência de que, fora da *época* ou *tempo da política*, eles deparam com o *tempo de esquecimento* pelos *políticos de fora* das promessas de suas campanhas, podemos concluir que os eleitores moradores de Retiro vivem paralelamente a esse *tempo*, o que Mongim (1998) denominou de “tempo da vigilância”. Para interpretarem que houve, por parte dos *políticos de fora*, um esquecimento proposital para não cumprirem suas promessas de campanha, foi necessário que os eleitores acompanhassem vigilantes para observarem se os *políticos* estão cumprindo ou não as promessas de campanha que fizeram no *tempo da política*.

8.7.3 – Candidaturas internas à Câmara Municipal dos Vereadores

Olha, têm partidos aí que, para eleger um vereador, precisa de um número muito pequeno de votos. Mas o PSB elege uma vereadora com menos de duzentos votos. Cento e oitenta votos. Mas eu vou falar uma coisa séria pra você: eu já me candidatei três vezes e não vou desistir desde que a convenção me aprove, né? Porque uma coisa é eu querer e a outra é meu nome passar na convenção. E a partir do momento que os convencioneiros votarem a meu favor, eu vou insistir porque o povo não está preocupado com o desenvolvimento social, com o desenvolvimento cultural, com o crescimento de setor nenhum. O povo não está preocupado (líder 1).

Eu já falei pra muitas pessoas daqui que eu tenho muito interesse em me candidatar. Agora eu quero me candidatar se o povo estiver do meu lado. Se a comunidade estiver do meu lado. Eu não quero fazer igual anos atrás aí, igual outros fizeram. Pegaram e se candidataram e ficaram brigando. Eu não quero briga. Eu não quero ficar brigando e disputando voto com outros membros da comunidade. Eu quero assim, se a comunidade aceitar que eu seja o candidato da comunidade. Se tem outras pessoas interessadas vamos botar em votação e o resultado seja dito: 'a associação quer que esse aqui seja o representante da comunidade. Só ele que vai sair candidato. Os outros não vão entrar' (líder 5).

Na política que vem (eleições municipais de 2004) nós vamos ter um candidato daqui, só que não pode ficar tendo disputa aqui, interna. Vamos fazer uma prévia e colocar o seguinte... Igual nós temos aqui o líder da associação. Então, vamos fazer a mesma coisa com a pessoa que quer ser candidato a vereador. Aí, a gente vai... porque nós somos tudo irmão, pra que ficar disputando um com outro? Fica uma coisa muito feia. Isso num dá certo. 'Tá querendo ser um mais do que o outro. Então, fica uma discriminação, um já quer ser mais do que o outro. Então, isso eu acho que não adianta (líder 4).

O discurso da líder 1, candidata interna à Câmara dos Vereadores filiada ao PSB, foi apresentado como resposta ao militante MA do movimento negro, quando esteve em Retiro participando de uma das reuniões em janeiro de 2003 para assessorar a discussão em torno da reformulação do estatuto da Associação. Ele procurou se informar sobre o número de eleitores em Retiro e o número de votos necessários para eleger um vereador em Santa Leopoldina. Presenciei o mesmo obtendo a informação de que, em Retiro, em 2003, existia cerca de duzentos eleitores. O referido militante, então coordenador estadual dos APN's e um dos organizadores do Partido Democrático Afro Brasileiro, partido ainda em fase de formação, na intenção de agremiar filiados ao referido partido em Retiro, fez a seguinte proposição: *Vamos trazer o PDAB pra cá. Na próxima eleição tem que fazer um vereador daqui.* A líder 1 e candidata acima, devido a sua lealdade partidária ao PSB, não deu muita importância a essa proposição, mas afirmou: *Aí está certo! Vamos pensar nossa sigla partidária,* no sentido de que o PDAB seria uma sigla partidária específica para o “nós” “afro-brasileiros”.

No trabalho de convencimento com os moradores, MA, que iniciou assessorando as duas referidas candidaturas, tentou convencê-los de que estavam com *um grande trunfo na mão e não vêm sabendo o valor dele,* que são os votos da segunda maior comunidade do município. Esse militante insistiu com os moradores que seus votos seriam suficientes para eleger um representante na Câmara Municipal, apesar de os moradores estarem cientes desse fato.

A *prévia interna* de que fala o líder 4 seria uma espécie de *convenção* para a escolha do candidato a representante político da comunidade na Câmara Municipal, que se colocaria em contraposição aos candidatos que têm seguido apenas as pautas dos partidos sem darem atenção aos apelos da comunidade. Essa é uma idéia defendida por diversos moradores desde as eleições municipais de 1992, quando saíram três dos seus integrantes como candidatos, não sendo nenhum deles eleito, porque muitos eleitores de Retiro não votaram em nenhum deles. A ação desses eleitores de não votar nesses candidatos se deveu ao fato de esses últimos não atenderem aos seus apelos para que realizassem uma *convenção interna* e evitassem a *competição política* e as *trocas de acusações* entre parentes.

Segundo um dos candidatos da *época da política* de 1992, ele não aceitou a sugestão de *convenção interna* porque os outros dois candidatos (uma mulher e um homem) pertenciam a partidos de oposição ao então prefeito e ele era candidato pelo partido da situação. Esses candidatos não conseguiram chegar a um entendimento entre si em nome da comunidade e se

posicionarem pelas clivagens partidárias. Nos discursos desses candidatos sobre a antiga liderança exercida por Jorge Benvindo (falecido em 1992), eles o criticam o acusando de autoritário, mas alguns deles continuam, como Jorge, fazendo política tradicional. A diferença é que, nos tempos atuais, se dividiram e os interesses locais não estão tão diretamente vinculados aos *políticos* eleitos, mas a um campo de articulação dos direitos de cidadania.

A candidata filiada ao PSB, nas eleições municipais de 1996 e de 2000, continuou se candidatando sem concorrências internas, não sendo eleita e tendo, respectivamente, em cada eleição, 96 e 33 votos. Considerando-se o eleitorado do município, ela teve uma votação relativamente alta em 1996, mas pouco expressiva na eleição seguinte.

Em uma concepção dessa candidata, que um dos assessores da comunidade denominou *panfletária de si*, ela afirma que suas lutas em torno do direito às terras de *Os Benvindos* e pela criação da Associação deveriam servir como créditos políticos a seu favor. A cobrança por *consideração, valorização, reconhecimento e retribuição* do engajamento na luta por meio do voto dos demais herdeiros está latente e manifesto nos discursos dos candidatos internos. Em alguns casos, os eleitores dão o voto e esperam a retribuição na forma de serviços em favor da coletividade. Em outros, quando se cobra *consideração e reconhecimento* da comunidade em *época da política* está se pedindo a retribuição por meio do voto.

Conforme pode ser observado nos discursos iniciais dos líderes e candidatos, enquanto um queria uma *convenção interna* para ter sua candidatura legitimada pela comunidade, a outra, candidata já pela quarta vez, sempre seguiu a convenção municipal do partido onde sua candidatura é legitimada e, ao que demonstrou seu discurso, ela não estava interessada na *convenção interna* para legitimar sua candidatura pelo respaldo comunitário.

O candidato legitimado pela *convenção interna* deveria antes assumir o discurso, a identificação e a pauta reivindicatória do território negro de Retiro que as pautas estabelecidas por partidos que não levam em consideração as demandas da comunidade.

Eu acho e sempre falo com o pessoal que o primordial é nós termos um político, um candidato da comunidade, que aí, sim, nós vamos ter como cobrar dele, porque, nós, a Associação, vamos eleger ele, que nós temos condição de eleger hoje um vereador da nossa comunidade. Então, nós vamos eleger ele pra ele trabalhar em prol da Associação. Ele vai ter que se virar pra poder criar recursos pra Associação. Porque ele vai ter que pegar e vai ter que bater no peito: eu sou um do Retiro. Eu sou um vereador da comunidade do Retiro. Então, eu acho que o nosso caminho seria esse: pegar e eleger uma pessoa que queira realmente trabalhar pra comunidade (líder 5).

As qualidades apresentadas para um candidato a representante de Retiro na Câmara Municipal passam muito pela questão do sentimento de pertencimento ao grupo. Esse sentimento levaria o mesmo a defender os interesses dos herdeiros do Benvindo com a convicção de *ser um do Retiro*.

A candidata a seguir, diante de um rival político interno, tenta apresentar a conquista de uma comodidade para o grupo antes das eleições de 2004:

E nós aqui, hoje, sofremos a maior discriminação do mundo. Vota todo mundo fora de Retiro. Vota meia dúzia em Mangaraí, mais uma dúzia na Barra, mais meia dúzia em Santa Leopoldina, mais uns três na Regência. E tem cargo na Justiça Eleitoral pros grandes. Pra nós nunca teve. É o maior sofrimento do mundo. Só que eu falei mesmo pro Laerte, escrivão do cartório: ‘olha, esse ano, a partir de primeiro de janeiro, eu vou querer a papelada toda organizada e eu não estou falando por mim, não. Eu estou falando pela comunidade’. Aí, quando o presidente do PSB ‘teve aqui, praticamente nas vésperas da eleição de 2002, eu fiz pra ele essa colocação. ‘A única coisa que eu peço é que nos ajude a moralizar o colégio eleitoral de Retiro’. Aí, já está tudo pronto com o Laerte. É só começar atender agora em janeiro (2003) que nós vamos lá. Na próxima eleição nós vamos ter urna aqui. Vamos votar aqui (líder 1).

Além de procurar facilitar a vida dos eleitores de Retiro, ao que relata a candidata, com uma urna no local estaria procurando interferir na espécie de moeda de troca que tem se tornado o voto dos eleitores de Retiro com afortunados *políticos de fora* na *época da política*. Na acepção da mesma, ficaria mais fácil *desmascarar os políticos de fora* que tentam induzir os eleitores a votarem neles em troca de favores e da doação intencionada de material de construção e outros objetos. *É uma forma de democratizar o interesse popular da própria comunidade. (...) Eu acho que isso está dentro desse nosso desenvolvimento (líder 1)*. Entretanto, além de não ter funcionado uma seção com uma urna eleitoral em Retiro, os ditos *políticos de fora afortunados* continuaram negociando com moradores de Retiro o pagamento de determinadas quantias em dinheiro em troca de votos e o trabalho de boca de urna deles no dia das eleições.

As herdeiras E e L afirmam que ali é uma das comunidades que tem maior número de eleitores do município e que o fato de não haver uma urna da Justiça Eleitoral em Retiro só pode ser explicado pelo preconceito que se alimenta na região de que os moradores não teriam capacidade para reivindicar essa comodidade e nem para administrá-la. Elas chegam a essa conclusão apresentando informações de que em comunidades bem menores têm urna eleitoral. O

líder 4 argumenta que essas comunidades menores conseguiram essa comodidade porque tiveram representantes políticos eleitos que solicitaram em nome delas.

Diversos moradores entendem que a via para que suas reivindicações sejam apresentadas e defendidas nas instâncias do poder público seja eleger um representante político para o Legislativo Municipal.

Dentro da nossa comunidade, se a gente tivesse um vereador, do povo nosso mesmo, vereador nosso eleito por nós, poderia ir através dele reivindicar alguns direitos pra nós e ir até o governador e pedir por nós, mas nós não temos. Enquanto isso, pra chegar lá no governo, eu acho que ficamos de mãos atadas e não conseguimos. Então é difícil nós chegar até lá. (...) Pra começar a reivindicar, tinha que ter um intermediário trabalhando dentro da comunidade a serviço disso, vendo o que a gente precisa o que mais a gente está precisando pra chegar até ele, levar os projetos, pedir, reivindicar. O difícil está aí. Eu acho que deveria ter um elo ligando nós até o governo, até o prefeito, até o Governo Federal, pra chegar até lá por nós (herdeira W).

Uma das herdeiras afirma que no grupo e com os amigos de *Os Benvindos* no município existem votos suficientes para eleger um vereador. Entretanto, segundo ela, o rastro de descrédito que os *políticos* vão deixando junto aos moradores tem levado seus membros a não acreditarem nem em seus parentes que têm se candidatado. Os membros da comunidade, conforme observa a mesma herdeira, ao verem um dos seus líderes candidato a vereador o imaginam como os demais *políticos* e interpretam que ele está em busca de um bom salário para se afastar de Retiro e jamais se preocupar com seus parentes. *Aí, fica e acaba não elegendo a pessoa que, às vezes, até poderia ajudar a gente* (herdeira R). Neste caso, em vez de elegê-lo e transformá-lo em um político carreirista e interesseiro, ao que interpretam, preferem vê-lo como político das causas comunitários dos herdeiros do Benvindo.

Nos preparativos para as campanhas eleitorais de 2004, os líderes 1 e 4 lançaram suas candidaturas políticas à Câmara Municipal. Ambas as candidaturas inicialmente foram construídas com a assessoria do militante MA. Entretanto, os votos do eleitorado interno e mais alguns votos que obteriam fora de Retiro seriam suficientes para eleger apenas um deles. Em meados da campanha eleitoral houve desentendimento entre MA e a líder 1, continuando ele na assessoria apenas do líder 4. MA, que tem formação na área das ciências exatas e que acompanhou o líder 4 em todo o município de Santa Leopoldina, na reta final da campanha eleitoral apresentava um cálculo estimado de que o líder 4 seria eleito com, no mínimo, 470 votos. Esse cálculo não pôde prever o comportamento do eleitor e sua estimativa errou por 369

votos, pois o líder 4, candidato pelo PP, obteve 91 votos. A líder 1, candidata pelo PSB, que também esperava ser eleita, obteve 51 votos. Dos candidatos que foram eleitos, os que obtiveram menos votos entraram para a Câmara dos Vereadores com 290 votos.

8.8 – NOTA DE FINALIZAÇÃO DO CAPÍTULO

No cenário das lutas pelo direito à titulação definitiva da terra e às políticas governamentais que decorrem desse direito, vários atores sociais e políticos estabelecem relações. Nesta cena se encontram tanto atores internos (sujeitos do pleito) quanto externos, entre estes, instituições governamentais as quais foram atribuídas pelo Decreto 4887 as competências pela aplicação do direito e das políticas. Entre os diversos atores externos encontram-se os próprios antropólogos inseridos no cenário político e autores na elaboração de laudos periciais.

A partir do caso de Retiro e de outros estudos sobre agrupamentos negros rurais, verifica-se que os processos de luta pelo direito à terra e pelo reconhecimento étnico podem ser analisados como se as ações apresentassem uma seqüência narrativa.¹⁵⁹ O próprio dispositivo constitucional e o decreto de sua regularização, para serem aplicados, requerem que as comunidades negras rurais, antes de tudo, identifiquem-se como “remanescentes das comunidades dos quilombos” e reivindicuem um certificado de reconhecimento junto à FCP e o direito à titulação definitiva junto ao INCRA. Esta seqüência é composta por um quadro inicial, uma série de mudanças ou transformações orientadas no tempo e produzidas por causas, bem como um resultado final. As seqüências dessa narrativa podem ser apresentadas como seguem: no “quadro inicial” teríamos as comunidades negras rurais lutando pela terra e contra sua expropriação; contra conflitos marcados pelos interesses imobiliários e por grandes empreendimentos; contra a expulsão, o loteamento e a venda das terras e o conseqüente êxodo rural. “O quadro intermediário” é caracterizado pelas transformações provocadas pela tomada de conhecimento do direito à terra, por parte dos integrantes das comunidades, quando fazem parcerias com atores externos engajados nesta luta política que podem se tornar seus aliados (organizações de movimento

¹⁵⁹ “Uma narração é uma descrição de ações que requer para cada ação descrita um agente, uma intenção do agente, um estado ou mundo possível, uma mudança, com a sua causa e o propósito que a determina; a isto poderíamos acrescentar estados mentais, emoções, circunstâncias; mas a descrição é relevante se as ações descritas são difíceis e somente se o agente não tem uma escolha óbvia sobre o curso de ações a empreender a fim de mudar o estado que não corresponde aos próprios desejos; os eventos que se seguem a esta decisão devem ser inesperados e alguns deles devem parecer inusuais ou estranhos” (ECO, 1986: 90).

negro, trabalhadores rurais, entidades confessionais, etc) e estabelecem contatos com organizações governamentais (INCRA, FCP, SEPPIR e institutos estaduais de terra) para reivindicar o reconhecimento e a titulação definitiva da terra conforme o artigo 68 e o decreto de sua regulamentação. No mesmo quadro, podem ser colocadas, também, entidades como a CONAQ que, em conjunto com as lideranças das comunidades, têm exercido pressão política para que a FCP e o INCRA agilizem os processos de identificação, reconhecimento, demarcação e titulação das terras. Se as seqüências de tal narrativa se concretizassem em favor dos sujeitos sociais do pleito, o resultado no “quadro final” seria o reconhecimento desses sujeitos como comunidades “remanescentes” dos quilombos, devendo o Estado, através do INCRA, emitir a titulação definitiva das terras em favor de suas associações e, por fim, por meio da SEPPIR destinar as políticas públicas específicas a essas comunidades.

Nas lutas das comunidades dos quilombos pelo direito à terra, o próprio artigo 68 (regularizado pelo decreto 4887) pode ser analisado como um adjuvante.¹⁶⁰ O artigo supracitado determina que o Estado deve reconhecer o direito à terra das comunidades dos quilombos e emitir-lhes a titulação definitiva. Se o Estado (principal oponente) cumpre o seu papel, a partir da interpretação das tradições locais e demandas das comunidades, pode se tornar um adjuvante; caso contrário, continua sendo o oponente do qual as comunidades reivindicam o direito de titulação de suas terras e outros direitos que o Estado deveria atender a todo cidadão brasileiro. Quando as organizações do Estado como INCRA, FCP e SEPPIR viabilizam o trabalho de identificação, reconhecimento, titulação e financiam projetos de investimento e de sustentabilidade nessas comunidades e cumprem os papéis políticos atribuídos pelo decreto acima, executando o que determina a legislação em vigor, podem ser consideradas adjuvantes; quando se omitem diante dos pleitos de reconhecimento, portanto, não cumprindo os seus deveres, se tornam oponentes.

Após a promulgação do decreto 4887, ficou estabelecido que, em alguns casos, para que os processos administrativos relacionados aos direitos dos quilombos sejam concluídos serão solicitadas pesquisas para a elaboração de laudos periciais antropológicos. Quando isto ocorre, o antropólogo entra no cenário político do direito à terra. O que seria um laudo?

¹⁶⁰ A noção de adjuvante, tomada de Eco (1986) e Greimas (1976), se refere aos atores e aos dispositivos que estão em relação e desempenham papéis nas estruturas actanciais. Esses atores assumem posições e oposições actanciais, como adjuvantes/opponentes. Em alguns casos, segundo Eco, “um papel actancial é desempenhado por mais atores”.

“O laudo é o resultado final de uma perícia. Na área de Antropologia, a perícia constitui-se em uma investigação sobre um indivíduo ou grupo enquanto culturalmente posicionado. O antropólogo é chamado a responder sobre um certo número de quesitos geralmente elaborados por um juiz ou instituição. Estes quesitos, pontos ou questões, poderão servir para esclarecer, dirimir dúvidas, orientar ou criar parâmetros que envolvam o que chamamos, de um modo geral, a dimensão cultural da vida social” (LEITE, 2004: 17).

No cenário da luta dos quilombos pelo direito à terra, os laudos periciais antropológicos podem ser adjuvantes em um momento e oponentes em outro. Quando os laudos confirmam as reivindicações das comunidades, eles são adjuvantes e instrumentos de luta política que podem contribuir para o reconhecimento dos direitos territoriais, mas se o pesquisador apresentar um resultado contrário à tradição coletiva local e aos direitos reivindicados por ter chegado a conclusões inesperadas ou para atender interesses de grandes empreendimentos para os quais colocou seu conhecimento a serviço, então o laudo passa a ser considerado um oponente em termos do direito à terra.

A entrada dos antropólogos - especificamente aqueles filiados ao grupo de trabalho da ABA sobre comunidades negras rurais e terras de quilombo - no cenário político dos direitos dessas comunidades tem relativizado as várias teorias e concepções sobre os quilombos. Os diálogos dos diversos atores (como organizações governamentais e de movimentos negros) com os antropólogos têm colocado à prova suas representações e certezas sobre os quilombos. Nesta tentativa de diálogo, quando da convocação pelo Governo e das reuniões do Grupo de Trabalho para a elaboração do decreto 4887, representantes da CONAQ e do Governo recusaram grande parte das contribuições dos antropólogos na formulação desse decreto.

Neste processo, a abordagem antropológica que trabalha a questão da identidade a partir da construção das diferenças culturais significativas para os atores sociais pesquisados pode desestabilizar verdades, certezas e pretensões de homogeneização em torno da noção de quilombo. Partindo desta abordagem, observo que o movimento que a CONAQ faz pode se aproximar daquele da homogeneização em torno da noção de quilombo feito pelas organizações governamentais, pois ela tenta traduzir as diferenças locais em uma igualdade em nível nacional. Por outro lado, a partir do caso de Retiro, observo que o movimento feito pela Associação dos Herdeiros tem sido transformar uma igualdade homogeneizadora em uma diferença que caracteriza as particularidades de *Os Benvindos*, embora essa diferença seja construída em relação com diversos atores externos, entre eles a CONAQ e as organizações do poder público.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O processo de construção social, cultural e política do território negro de Retiro envolve a participação ativa e compartilhada daqueles que ali nasceram e dos que a ele foram admitidos. Esse processo vem ocorrendo através de relações estabelecidas com atores externos, dentre eles o Estado, constituindo, assim, uma forma relacional de organização e identidade étnica delimitada por meio das fronteiras sociais. A organização das diferenças culturais e da identidade, no caso de Retiro, implica em relações de poder, onde ocorrem embates e lutas de forças políticas entre a autodefinição de *Os Benvidos* e as definições e classificações atribuídas por outros.

O território e a territorialidade negra resultam de construções que se passam pelas relações de alteridade. Essas relações envolvem situações de conflitos sociais, racismo e preconceitos de marca racial (definidos e analisados nos capítulos 2 e 8) enfrentados pelos de Retiro que teriam motivado as investidas expropriadoras de *fazendeiros* sobre suas terras. O racismo tem ocorrido, historicamente, devido ao fato de os *fazendeiros* (herdeiros de práticas e mentalidades escravocratas) considerarem que *negros descendentes de escravizados* não sejam tão merecedores e capazes de terem acesso ao direito à terra e administrarem seus próprios territórios. Apoiando-se nestas mentalidades racistas, os *fazendeiros* e outros atores sociais que comungam dessas mentalidades têm realizado e promovido investidas expropriadoras de terras não apenas em Retiro, mas, como se verifica na literatura, também em outras comunidades quilombolas, para impedi-las que consolidem seus direitos e sua permanência sobre a terra. Esse tipo de racismo tenta impedir o acesso ao direito das comunidades dos quilombos, inclusive na justiça, como se verifica na ADIN impetrada pelo PFL contra o Decreto 4887, como analisei no capítulo 7. Ao que parece, o acesso de *negros descendentes de escravizados* ao direito à terra ameaça o *status* social e as posições de poder de *fazendeiros* (*descendentes de senhores de escravos*) que monopolizam a propriedade de grandes extensões de terra como signos marcadores de posições que consideram de superioridade em relação aos *descendentes dos escravizados*. O preconceito racial se entrelaça ao de cunho social e etnocêntrico, que vem do fato de *fazendeiros* classificarem os de Retiro por meio de estigmas sociais (previamente concebidos) como “pobres”, “pessoas de mentalidade e costumes atrasados”, “cachaceiros” e “incapazes” de imprimirem uma atividade produtiva em suas terras que lhes coloque no mesmo patamar de “desenvolvimento” que os descendentes de senhores e de imigrantes europeus. Frente aos

preconceitos e aos estigmas atribuídos, os embates, a partir de Retiro, ocorrem motivados por fatores étnicos e políticos organizativos, em duas frentes relacionadas: contra as formas (práticas e classificatórias) de racismo e pelo direito ao título definitivo da terra. Essa dimensão do preconceito e do etnocentrismo, como se verifica também em Bandeira (1988: 322), tenta integrar os negros quilombolas ao sistema de relações de classe como indivíduos racialmente inferiorizados, procurando negar-lhes o direito de se constituírem como sujeitos políticos coletivos e se identificarem a partir de suas especificidades étnicas.

A autoridade e as instâncias decisórias e organizativas de *Os Benvindos* sobre o destino do território oscilam entre a legitimidade das tradições herdadas dos ancestrais e sua transformação e re-significação para a construção, em um contexto relacional, de novos parâmetros e princípios em torno desse território. Essas instâncias decisórias contam com a participação de uma hierarquia etária dos chefes dos núcleos familiares de *Os Benvindos*, que é consultada pelos diretores da Associação, principalmente quando as decisões podem colocar em risco a segurança e o destino do território. Assim, o projeto político da indivisibilidade e inalienabilidade da terra se fundamenta em tradições culturais significativas para o grupo. Nos processos organizativos em defesa do projeto político do território negro de Retiro, *Os Benvindos* potencializam e valorizam saberes e tradições culturais que, segundo dizem, herdaram de seus ancestrais, entre os (as) quais estão aqueles (as) referentes a: 1) princípios e valores em torno das uniões conjugais, da forma de apropriação, de uso e de transmissão da terra, onde, pelas relações de parentesco (descendência e aliança), o herdeiro adquire o direito de uso da terra, mas não o de disponibilizá-la à mercantilização; 2) produção da farinha, onde por meio das atividades nos *quitungos* ocorrem relações de trocas recíprocas de saberes, de trabalhos e de *agrados* entre os parentes, que cumprem um papel de suma importância no estabelecimento e na consolidação dos vínculos sociais entre *Os Benvindos*; 3) dança do congo enquanto um ritual por meio do qual se transmite saberes e se constrói outras dimensões simbólicas do território negro de Retiro.

A construção política do território negro de Retiro se apóia, ainda, sobre a metáfora da família, como uma das instâncias onde tem ocorrido o controle das áreas internas e que adiciona à territorialidade uma dimensão significativa em torno da genealogia. Desde a segunda metade do século XIX, na instância que os moradores definem como a *família* de *Os Benvindos* (desde o antigo Benvindo), tem ocorrido processos de socialização, de construção da solidariedade e da

identidade comunitária entre seus integrantes.¹⁶¹ Verifiquei que as famílias constituídas a partir de uniões conjugais internas fazem um uso cruzado do espaço, isto é, podem morar e cultivar em mais de um lugar ao mesmo tempo. Nesta prática de uso cruzado, ao que observei, encontra-se o significado da indivisibilidade da terra. O duplo entrecruzamento do território (uniões conjugais entre os descendentes dos filhos do Benvindo e a interseção do espaço por grupos domésticos que pertencem simultaneamente a mais de uma linha de descendência) descreve bem o projeto de indivisibilidade e de inalienabilidade da terra, pois as famílias assim constituídas controlam amplas parcelas da área, bem como a sua gestão.

As uniões conjugais, sobretudo as internas, através das quais se estabelecem os princípios reguladores da residência e do uso da terra, constituem uma rede de relações sociais inclusivas e são apropriadas pelos de Retiro como símbolos de diferenciação em relação aos “outros”. Assim, se tornam signos da resistência política na construção do território negro. O casamento com *parentes* e com os considerados *negros* (opção para quem busca fora seus iguais), segundo dizem, *é uma escolha afetiva*, mas, cabe observar, são afetividades que incorporam as disposições sociais, pois vivem essa realidade todos os dias, partilhando do mesmo espaço e dos mesmos sentimentos. As uniões conjugais entre membros do grupo se constituem em estratégias para evitar, como dizem, *uma guerra* provocada por aqueles (incorporados pelas alianças) que não comungam dos valores e princípios políticos da indivisibilidade e da inalienabilidade da terra. Assim, se por um lado, as alianças matrimoniais podem aproximar grupos sociais distintos e transformá-los em aliados políticos, por outro, ao incorporarem integrantes de grupos sociais que se norteiam por princípios ideológicos conflitantes com aqueles de *Os Benvindos*, essas alianças podem se transformar em ameaças aos princípios de coesão política interna. *A guerra*, neste caso, seria travada através de pressões sociais sobre aqueles indivíduos que pretendem nortear suas ações apenas por ideologias que contrariam os princípios e as regras de convivência e de apropriação e uso da terra.

Pelas relações de reciprocidade vivenciadas a partir dos valores de apropriação comunal da terra, os *herdeiros* que dela desejam se apropriar individualmente, rompem com o código herdado dos antepassados e podem desestabilizar os princípios da organização comunitária. A noção de herança da terra aqui construída permite-me afirmar que ela é parte dos “sistemas de

¹⁶¹ A respeito da solidariedade e da identidade comunitária construída a partir de famílias de escravizados e quilombolas, ver Casto (1994).

dávivas não-circulares” (GODBOUT, 1999: 59), sendo uma forma de entregar o que se recebeu, mesmo que a retribuição não seja feita à mesma pessoa. Nesta perspectiva, alguns bens e objetos não circulam para além do interior do próprio grupo, mas são mantidos para a posteridade e delimitação de suas identidades (GODELIER, 1998). Há, assim, uma relação de interdependência e pertencimento entre os membros do grupo e os bens materiais e simbólicos transmitidos de uma geração à outra, que é, entre muitos outros, terra e *sabedoria*, que têm um destino e um fim comunitário. Aos herdeiros são transmitidos direitos, deveres e responsabilidades sobre bens materiais e simbólicos como terra, casa, nome, liderança, autoridade, saberes, princípios e crenças. Ser herdeiro é pertencer a uma associação que concebe as obrigações de receber, manter e transmitir os bens de apropriação *comum* como os pilares básicos de sua existência social.

A transmissão da terra entre várias gerações, sem que tenham sido empregados os mecanismos formais de partilha, na perspectiva dos moradores de Retiro, pode ser interpretada como uma dívida recebida pelos herdeiros dos seus ancestrais, que foi socialmente reconfigurada por eles e transmitida indivisível às gerações futuras no interior do próprio grupo. Ao ser introduzido (pela filiação ou pelo casamento) na teia de socialização do grupo que vem se formando desde os ancestrais, o herdeiro aprende, incorpora e transforma a *sabedoria* transmitida pelos antepassados e pelos mais velhos em torno do uso da terra. Para completar o ciclo da reciprocidade, os herdeiros são cobrados por sua consciência moral e étnica a transmitir (retribuir) o que receberam às gerações descendentes. Receber a *terra em comum* como *herança* para dela *cuidar/cultivar* e sobre ela participar do processo de reorganização do território negro e da construção de um projeto político de transmissão (retribuição) da terra indivisível e inalienável às gerações futuras, tem sido, para os herdeiros do Benvindo, o resultado da *sabedoria* e da consciência étnica que vem sendo elaborada em interação com seus antepassados e com outros atores sociais com os quais têm estabelecido relações políticas.

Permanecer na terra é estabelecer laços afetivos com os ancestrais que a adquiriram e a deixaram como herança, bem como com o território negro iniciado por eles, do qual a terra e os herdeiros constituem dimensões inseparáveis. Por meio da terra, os herdeiros estabelecem conexões diretas e indiretas, em termos morais e políticos, com seus pais, tios, avós e demais parentes. Tais conexões selam contratos políticos informais de inalienabilidade da terra. Neste sentido, o território negro se constitui em uma unidade mesclada entre a *terra de herança* e os herdeiros do Benvindo organizados em associação. A lógica que neste território norteia a forma

de apropriação da terra tem levado seus membros a concebê-la como uma unidade territorial indivisível e inalienável. Essa lógica orienta, também, as modalidades de organização do social e do espacial, que co-existem por meio de relações de interdependência e reciprocidade, possibilitando, deste modo, a manutenção da comunidade. Nela, como nos inspira a pensar Almeida (2004), as modalidades de apropriação da terra e as relações simbólicas com ela não estão centradas nos interesses dos indivíduos que desejam o seu parcelamento para colocá-la nos circuitos das trocas comerciais, mas em fins comunitários, pois a sua imobilização enquanto objeto de troca mercantil favorece a família, a comunidade ou a uma etnia determinada. A terra não é vista exclusivamente sob a perspectiva de “uma moral de comerciante” (MAUSS, 1974a) ou sob a lente de “um sistema de valores e idéias individualistas” (DUMONT, 1985) que a torna submetida aos princípios de compra e venda, mas é considerada um bem da Associação dos herdeiros.

Nesta perspectiva, as comunidades dos quilombos têm expressado suas particularidades em níveis regional e nacional por meio da via comunitária de acesso à terra. Como escreve Almeida (2004), as associações comunitárias dos quilombos têm se transformado em obstáculos às tentativas de transações comerciais e de mercantilização das terras. A forma de propriedade adotada pelas e para as comunidades dos quilombos impede que imensos domínios venham a ser transacionados no mercado de terras e contraria vários interesses latifundiários, os “grileiros” e os especuladores imobiliários que lucram com a comercialização de terras.

“As terras das comunidades quilombolas cumprem sua função social precípua, quando o grupo étnico, manifesto pelo poder da organização comunitária, gerencia os recursos no sentido de sua reprodução física e cultural, recusando-se a dispô-los às transações comerciais” (ALMEIDA, 2004).

O território - enquanto espaço apropriado culturalmente e reconhecido coletivamente, e que inscreve limites de tudo aquilo que representa e expressa noções de pertencimento (LEITE, 1990) - tem um valor considerado “sagrado” e em interação com ele se estabelecem valores e concepções de organização social mais duradouras. Da mesma forma, por meio do território, especificamente através de fronteiras inscritas pelas simbologias da corrente das águas e das ervas e raízes que *Os Benvindos* empregam em seu sistema de cura e de crença, comunica-se com as divindades e com os ancestrais. Por esse motivo, embora os produtos da terra sejam

destinados, também, ao mercado externo, a terra torna-se um bem que se coloca acima das expectativas de mercado de compra e venda.

Os bens materiais e simbólicos (terra, nomes e saberes) deixados pelos ancestrais acionam a memória e a consciência dos integrantes do grupo, inspirando seus projetos em relação à indivisibilidade e à inalienabilidade da terra. Por isso, disponibilizar a terra às transações comerciais seria colocar em risco a integridade do território e da territorialidade negra e romperia um dos vínculos da memória com a ancestralidade. O território proporciona vínculos sociais e políticos dos de Retiro com o seu passado, criando entre eles o sentimento de pertencimento coletivo, que está mesclado pelas lembranças dos ancestrais que lhes transmitiram a terra. Nesta cadeia sucessória, os de Retiro sentem-se imbuídos pela consciência política a transmitirem o que receberam: terra, sabedoria e tradições (dimensões do território e da territorialidade).

A partir da realidade de Retiro, digo que tudo o que é transmitido e aprendido inseparável da terra - hábitos, costumes, crenças, tradições, saberes e projetos – pode ser definido como as dimensões da territorialidade. Assim, o território negro se constitui como uma dimensão política da identidade étnica que inclui a terra (base física e geográfica) e a territorialidade enquanto expressão da experiência coletiva composta de valores, princípios e idéias compartilhadas pelos membros do grupo, portanto, simbólica. Deste modo, há uma relação dialética de interdependência entre essas dimensões, mesclando-as, pois ao mesmo tempo em que o território negro - forma específica de organização social e política - produz um sistema simbólico e ideológico a partir de diversas linguagens que constituem dimensões da territorialidade, esta, enquanto um sistema político-ideológico e “um patrimônio” “histórico-cultural” (LEITE, 1990 e 2004) produz um tipo específico de território, que é o território negro. A territorialidade negra, vista como a dimensão constituída pelas manifestações da cultura afro-brasileira, se inclui nos direitos étnicos e culturais assegurados nos artigos 215 e 216 da CF/88. Digo, também, que, sendo o território negro uma forma específica de organização e expressão da identidade política do grupo, seus integrantes constroem uma linha imaginária de auto-configuração, onde refletem sobre a própria cultura e a cultura dos “outros”. Trata-se de conceber a cultura negra enquanto produzida na e pela alteridade. O território negro é a organização política de diferenças culturais e ideológicas (princípios, valores e idéias) estabelecidas em um contexto de relações de alteridade. Na dimensão da territorialidade, cabe pensar, ainda, a memória da ocupação de um lugar que, ao mesmo tempo, projeta-se em um espaço, isto é, em um território.

Neste processo se inclui o projeto político do território negro de Retiro de obtenção do título definitivo de suas terras, segundo as prescrições dos direitos constitucionais das comunidades dos quilombos, como terras apropriadas de forma comunal, indivisível e inalienável. Por isso, a política se refere às formas de organização autônomas do território negro, mas essa política está em relação com aquela institucionalizada e formal dos partidos e do Estado, onde se relacionam, também, “os dramas da resistência” de outros territórios negros e sugerem a “interpenetração entre a política cotidiana vivida” por seus integrantes “e a política institucionalizada, entre a reafirmação da autonomia e o investimento em vínculos supragrupais e transociais” (SOARES, 1981: 227). Deste modo, o projeto político remete para um conjunto de valores, princípios e idéias em relação ao futuro. Entretanto, as bases de sustentação desse projeto se encontram nas experiências organizativas do presente e nas tradições que são re-apropriadas pela memória social e re-significadas pelos membros do território negro, tendo como alvo novos embates na busca por direitos e conquistas. O projeto político é construído sobre um “saber histórico das lutas” e as “memórias locais dos combates” (FOUCAULT, 1979: 170-171) e dos conflitos. O projeto político da apropriação comunal, indivisível e inalienável da terra se fundamenta naquilo que, na situação social pesquisada, é denominado como tradições em torno das formas de apropriação e de uso da terra, sendo ele ditado, para tomar parte da análise de Almeida (2004), por fatores étnicos, práticas de autonomia produtiva e mobilizações políticas para afirmação de direitos básicos.

O projeto e a luta política do território negro de Retiro pela titulação definitiva da terra, segundo o preceito constitucional do direito das comunidades dos quilombos, é, ao mesmo tempo, produto e produtor de diversos agrupamentos negros do meio rural. Deste modo, o conceito jurídico de quilombo é o resultado de mobilizações e de tensões entre forças políticas e, a partir de tal conceito, os agrupamentos negros interpretam o seu mundo social e re-interpretam o próprio conceito. Deste modo, sujeitos coletivos identificados como “comunidades negras rurais” e como “quilombos” construíram alianças e mobilizações políticas com organizações de movimentos negros do meio urbano, primeiro para reivindicarem a introdução do seu direito à terra na CF/88 e depois, após o reconhecimento constitucional do direito, para reivindicar esse direito étnico constitucional como “remanescentes das comunidades dos quilombos”. Assim, a diversidade étnica e cultural constituidora da nacionalidade é reconhecida pela CF que, por sua vez, prescreve ao Estado brasileiro o dever de estabelecer políticas de reconhecimento das

diferenças étnicas e culturais, bem como atribui a ele o dever de garantir o direito à terra das comunidades dos quilombos. As manifestações culturais das comunidades dos quilombos e de outros segmentos étnicos brasileiros foram “admitidas” pela CF/88 “como participantes do processo civilizatório nacional” (Art. 215).

Ao interpretar os sujeitos do direito previsto pelo artigo 68 a partir de Retiro, levei em consideração a autodefinição dos atores sociais estudados e as relações a partir das quais constroem diferenças culturais que se manifestam, muitas vezes, pela apropriação comunal da terra. Este processo de autodefinição, como demonstrei ao longo do trabalho, não se constrói de modo isolado e espontâneo, mas acontece no diálogo com o campo das relações políticas. Considerei, também, e procurei valorizar, os processos de escolhas da comunidade em relação às formas de gestão do seu território. Com base no caso de Retiro, pode-se dizer que o sujeito desse direito é a coletividade (as comunidades remanescentes dos quilombos) e não os indivíduos (remanescentes das comunidades dos quilombos).¹⁶² O direito constitucional não foi conquistado pelos indivíduos, assim como não é reivindicado como tal, mas como comunidades dos quilombos. Não se deve, também, analisar essas comunidades a partir de uma concepção de coletivismo absoluto e generalizado, pois em diversos agrupamentos negros do meio rural, o que existem são terras apropriadas de forma comunal onde jamais houve o fracionamento formal em lotes individuais; mas, internamente, embora haja mutirões de ajudas mútuas, os produtos das roças e lavouras são apropriados pelas unidades domésticas.

Pensar que nas comunidades dos quilombos pudesse reinar um coletivismo absoluto nas atividades produtivas seria menosprezar o contexto relacional, visto que elas estão em relação com visões de mundo e valores individualistas da propriedade de bens materiais na sociedade capitalista. Entretanto, verifico que o projeto político de atualização dos significados da apropriação comunal da terra é uma realidade que as lideranças das comunidades dos quilombos têm se articulado e se mobilizado na esfera política regional e nacional para tentar garantir na legislação. Na perspectiva desse projeto, a propriedade definitiva das terras dessas comunidades ainda é um projeto a ser executado por meio da emissão de títulos de propriedade das terras em nome de associações formalmente constituídas por seus integrantes.

No campo político e jurídico (projetos de lei, portarias, decretos, instruções normativas ou

¹⁶² A respeito do sujeito coletivo do direito ver Bandeira (1991), Silva (1997a e 1997b), Leite (1999, 2000 e 2002), Arruti (2002) e Neto (2004).

medidas provisórias) das instituições governamentais para atribuir ou para obter a competência para executarem o que determina o artigo 68, observa-se que, subjacente a essa competição, tem estado um embate de forças políticas e econômicas. Dependendo da ideologia e do projeto do segmento político que tem comandado o país a partir de 1988, obteve a competência e o poder para efetivar ou não o que determina o referido artigo, a instituição governamental que se adequasse às manobras do Governo para desempenhar ou não a competência em torno dos direitos das comunidades dos quilombos. Com a mudança do Governo em 2003, mudou também a sua instituição a receber a competência para conduzir os processos relativos à titulação das terras das comunidades dos quilombos. Uma série de discursos em torno da eficiência, da competência técnica e dos recursos orçamentários para efetivar na prática o que se encontra no plano da formalidade jurídica em relação à terra dos quilombos entraram em debate, quando da atribuição da competência ao INCRA por meio do Decreto 4887/2003. Entretanto, as mudanças formais ali estabelecidas, já em meados de 2005, ainda não proporcionaram avanços significativos na execução de medidas administrativas para que as comunidades dos quilombos atinjam, em menor espaço de tempo, “o direito imaginado” e “a terra prometida” a partir da CF/88. Assim, o imaginado/reivindicado e o prometido/formalizado acerca do direito à terra das comunidades dos quilombos só serão tão reais quanto às realidades e tradições de lutas dessas comunidades, se o reconhecimento às suas particularidades sócio-culturais e o respeito aos seus direitos formalizados se tornarem tão reais quanto foram imaginados pelas comunidades. Deste modo, se o direito formal relativo às comunidades dos quilombos não encontrasse correspondência no real, ou se do real não fosse emanado, em vão seria elaborado.

Como observa Almeida (2004), uma série de ações de “política social” tem sido encaminhada no Governo Lula para prover serviços básicos (cestas de alimentos, energia elétrica, saneamento básico e ambiental e habitação) às comunidades dos quilombos. Esses serviços básicos vêm passando as “bordas da política étnica” e deixando para depois a política do reconhecimento e do direito étnico referente à titulação definitiva das terras dessas comunidades. O autor observa ainda, que no âmbito das políticas sociais destinadas às comunidades dos quilombos classificadas, de forma mais abrangente, como populações “pobres”, “carentes”, “excluídas”, “de baixa renda”, “vulneráveis” e “desassistidas”, essas comunidades correm o risco de serem submetidas aos mecanismos gerais destas políticas que privilegiam a política individual em detrimento do grupo ou da etnia. Almeida analisa, ainda, que classificar os quilombolas como

“pobres” implica em privá-los do direito de controlar sua própria identidade coletiva, pois ser “pobre” numa sociedade autoritária e de fundamentos escravistas implica em ser privado do controle sobre sua representação e sua identidade coletiva. Os critérios étnicos e de identidade que alicerçam as solidariedades nas comunidades dos quilombos e que estruturam suas ações objetivadas em movimentos sociais vêm sendo sutilmente deslocados pelas políticas sociais do Governo e os quilombolas vêm sendo deslocados para “populações trabalhadoras”. A crítica do mesmo autor incide também sobre as políticas governamentais que visam atender apenas as chamadas “necessidades básicas” nas comunidades dos quilombos, observando que essas comunidades não constituem o “reinado da necessidade” ou um conjunto de “miseráveis”, mas sim sujeitos dominando esta necessidade e instituindo um “reinado de autonomia e liberdade” (cf. ALMEIDA, 2004).

Da mesma forma que as políticas do governo têm preterido os critérios étnicos e coletivos da identidade das comunidades dos quilombos, não basta uma política do reconhecimento das diferenças étnicas e culturais, que visa transformar o quilombola em alguém mais ou menos parecido com o capitalista liberal ou que submeta seus projetos de autonomia aos interesses dessa forma de capitalismo. Mais do que uma política do reconhecimento, cabe o “respeito” pelas diferenças. Reconhecer e respeitar as comunidades dos quilombos como elas são, com suas concepções específicas do direito a propriedade da terra e suas práticas autônomas de produção econômica e, conseqüentemente, a eficácia dessas concepções e práticas para as suas existências, tem sido a mais difícil diferença a ser admitida e respeitada pela ideologia de homogeneização do Estado, sobretudo para aqueles operadores do direito e ideólogos da política que não admitem outras concepções de propriedade e práticas produtivas senão aquelas individualistas do pensamento liberal. Portanto, no plano da formalidade pode haver o reconhecimento da diversidade dos direitos, mas nem sempre respeitado enquanto direito de fato.

REFERÊNCIAS

- ABA (Associação Brasileira de Antropologia). Documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais. In: Boletim Informativo NUER, Vol. 1, n. 1, 1997 [1994].
- ACEVEDO, Rosa & CASTRO, Edna. Negros do Trombetas: Guardiões de matas e rios. Belém: UFPA/NAEA, 1993.
- ACEVEDO, Rosa Elizabeth. Nascidos no Curiaú. Relatório de identificação apresentado à Fundação Cultural Palmares. UFP, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos. Belém, dezembro de 1997.
- AGUIAR, Maciel de. Os Últimos Zumbis: A saga dos negros do vale do Cricaré durante a escravidão. Porto Seguro – BA: Brasil-Cultura, 2001.
- _____. O Jongo de São Benedito. Série: História dos Vencidos, nº 26. Editora Brasil-Cultura - Centro Cultural Porto de São Mateus, ES, 1995.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. Nas bordas da política étnica: os quilombos e as políticas sociais. In: Boletim Informativo do NUER. Vol. 2, nº 2. Florianópolis (SC), 2004.
- _____. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org). Quilombos: Identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: FGV / ABA, 2002.
- _____. Os quilombos e as novas etnias. In: Revista Palmares nº 5. Brasília – DF: Fundação Cultural Palmares – MinC, 2000.
- _____. Quilombos: tema e problema In: Projeto Vida de Negro. Jamary dos Pretos: terra de mocambeiros. São Luís, SMDDH/CCN-PVN, 1998.
- _____. Quilombos: repertório bibliográfico de uma questão redefinida (1995-1996). In: ANDRADE, Tânia (Org.) Quilombos em São Paulo: tradições, direitos e lutas. São Paulo, ITESP, 1997.
- _____. Quilombos: sematologia face a novas identidades. In PVN (org.) Frechal: terra de preto - quilombo reconhecido como reserva extrativista. São Luís - MA. SMDDH-CCN, 1996.
- _____. Carajás: a guerra dos mapas. Belém: Seminário Consulta, 1995.
- _____. Terras de Preto, Terras de Santo, Terras de Índio - Uso Comum e Conflito. In. CASTRO, Edna M. R. de & HÉBETTE, J. Na Trilha dos Grandes Projetos: Modernização e Conflito na Amazônia. Cadernos do NEA nº 10. UFPA: Belém, 1989.
- AMORIM, Cleyde Rodrigues. Kalunga: a construção da diferença. São Paulo: USP/FFCL, Tese de doutorado em Antropologia, 2002.
- ANDERSON, Benedict. Nação e Consciência Nacional. Ática: São Paulo, 1989.
- ANDRADE, Lúcia & TRECCANI, Girolamo. Terras de quilombo. Mimeo, 1999.
- ANDRADE, Mário de. Danças dramáticas do Brasil, 2º tomo. São Paulo: Martins Fontes, 1959.
- _____. Os Congos. In: Antologia do folclore brasileiro. São Paulo: Martins Fontes, 1965.
- ANJOS, José Carlos G. dos & SILVA, Sérgio Batista. São Miguel e Rincão dos Martimianos: Ancestralidade negra e direitos territoriais. Porto Alegre: UFRGS, 2004.
- ANJOS, José Carlos G. dos et alii. Evidências históricas da territorialização. In: ANJOS, José Carlos G. dos & SILVA, Sérgio Batista. São Miguel e Rincão dos Martimianos: Ancestralidade negra e direitos territoriais. Porto Alegre: UFRGS, 2004.
- APPIAH, Kwame Anthony. Na casa de meu pai: A África na filosofia da cultura. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

- ARRUTI, José Maurício P. Andion. “Etnias Federais”: o processo de identificação de “remanescentes” indígenas e quilombolas no Baixo São Francisco. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional – PPGAS, 2002 (Tese de doutorado).
- _____. Por uma história à contraluz: as sombras historiográficas, as paisagens etnográficas e o mocambo. Brasília: Palmares em Revista, 1996.
- _____. A “emergência dos remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. Rio de Janeiro, Mana N° 3 (2), 1996.
- AUGÉ, Marc. Os domínios do parentesco: filiação, aliança matrimonial, residência. Lisboa: Perspectiva do Homem / Edições 70, 1975.
- ASSUNÇÃO, Luiz de Carvalho. Os negros do Riacho: estratégias de sobrevivência e identidade social. Dissertação de Mestrado. Natal: UFRN, 1994 [1988].
- BAIOCCHI, Mari de Nasaré. Negros de Cedro: um estudo antropológico de um bairro rural de Goiás. São Paulo: Ática, 1983.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. Terras Negras: invisibilidade expropriadora. Textos e Debates 2. Florianópolis: NUER-UFSC, 1991.
- _____. Território negro em espaço branco: estudo antropológico de Vila Bela. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- BANTON, Michael. A idéia de raça. Perspectiva do Homem. Portugal : Edições 70, 1979.
- BARCELLOS, Daisy et alii. Comunidade negra de Morro Alto: Historicidade, identidade e territorialidade. Porto Alegre: UFRGS, 2004.
- BARROS, Cleusa M. Matos de. São Benedito, o santo negro. Vida de São Benedito narrada para o homem de hoje. 5ª ed. São Paulo : Paulus, 1982.
- BARTH, Fredrik. O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.
- _____. Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade. In: VERMEULEN, Hans & GOVERS, Cora (Orgs). Antropologia da etnicidade: para além de ethnic groups and boundaries. Lisboa: Fim de Século, 2003 [1994].
- _____. Problems in conceptualizing cultural pluralism, with illustrations from Somar, Oman. In: Maybury-Lewis, David. The Prospects for Plural Societies. The American Ethnological Society. Washington, 1984.
- _____. Introdução. In: Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales. México : Fondo de cultura económica, 1976 [1969].
- BAUMAN, Zygmunt. Comunidade: a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- BRASILEIRO, Sheila dos Santos & OLIVEIRA JÚNIOR, Adolfo Neves de. Lauda antropológico sobre as comunidades negras de Maria Rosa e de Pilões, Vale do Rio Ribeira do Iguape – SP. Impresso em Salvador/Brasília, agosto de 1997.
- BERREMAN, Gerald D. Etnografia e controle de impressões em uma aldeia do Himalaia. In: GUIMARÃES, Alba Zaluar (org). Desvendando máscaras sociais. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.
- BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004 [1989].
- _____. A economia das trocas simbólicas. Col. Estudos. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Peões, pretos e congos: trabalho e identidade étnica em Goiás. Brasília : Editora da Universidade de Brasília, 1977.
- CAILLÉ, Alain. Nem holismo nem individualismo metodológicos. Marcel Mauss e o paradigma da dádiva. Revista Brasileira de Ciências Sociais. Vol. 13, n. 38. São Paulo, 1998.

- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. A política dos outros: o cotidiano dos moradores da periferia e o que pensam do poder e dos poderosos. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- CANEVACCI, Maximo. Sincretismos: uma exploração das hibridações culturais. São Paulo: Studio Nobel, 1996.
- CÂNDIDO, Antônio. Os Parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. São Paulo: Livraria Duas Cidades. 6. Ed. [1964].
- CANTANHEDE FILHO, Aniceto. “AQUI NÓS SOMOS PRETOS”: um estudo de etnografias sobre negros rurais no Brasil. Dissertação de mestrado em antropologia. Brasília: UnB, 1996.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Identidade, Etnia e Estrutura Social. São Paulo: Pioneira, 1976.
- _____. O trabalho do antropólogo. Brasília: Paralelo – São Paulo: UNESP, 1998.
- CARNEIRO, Edison. O Quilombo dos Palmares. São Paulo: Nacional, 1988 [1947].
- CARVALHO, José Jorge de (Org.). O Quilombo do Rio das Rãs: histórias, tradições, lutas. Salvador: EDUFBA, 1995.
- CASTRO, Hebe Maria Mattos de. Das cores do silêncio: o significado da liberdade no sudeste escravista – Brasil século XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.
- CLÁUDIO, Afonso. Insurreição do Queimado: episódio da história da província do Espírito Santo. Vitória: Editora da Fundação Ceciliano Abel de Almeida, 1979.
- COHEN, Abner. Custom and Politics in Urban Africa. A Study of Hausa Migrants in Yoruba Towns. University of California Press. Berkeley and Los Angeles, 1969.
- COHEN, Anthony P. Fronteiras da consciência, consciência das fronteiras. In: VERMEULEN, Hans & GOVERS, Cora (Orgs). Antropologia da etnicidade: para além de ethnic groups and boundaries. Lisboa: Fim de Século, 2003 [1994].
- COHEN, Yolande. História oral: uma metodologia, um modo de pensar, um modo de transformar as ciências sociais? In: Ciências sociais hoje, 1995.
- COSTA, João Batista de Almeida. Do tempo da fartura dos crioulos ao tempo de penúria dos morenos: a identidade através de um rito em Brejo dos Crioulos (MG). Dissertação de mestrado em antropologia. Brasília: UnB, 1999.
- CUCHE, Denys. A noção de cultura nas ciências sociais. São Paulo: EDUSC, 2002.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Antropologia do Brasil - Mito, História e Etnicidade. São Paulo: EDUSP/Brasiliense, 1986.
- DA MATTA, Roberto. Introdução. In: LEACH, Edmund Ronald. Antropologia. Coleção Grandes Cientistas Sociais, nº 38. Organizador: Roberto Da Matta. São Paulo: Ática, 1983.
- DEBERT, Guita. “Problemas relativos a utilização da história de vida e história oral”. In: CARDOSO, Ruth. A aventura antropológica. Paz e Terra : Rio de Janeiro, 1986.
- DUMONT, Louis. O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- _____. Introducción a Dos Teorías de la Antropología Social. Barcelona,
- DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália. Paulinas : São Paulo, 1989.
- ECO, Umberto. Lector in fabula: a cooperação interpretativa nos textos narrativos. São Paulo: Perspectiva, 1986.
- ELIAS, Norbert & SCOTSON, John L. Os estabelecidos e os Outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- EPSTEIN, L. A. Ethos and Identity - Three studies in ethnicity. London/Chicago, 1978.
- FELDMAN-BIANCO, Bela. Identidades. In: FELDMAN-BIANCO, Bela & CAPINHA, Graça (Orgs). Identidades: Estudos de cultura e poder. São Paulo: Hucitec, 2000.

- FÉLIX, João Batista de Jesus. Pequeno histórico do movimento negro contemporâneo. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz e Reis, Letícia Souza (org.). Negras imagens: ensaios sobre cultura e escravidão no Brasil. São Paulo: Edusp, 1996.
- FERNANDES, Florestan. O negro no mundo dos brancos. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972.
- FERREIRA, Simone Raquel Batista. Da fartura à escassez: a agroindústria de celulose e o fim dos territórios comunais no Extremo Norte do Espírito Santo. Dissertação de Mestrado em Geografia Humana – USP, 2002.
- FREIRE, Paulo. Ação Cultural para a Liberdade. Paz e Terra: São Paulo, 1986.
- FREITAS, Décio. Palmares: a guerra dos escravos. Rio de Janeiro: Graal, 1990 [1978].
- FOUCAULT, Michel. A Arqueologia do saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- _____. A ordem do discurso. São Paulo: Edições Loyola, 1996 [1970].
- _____. Deux essais sur le sujet et le pouvoir. In: Dreyfus, Hubert & Rabinow, Paul. Michel Foucault - Un parcours philosophique. Paris: Gallimard, 1984.
- _____. Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- _____. História da loucura. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- GALATY, John G. Ser “Masai”; ser “povo do gado”: shifters étnicos na África Oriental. In: American Ethnologist, 9 (1): 1-20, 1982. (Trad.: Vera Maria Guilherme).
- GEERTZ, Clifford. A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro : Guanabara, 1989.
- _____. Negara - O Estado teatro no século XIX. Lisboa : DIFEL / Rio de Janeiro : Bertrand do Brasil, 1991.
- _____. Nova luz sobre a antropologia. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- _____. The Integrative Revolution: primordial sentiments and civil politics in the New States. In: GEERTZ, C. Old Societies and New States. Glencoe, IL: The Free Press, 1963.
- GLAZER, Nathan. Etnia: um fenômeno mundial. In: Diálogo, Vol. VIII, 1975.
- GLUCKMAN, Max. Rituais de rebelião no sudeste da África. Trad. de Ítalo Moriconi Junior. Brasília : Ed. Universidade de Brasília, 1974.
- GODBOUT, Jacques T. (em colaboração com CAILLÉ, Alain). O Espírito da Dádiva. Rio de Janeiro: FGV, 1999.
- GODELIER, Maurice. El enigma del don. PAIDÓS: Barcelona, 1998.
- GODOI, Emília Pietrafesa de. O trabalho da Memória: Cotidiano e história no sertão do Piauí. Campinas – SP: Editora da UNICAMP, 1999.
- GORDON, Edmund T. Disparate Diasporas: Identity and Politics in an African Nicaraguan Community. University of Texas Press, Austin institute of Latin American Studies, 1998.
- GREIMAS, A. J. Semântica estrutural. São Paulo: Cultrix, 1976.
- GUIMARÃES, Carlos Magno et alii. Diagnóstico Histórico-Social sobre a Comunidade de Porto dos Corí - Município de Leme do Prado, Belo Horizonte – MG, 1997.
- GUSMÃO, Neusa M. M. de. Terras de Preto, Terras de Mulheres: terra, mulher e raça num bairro rural negro. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 1995a.
- _____. Caminhos Transversos: território e cidadania negra. In: O’DWYER, Eliane C. (Org.) Terra de Quilombos. Rio de Janeiro: ABA, 1995b.
- _____. A questão política da chamadas “terras de preto”. Textos e Debates 2. Florianópolis: NUER-UFSC, 1991.
- HABERMAS, Jürgen. Lutas pelo reconhecimento no Estado democrático constitucional. In: TAYLOR, Charles e outros. Multiculturalismo. Instituto Piaget: Lisboa, 1994.

- HALL, Stuart. Da Diáspora: Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG: Representações da UNESCO no Brasil, 2003.
- _____. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- HALBWACHS, Maurice. A Memória Coletiva. São Paulo: Vértice, 1990.
- HARTUNG, Miriam Furtado. O sangue e o espírito dos antepassados: escravidão, herança e expropriação no grupo negro Invernada Paiol de Telha – PR. Florianópolis: NUER/UFSC, 2004.
- _____. A comunidade do Sutil: história e etnografia de um grupo negro na área rural do Paraná. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ / Museu Nacional/ PPGAS, 2000.
- _____. Parentesco, Casamento e Terra em um Grupo Rural de Negros em Santa Catarina. In: LEITE, Ilka Boaventura (Org.) Negros no Sul: invisibilidade e territorialidade. Ilha de Santa Catarina: Letras Contemporâneas, 1996.
- _____. Nascido na Fortuna – O Grupo do Fortunato – Identidade e relações interétnicas entre descendentes de africanos e europeus no Sul do Brasil. Dissertação de Mestrado em Antropologia. PPGAS / UFSC: Florianópolis, 1992.
- HOBBSAWN, Eric e RANGER, Terence (Orgs). Introdução. In: A Invenção das Tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- IZIKOWITZ, Karl G. Vecinos en Laos. In: BARTH, Fredrik. Los Grupos étnicos y Sus Fronteras. La organización social de las diferencias culturales. México: FCE, 1976 [1969].
- LANGER, Suzanne. Filosofia em nova chave. São Paulo: Perspectiva, 1989.
- LARA, Sílvia Humbold. Campos da violência – Escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- LARAIA, Roque de Barros. Ética e antropologia – algumas questões. In: LEITE, Ilka Boaventura. Ética e estética na antropologia. Florianópolis: PPGAS/UFSC/CNPq, 1998.
- LE GOFF, Jacques. Memória. In: Enciclopédia EINAUDI, Memória-História, Vol. 1. Portugal: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 11-50, 1997.
- _____. Passado/presente. In: Enciclopédia EINAUDI, Memória-História, Vol. 1. Portugal: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 293-310, 1997.
- LEACH, Edmund. Sistemas Políticos da Alta Birmânia. São Paulo: EDUSP, 1996 [1954].
- _____. Cultura e comunicação: a lógica pela qual os símbolos estão ligados – uma introdução ao uso da análise estruturalista em antropologia social. Zahar: Rio de Janeiro, 1978.
- LEITE, Ilka Boaventura. O Legado do Testamento: A comunidade de Casca em perícia. Porto Alegre: Editora da UFRGS; Florianópolis: NUER/UFSC, 2004.
- _____. Os Quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. In: Etnográfica, Vol. IV (2), pp. 333-354. Lisboa – Portugal, 2000.
- _____. Quilombos e quilombolas: cidadania ou folclorização? In: Horizontes Antropológicos, ano 5, n. 10. Porto Alegre: UFRGS/PPGAS, 1999.
- _____. Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade. Santa Catarina: Letras Contemporâneas, 1996.
- _____. Descendentes de africanos em Santa Catarina: invisibilidade histórica e segregação. Textos e Debates No. 1. Florianópolis: NUER/UFSC, 1991a.
- _____. Território Negro em área Rural e Urbana: algumas questões. Textos e Debates No. 2. Florianópolis: NUER/UFSC, 1991b.

- _____. Terra, território e territorialidade: três dimensões necessárias ao entendimento da cidadania do negro no Brasil. In: Seminário América, 500 anos de dominação. Museu de antropologia da UFSC, 1990.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. A família. In: O olhar distanciado. Lisboa, Portugal: Perspectiva do homem / Edições 70, 1983.
- _____. As Estruturas Elementares do Parentesco. Vozes: Petrópolis – RJ, 1976.
- _____. Introdução: A obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. Sociologia e antropologia. Vol. II. E.P.U/EDUSP: São Paulo, 1974.
- LÖFGREN, Orvar. The Nationalization of Culture. In: Ethnologia Europaea, XIX: 5-24, 1989.
- LOPES, Nei. Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana. São Paulo: SELO NEGRO, 2004.
- MACIEL, Cleber. Candomblé e Umbanda no Espírito Santo - Práticas Culturais Religiosas Afro-Capixabas. DEC/ UFES: Vitória - ES, 1992.
- _____. Negros no Espírito Santo. DEC, SPDC/ UFES: Vitória - ES, 1994.
- MAGGIE, Yvonne. “Aqueles a quem foi negada a cor do dia”: as categorias cor e raça na cultura brasileira. In: MAIO, Marcos Chor & SANTOS, Ricardo Ventura. Raça, ciência e sociedade. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB, 1996.
- MALHEIRO, Agostinho Marques Perdigão. A Escravidão no Brasil - Ensaio histórico-jurídico-social, tomo I. São Paulo, 1944.
- MALINOWSKI, Bronislaw. Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos Arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1976.
- MARQUES, João Felipe. O estilhaçar do espelho: Da raça enquanto princípio de compreensão social a uma compreensão sociológica do racismo. In: Revista Ethnologia. N°s 3-4, p. 39-57. Lisboa – Portugal, 1995.
- MARTINS, Pedro. Anjos de cara suja: etnografia da comunidade cafusa. Dissertação de Mestrado em Antropologia. PPGAS / UFSC: Florianópolis, 1991.
- MARTINS, Robson L. M. Em louvor a “Sant’Anna”: notas sobre um plano de revolta escrava em São Matheus, norte do Espírito Santo, Brasil, em 1884. In: Estudos Afro-asiáticos, N° 38. Rio de Janeiro, 2000.
- MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção de “eu”. In: Sociologia e antropologia. Vol. II. E.P.U/EDUSP: São Paulo, 1974.
- _____. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: Sociologia e antropologia. Vol. II. E.P.U/EDUSP: São Paulo, 1974.
- MAZÔCO, Eliomar Carlos. O Congo de Máscaras. Vitória (ES): UFES – Secretaria de Produção e Difusão Cultural, 1993.
- MOMBELLI, Raquel. Invernada dos negros: herança e expropriação da terra no Meio Oeste Catarinense. Relatório Histórico-Antropológico. Impresso. Florianópolis (SC), 2001.
- MONGIM, Andréa Bayerl. Prometer-cumprir: princípios morais da política – estudo de representações sobre política construídas por eleitores e políticos candidatos. Dissertação de mestrado. PPGACP / UFF: Niterói – RJ, 1998.
- MONTEIRO, Anita Maria de Queiroz. Castanho: etnografia de um bairro rural de negros. Recife: Fundação Joaquim Nabuco / Massangana, 1985.
- MOTA, Fábio Reis. Nem muito mar, nem muita terra. Nem tanto negro, nem tanto branco: uma discussão sobre o processo de construção da identidade da Comunidade Remanescente de Quilombo na Ilha de Marambaia – RJ. Dissertação de Mestrado. Niterói: PPGACP-UFF, 2003.
- MOURA, Clóvis. História do negro brasileiro. São Paulo: Ática, 1989.

- _____. Sociologia do negro brasileiro. São Paulo: Ática, 1988.
- _____. Quilombos, resistência ao escravismo. São Paulo: Ática, 1987.
- MOURA, Margarida Maria. Os Herdeiros da Terra: parentesco e herança numa área rural. São Paulo: Hucitec, 1978.
- MUNANGA, Kabengele. Negritude: usos e sentidos. São Paulo: Ática, 1986.
- _____. Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1999.
- MUNIZ, Maria Izabel Perini. Arquitetura rural do século XIX, no Espírito Santo. Vitória - ES, 1989.
- NASCIMENTO, Abdias. Quilombismo: documentos da militância pan-africanista. Petrópolis: Vozes, 1980.
- NASCIMENTO, Adriano Roberto Afonso do & MENANDRO, Paulo Rogério Meira. Canto de tambor e sereia: identidade e participação nas bandas de congo da Barra do Jucu. Vitória – ES: EDUFES, 2002.
- NETO, Joaquim Shiraishi. O direito das minorias: passagem do “invisível” real para o “visível” formal?. Tese de doutorado. Curitiba: Programa de Pós-Graduação em Direito – Universidade Federal do Paraná, 2004.
- NEVES, Guilherme Santos. Bandas de Congos. Rio de Janeiro: MEC/Secretaria de Assuntos Culturais/FUNARTE, 1980. Cadernos de Folclore nº 30.
- NOGUEIRA, Oracy. O preconceito de Marca. São Paulo: EDUSP, 1998.
- NOVAES, Maria Stella de. História do Espírito Santo. Vitória - ES, s/d.
- NUNES, Jean Carlos da Rosa. O Direito Constitucional de propriedade das comunidades remanescentes de quilombos assegurado no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Brasileira de 1988. Textos e Debates Nº 8. NUER/UFSC: Florianópolis (SC), 2000.
- O'DWYER, Eliane Cantarino (Org). Quilombos: Identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: FGV / ABA, 2002.
- _____. Os Quilombos do Trombetas e do Erepecuru-Cuminá. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org). Quilombos: Identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: FGV / ABA, 2002.
- _____. “Remanescentes de quilombos” do rio Erepecuru: o lugar da memória na construção da própria história e de sua identidade étnica. In: BACELAR, Jéferson & CAROSO, Carlos (orgs). Brasil: um país de negros?. Pallas: Rio de Janeiro; CEAO: Salvador, 1999.
- _____. “Remanescentes de Quilombos” na Fronteira Amazônica: A Etnicidade como Instrumento de Luta pela Terra. In: O'DWYER, E. C. (org.). Terra de Quilombo. ABA: Rio de Janeiro, 1995.
- _____. ABA-FORD – Projeto Quilombo: Laudos antropológicos, consolidação de fontes de consulta e canais permanentes de comunicação. Boletim da ABA, nº 30, 1998.
- OLIVEIRA, Osvaldo Martins de. Quilombo do Laudêncio, município de São Mateus (ES). In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org). Quilombos: Identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: FGV / ABA, 2002.
- _____. Terra: dádiva divina e herança dos ancestrais. In: Antropolítica: revista contemporânea de antropologia e ciência política. Nº 10/11. Niterói (RJ): EDUFF, 2001.
- _____. Negros, Parentes e Herdeiros: um estudo da reelaboração da identidade étnica na comunidade de Retiro, Santa Leopoldina – ES. Niterói – RJ: PPGACP/UFF, 1999.
- _____. Relatório de identificação da comunidade negra rural de Porto Corís, Leme do Prado – MG. Vila Velha – ES / Niterói – RJ: impresso, 1997.

- OLIVEIRA, João Pacheco de. 'A viagem de volta' - reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no Nordeste. In: Atlas das Terras Indígenas do Brasil. Rio de Janeiro : Museu Nacional, 1993a.
- _____. Processo de territorialização das sociedades indígenas no Brasil. Conferência realizada na Reunião dos Antropólogos do Norte/Nordeste. Belém – PA, 1993b.
- _____. Indigenismo e territorialização: Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.
- _____. Os Instrumentos de Bordo: expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais. In: A Perícia antropológica em processos judiciais. Org. Silva e alii, Florianópolis: Ed. Da UFSC, 1994.
- OLIVEN, Rubem George. A parte e o todo: a diversidade cultural no Brasil nação. Petrópolis: Vozes, 1992.
- OSÓRIO, Carla; BRAVIN, Adriana; SANTANNA, Leonor de Araújo. Negros do Espírito Santo. São Paulo: Escrituras Editora, 1999.
- PALMEIRA, Moacir. Política, Facções e voto. In: PALMEIRA, Moacir e GOLDMAN, Marcio. Antropologia, voto e representação política. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1996.
- PEDROSA, Luis Antonio Câmara. Petição de Regularização das Terras. In: Projeto Vida de Negro. Jamary dos Pretos: terra de mocambeiros. São Luís, SMDDH/CCN-PVN, 1998.
- PEREIRA, Deborah Macedo Duprat de Brito. Breves considerações sobre o Decreto Nº 3.912/01. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org). Quilombos: Identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: FGV / ABA, 2002.
- PEREIRA, João Batista Borges. Prefácio. In: QUEIROZ, Renato. Caipiras Negros no Vale do Ribeira: um estudo de antropologia econômica. São Paulo: FFLCH-USP, 1983.
- _____. A folclorização da cultura negra no Brasil. In: PAULA, Eurípedes Simões de. "In memoriam". São Paulo: FFLCH/USP, 1983.
- _____. Estudos Antropológicos e Sociológicos Sobre o Negro no Brasil: aspetos históricos e tendências atuais. In: Contribuição a Antropologia em Homenagem ao Professor Egon Schaden. Coleção Museu Paulista, Série Ensaio, vol. 4, São Paulo, 1981a.
- _____. Estudos antropológicos das populações negras na Universidade de São Paulo. In: Revista de Antropologia da USP, vol. 24: São Paulo, 1981b.
- POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. Teorias da Etnicidade. São Paulo: Unesp, 1998.
- PRICE, Richard. Quilombolas e direitos humanos no Suriname. In: Horizontes Antropológicos, Ano 1, Nº 1. Porto Alegre: UFRGS/PPGAS, 1999.
- Projeto Vida de Negro (org.). Frechal: terra de preto - quilombo reconhecido como reserva extrativista. São Luís - MA. SMDDH-CCN, 1996.
- QUEIROZ, Renato. Caipiras Negros no Vale do Ribeira: um estudo de antropologia econômica. São Paulo: FFLCH-USP, 1983.
- RAMOS, Arthur. A sobrevivência histórica: congos e quilombos. In: RAMOS, Arthur. O folclore Negro no Brasil. Rio de Janeiro: Livraria-Editora Casa do Estudante do Brasil, 1935.
- RATTS, Alesandro José Prudêncio. O mundo é grande e a nação também: Identidade e mobilidade em territórios negros. Tese de Doutorado. São Paulo: PPGAS-USP, 2000.
- REIS, João José & GOMES, Flávio dos Santos (orgs). Introdução. In: Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- RIOS, Aurélio Virgílio Veiga. Quilombos: Raízes, conceitos, perspectivas. Boletim Informativo NUER: Regulamentação das terras de negros no Brasil, Vol. 01, Nº 01. Florianópolis, 1997.

- RIVERS, W. H. R. O método genealógico na pesquisa antropológica. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. A Antropologia de Ríveres. Campinas - SP: Ed. UniCamp, 1991.
- SAHLINS, Marshall. Cultura e razão prática. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- _____. Ilhas de História. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- SALLETO, Nara. Considerações sobre a transição do trabalho escravo ao livre na economia cafeeira do Espírito Santo. (1888 -1929). Dissertação de Mestrado. UFRJ, mimeo, 1985.
- SANTOS SILVA, Valdélío. Do Mucambo do Pau Preto à Rio das Rãs: Liberdade e escravidão na construção da identidade negra de um quilombo contemporâneo. Dissertação de Mestrado em Sociologia. FFCH – UFBA, 1997.
- SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. Questão Racial e Etnicidade. In: BIB – O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995). São Paulo: Sumaré – ANPOCS / Brasília: CAPES, 1999.
- SCHWARZ, Francisco. O município de Santa Leopoldina. (Obra financiada pelo Instituto Histórico Geográfico do Espírito Santo e pela Prefeitura Municipal de Santa Leopoldina). Espírito Santo, 1992.
- _____. Famílias de Santa Leopoldina. Vitória - ES, 1994.
- SERRA, Olympio. Espaço Aberto. Brasília: Palmares em Revista, 1996.
- SEYFERTH, Giralda. Etnicidade e Cidadania: algumas considerações sobre as bases étnicas da mobilização política. Rio de Janeiro: Boletim do Museu Nacional - Antropologia - 42, 1983.
- _____. A Estratégia do Branqueamento. In: Ciência Hoje, vol. 05, nº 25, 1986.
- _____. Imigração, colonização e identidade étnica (notas sobre a emergência da etnicidade em grupos de origem européia no sul do Brasil). In: Revista de Antropologia da USP, vol. 29, São Paulo, 1986.
- SILVA, Dimas Salustino da. Apontamentos para compreender a origem e propostas de regulamentação do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias de 1988. In: Boletim Informativo NUER, Vol. I, n. 1. Florianópolis, 1997^a.
- _____. Constituição e diferença étnica: o problema jurídico das comunidades negras remanescentes de quilombos no Brasil. In: Boletim Informativo NUER, Vol. I, n. 1. Florianópolis, 1997b.
- SILVA, Jorge da. Violência e racismo no rio de Janeiro. Niterói (RJ):EDUFF, 1998.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. O Antropólogo e sua Magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras. São Paulo: EDUSP, 1998.
- SIMMEL, Georg. Sociologia. Coleção Grandes Cientistas Sociais, nº 34. São Paulo: Ática, 1983.
- SMITH, Antony D. National identity. Hardsmondworth. Penguin Books, 1991.
- SOARES, Luiz Eduardo. Campesinato: ideologia e política. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- SODRÉ, Muniz. O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira. Petrópolis: Vozes, 1988.
- SPERBER, Dan. O saber dos Antropólogos. Lisboa: Edições 70, 1992.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. Etnodesenvolvimento: Uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista. In: Anuário Antropológico/84. Brasília: Tempo Brasileiro, 1985.
- SUNDFELD, Carlos Ari (org.). Comunidades Quilombolas: Direito à Terra. Brasília: Fundação Cultural Palmares/MinC / Editorial Abaré, 2002.
- TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. No Bom da Festa: O processo de Construção Cultural das Famílias Karipuna do Amapá. São Paulo: EDUSP, 2003.
- TAYLOR, Charles. A política de reconhecimento. In: TAYLOR, Charles e outros. Multiculturalismo. Instituto Piaget: Lisboa, 1994.

- TEIXEIRA, Vera Iten. De negros a Adventistas, em busca da salvação – Estudo de um grupo rural de Santa Catarina. Dissertação de Mestrado em Antropologia. PPGAS / UFSC: Florianópolis, 1990.
- TELLES, Maria Otília da Costa. Produção Camponesa em Lagoa da Pedra: etnia e patronagem. Dissertação de Mestrado. Brasília: UnB, 1977.
- THOMPSON, Paul. A Transmissão Cultural entre Gerações dentro das Famílias: uma abordagem centrada em histórias de vida. In: Ciências Sociais Hoje. São Paulo: HUCITEC / ANPACS, 1993.
- VALENTE, Ana Lúcia E. F. Ser negro no Brasil hoje. 15ª ed., São Paulo: Moderna, 1994.
- VEIGA-NETO, Alfredo. Foucault & a educação. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.
- VERMEULEN, Hans & GOVERS, Cora (Orgs). Antropologia da etnicidade: para além de ethnic groups and boundaries. Lisboa: Fim de Século, 2003 [1994].
- VEYNE, Paul. O indivíduo atingido no coração pelo poder público. In: VEYNE, Paul. Indivíduo e Poder. Lisboa: Edições, 1987 (data da edição original em francês).
- VILLAR, Diego. Uma abordagem crítica do conceito de “eticidade” na obra de Fredrik Barth. In: Mana, vol. 10, nº 1. Rio de Janeiro: 2004.
- VINCENT, Joan. A sociedade agrária como fluxo organizado: processos de desenvolvimento passados e presentes. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). A Antropologia das sociedades contemporâneas. São Paulo: Global, 1987.
- VOGT, Carlos e FRY, Peter. Cafundó: a África no Brasil - Linguagem e Sociedade. São Paulo : Companhia da Letras, 1996.
- _____. A “Descoberta” do Cafundó: alianças e conflitos no cenário da cultura negra no Brasil. In: Religião e Sociedade, nº 8, pp. 45-52. Rio de Janeiro, 1982.
- _____. Ditos e Feitos da *Falange Africana* do Cafundó e da *Calunga* de Patrocínio (ou de como fazer falando). In: Revista de Antropologia nº 26. São Paulo: USP, 1981.
- WEBER, Max. Os três tipos puros de dominação legítima. In: COHN, Gabriel (org.). Weber – Sociologia. Coleção Grandes Cientistas Sociais. 7ª. Ed. São Paulo: Ática, 2000.
- _____. Economia e Sociedade. 3. ed., Brasília: Editora da UNB, 1972 [1920].
- WOLF, Eric. Antropologia e Poder. Editora da UnB: Brasília / Editora Unicamp: São Paulo, 2003.
- _____. Sociedades Camponesas. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- WOORTMANN, Ellen F. Herdeiros, parentes e compadres: colonos do sul e sitiantes do nordeste. São Paulo – Brasília: HUCITEC – Edunb, 1995.
- WOORTMANN, Klaas. A família das mulheres. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: CNPq, 1987.

DOCUMENTOS CITADOS (organizados por ordem cronológica decrescente)

- INCRA. Instrução Normativa nº 16, de 24 de março de 2004. Aprovada pela resolução/cd nº 6/2004 - D.O.U nº 78, de 26.4.2004, seção 1, p.64. 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 ADCT.
- Fundação Cultural Palmares. Portaria nº 6, de 01 de março de 2004, que instrui o seu Cadastro Geral de Remanescentes das Comunidades de Quilombos.

- Presidência da República. Casa Civil – Subchefia para Assuntos Jurídicos. Decreto 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 ADCT.
- Presidência da República. Casa Civil – Subchefia para Assuntos Jurídicos. Decreto nº 3.912, de 10 de setembro de 2001, que “regulamenta as disposições relativas ao processo administrativo para identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos e para o reconhecimento, a delimitação, a demarcação, a titulação e o registro imobiliário das terras por eles ocupadas”.
- ABA. “Posição da Associação Brasileira de Antropologia sobre a iniciativa de anulação do registro do imóvel decorrente do título de Reconhecimento de Domínio Coletivo expedido a favor da Associação Remanescente de Quilombos "Filhos de Zumbi". Brasília, 26 de maio de 2003”. In: www.abant.org.br.
- Projeto Vida de Negro / Centro de Cultura Negra (CCN-MA), Sociedade Maranhense de Direitos Humanos (SMDH), Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão (ACONERUQ – MA) e CONAQ. Documento: “As comunidades negras quilombolas do Brasil foram traídas pelo Governo Federal”. Divulgado em 03/06/2002.
- Sociedade Maranhense de Direitos Humanos (SMDH). “Os Quilombos e autoritarismo do Governo Federal”. Documento divulgado em 2002. In: www.tipima.hpg.ig.br.
- FCP-MinC (Fundação Cultural Palmares – Ministério da Cultura). Rosilene d’Apresentação (Assessora Jurídica Chefe). “Diagnóstico Jurídico das Terras da Comunidade Remanescente de Quilombo de Retiro”, Município de Santa Leopoldina - ES. Brasília – DF, 2000.
- Fundação Cultural Palmares e Universidade Federal de Alagoas. “Projeto Mapeamento e Sistematização das Áreas de Remanescentes de Quilombos”. Convênio nº 04/97 publicado no Diário Oficial da União nº 146, sexta feira, 01 de agosto de 1997, Seção 3, p. 15919.
- Marcha Zumbi contra o racismo, pela cidadania e a vida. Documento: “Por uma política nacional de combate ao racismo e à desigualdade racial”. Brasília: Cultura Gráfica e Editora Ltda, 1996.
- Secretaria Municipal de Educação e Esportes. Dicionário Escolar com Histórico do Município. Santa Leopoldina: Administração 1993-1996.
- Fundação Cultural Palmares. Portaria nº 25, que estabelece normas para os trabalhos de identificação e demarcação das terras ocupadas pelas comunidades remanescentes dos quilombos, foi publicada no DOU em 22 de agosto de 1995.
- INCRA - Portaria nº 307, de 22/11/1995, cria o Projeto de Assentamento Especial Quilombola.
- Senado Federal. Projeto de Lei nº 129, de 1995, que “regulamenta o procedimento de titulação de propriedade imobiliária aos remanescentes das comunidades dos quilombos, na forma do art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias”. Assinado pela Senadora Benedita da Silva em 27/04/1995. Publicado no Boletim Informativo do NUER, Vol. I, nº 1. Florianópolis, 1997.
- Câmara dos Deputados. Projeto de Lei nº 627, de 1995 (do Deputado Alcides Modesto e outros), que “regulamenta o procedimento de titulação de propriedade imobiliária aos remanescentes de quilombos”, na forma do art. 68 do ADCT, “estabelece normas de proteção do patrimônio cultural brasileiro e dá outras providências”. Publicado no Boletim Informativo do NUER, Vol. I, nº 1. Florianópolis, 1997.
- OIT (Organização Internacional do Trabalho). Convenção 169, de junho de 1989 (ratificada pelo Brasil em 2002).

- Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio – Diretoria Geral de Estatística. Recenseamento do Brasil, realizado em 01/09/1920. Arquivo Público Estadual, Vitória – ES.
- MASCARENHAS, Manoel Rodrigues Coutinho. (Primeiro vice-presidente da província do Espírito Santo). Relatório com que ele passou a administração da província ao Desembargador Antônio Joaquim Rodrigues, em 02/10/1885. Arquivo Público Estadual, Vitória - ES.
- ANDRADE Jr., Martim Francisco Ribeiro de. Relatório apresentado à Assembléia Legislativa da Província do Espírito Santo, em 03/03/1883. Arquivo Público Estadual, Vitória - ES.
- LEAL, Felipe José Pereira (presidente da província do ES). Relatório com que ele abriu a Sessão Ordinária da respectiva Assembléia Legislativa, em 25/07/1850. Arquivo Público Estadual, Vitória – ES.

CARTÓRIO DE REGISTRO CIVIL E TABELIONATO DA VILA DA BARRA DE MANGARAÍ:

- Livro de Registros de Nascimentos, nº 1, de 1877-1880;
- Livro de Registros de Nascimentos, nº 2.
- Livro de Registros de Casamentos, nº 3, de 1916-1921;
- Livro de Registros de Casamentos, nº 5, de 1934;
- Livro de Registro de Óbitos, nº 1, de 1878;
- Livro de Registro de Óbitos, nº 2.
- Livro de Registro de Óbitos, nº 3, folha 58.
- Livro de Escritura de Imóveis, nº 7, de 1892.

SECRETARIA DA PARÓQUIA DE SANTA LEOPOLDINA:

- Livro de Registros de Batismos de 1905;
- Livro de Registros de Batismos de 1898-1908;
- Livro de Registros de Batismos de 1909-1915;
- Livro de Registros de Batismos nº V, de 1927;
- Livro de Registros de Batismos, de 1930.

ANEXOS: DIAGRAMAS, QUADRO E DOCUMENTOS

- ANEXO I DIAGRAMAS GENEALÓGICOS DE PARENTESCO
- ANEXO II QUADRO DE IDENTIFICAÇÃO DAS LIDERANÇAS
- ANEXO III DOCUMENTOS DAS TERRAS
- ANEXO IV DOCUMENTOS DA ASSOCIAÇÃO DOS HERDEIROS DO BENVINDO
PEREIRA DOS ANJOS
- ANEXO V DOCUMENTOS DO PLEITO PELA TITULAÇÃO DA TERRA
- ANEXO VI DOCUMENTOS SOBRE RETIRO EMITIDOS PELA FUNDAÇÃO CULTURAL
PALMARES
- ANEXO VII DOCUMENTOS SOBRE A RELAÇÃO COM O MOVIMENTO NEGRO

ANEXO I

DIAGRAMAS GENEALÓGICOS DE PARENTESCO

Legenda dos símbolos utilizados nos diagramas













	Pessoa do sexo masculino viva
	Pessoa do sexo masculino falecida
	Pessoa do sexo feminino viva
	Pessoa do sexo feminino falecida
	Casamento
	Casamento entre parentes
	Casal divorciado
	Relação de filiação
	Irmãos
	Ego masculino (pessoa de referência nas relações de parentesco)
	Ego feminino (pessoa de referência nas relações de parentesco)
	Herdeiro que retornou da cidade e casou com parente em Retiro
*	Data e ano de nascimento
+	Data e ano de morte

Diagrama 02

Casamentos de descendentes de Benvindo com antigos moradores do Morro do Pelado. Esses moradores estão representados pelos símbolos da cor verde.

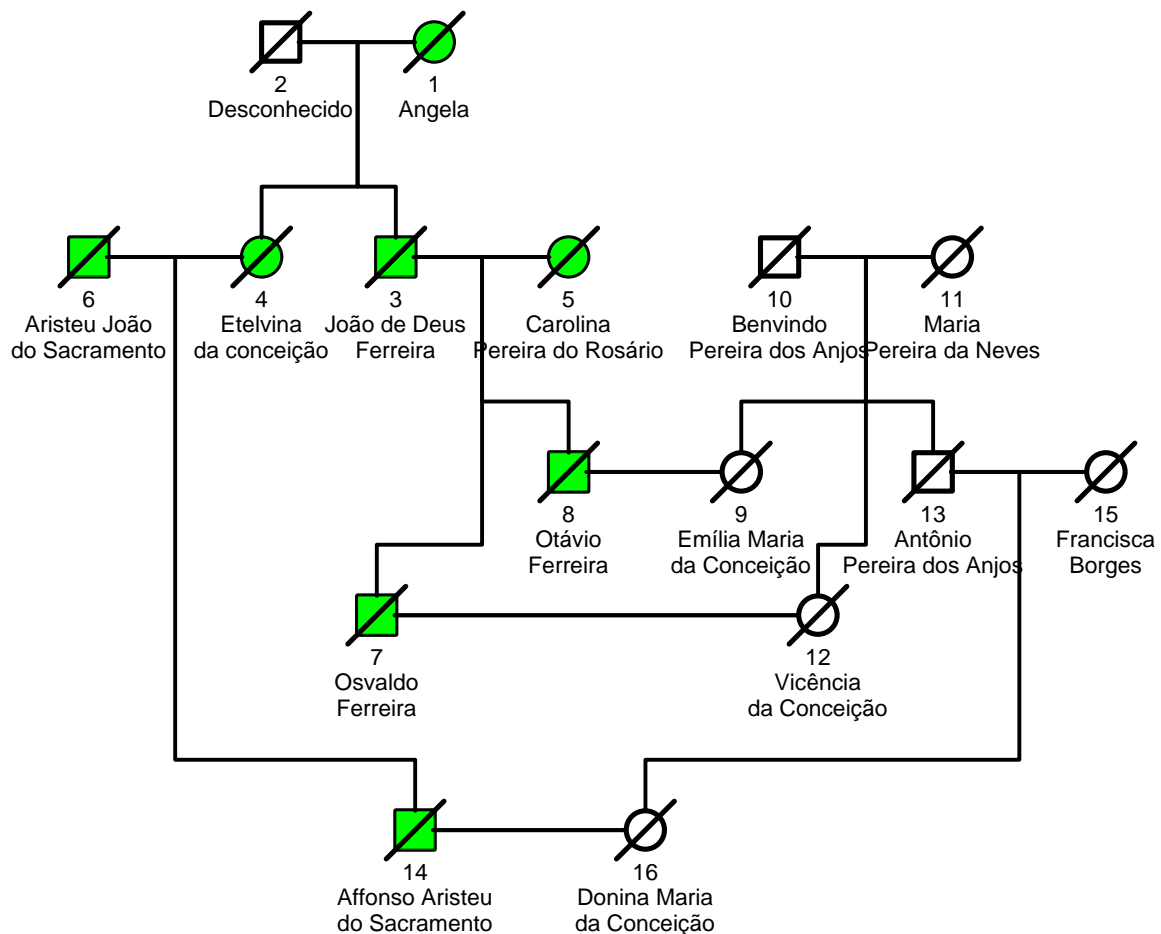
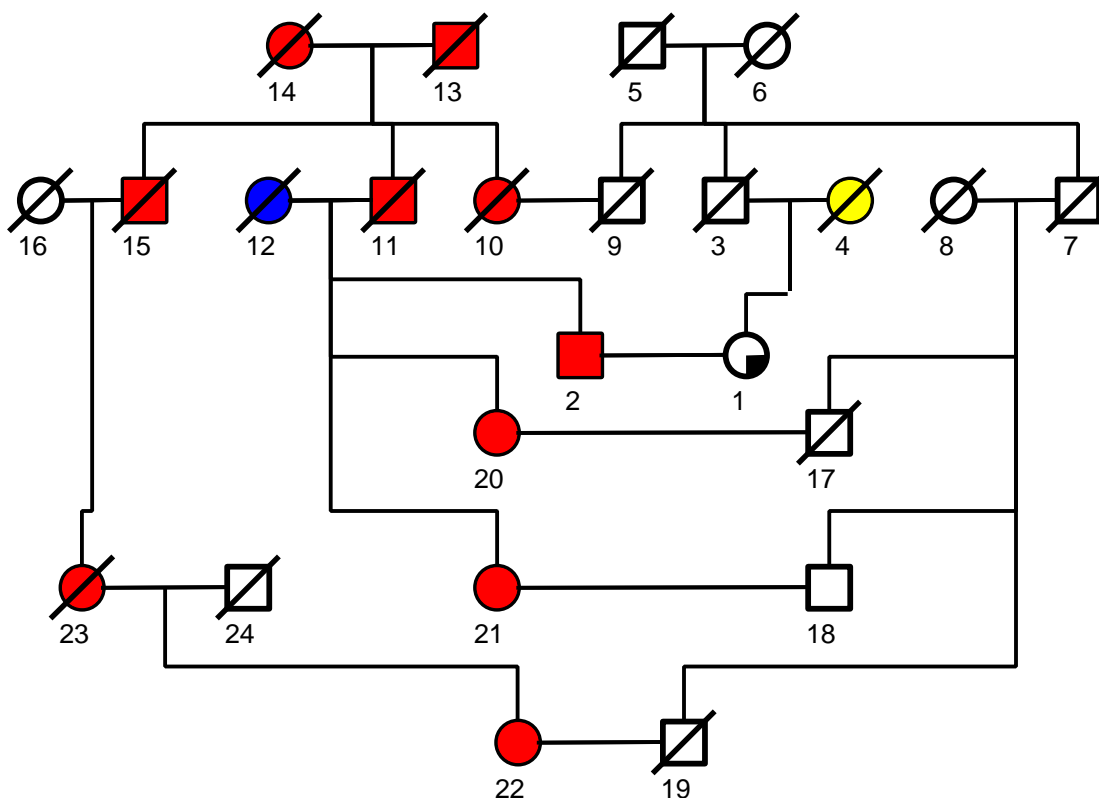


Diagrama 03

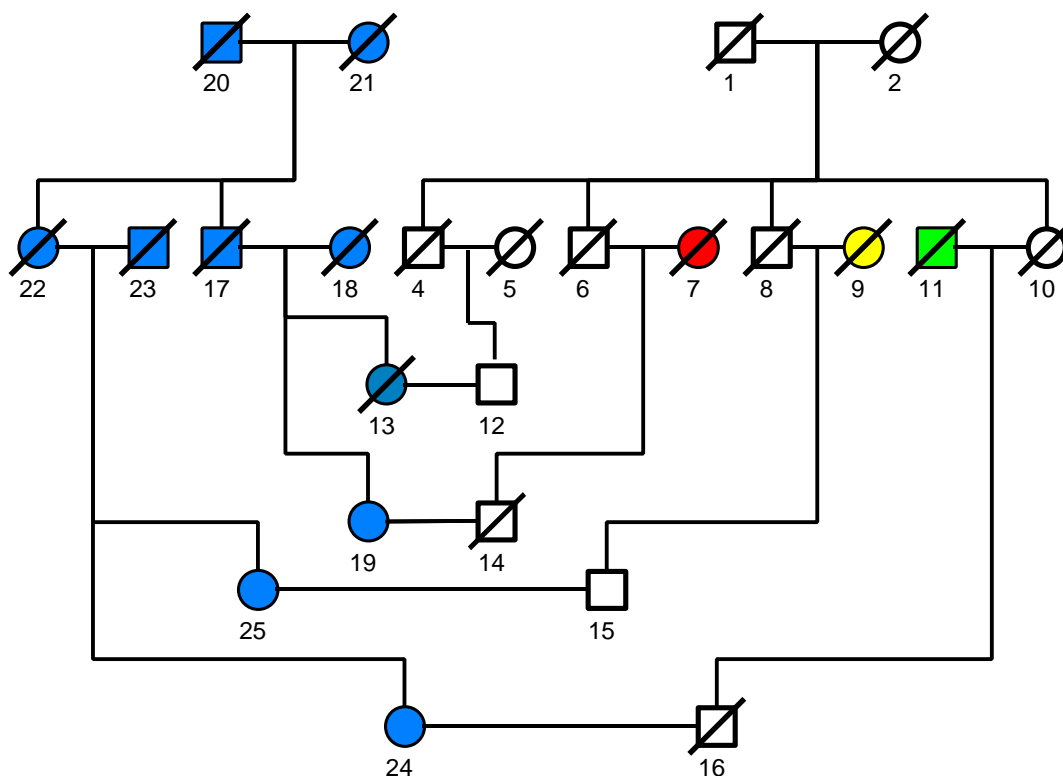
Alianças matrimoniais de *Os Benvindos* com os descendentes de Raymundo Ferreira de Brito, antigos moradores do Morro da Pimenta. Os símbolos que representam esses moradores estão sinalizados pela cor vermelha.



1. Tina Congo	13. Raymundo Ferreira de Brito (+)
2. Raimundo Pimenta	14. Rosalina da Conceição (+)
3. Jorge B (1905-1993)	15. Antônio Ferreira de Brito (+)
4. Maria França (1908-1944)	16. Não obtive informações
5. Benvindo (1835-1919)	17. Caseco (1917-1999)
6. Maria Pereira das Neves (1852-1932)	18. Herdeiro C (*1926)
7. Antônio Pereira dos Anjos (1875-1930)	19. Vitão (1929-2000)
8. Joana Francisca Pinto (+)	20. Herdeira Q
9. Joaquim Pereira dos Anjos (1895-1985)	21. Herdeira CB
10. Júlia Maria da Penha (1898-1949)	22. Maria de Bem-Bem
11. João Ferreira de Brito (+)	23. Maria Madalena de Brito (+)
12. Virgínia Maria Barreto (+)	24. Manoel Pereira (+)

Diagrama 04

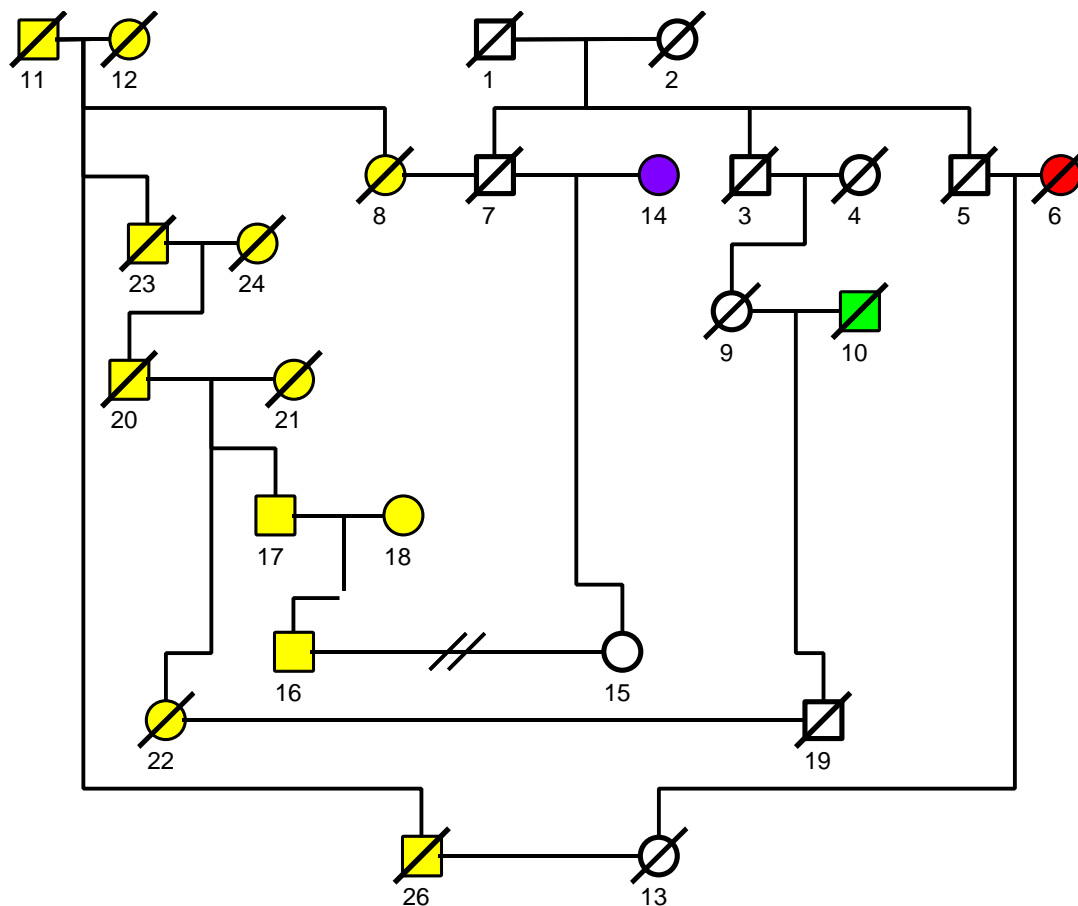
Alianças matrimoniais com a família Barreto. Os símbolos que representam os integrantes desta família (antigos moradores da fazenda Sapucaia) estão sinalizados pela cor azul.



1. Benvindo (1835-1919)	14. Franclin Pereira dos Anjos (+)
2. Maria P. das Neves (1852-1932)	15. Herdeiro AB
4. Antônio Pereira dos Anjos (1875-1930)	16. Carolino Ferreira (+1980)
5. Joana Francisca Pinto (Mãe Lóe). Parteira, benzedeira e curandeira.	17. João Paes Barreto (+)
6. Joaquim Pereira dos Anjos (1895-1985)	18. Francisca (+)
7. Júlia Maria da Penha (1898-1949)	19. Herdeira BM
8. Jorge Benvindo (1905-1993)	20. Gabriel Paes Barreto (+)
9. Maria França (1908-1944)	21. Felícia da Conceição (+). Foi escravizada na Fazenda Sapucaia.
10. Vicência Maria da Conceição (1896-1940)	22. Leopoldina de Paes Barreto (+)
11. Osvaldo Ferreira (1893-1940)	23. Valentim Antônio dos Santos (+)
12. Herdeiro AP	24. Nobel
13. Mailda Barreto (+)	25. Aroeira

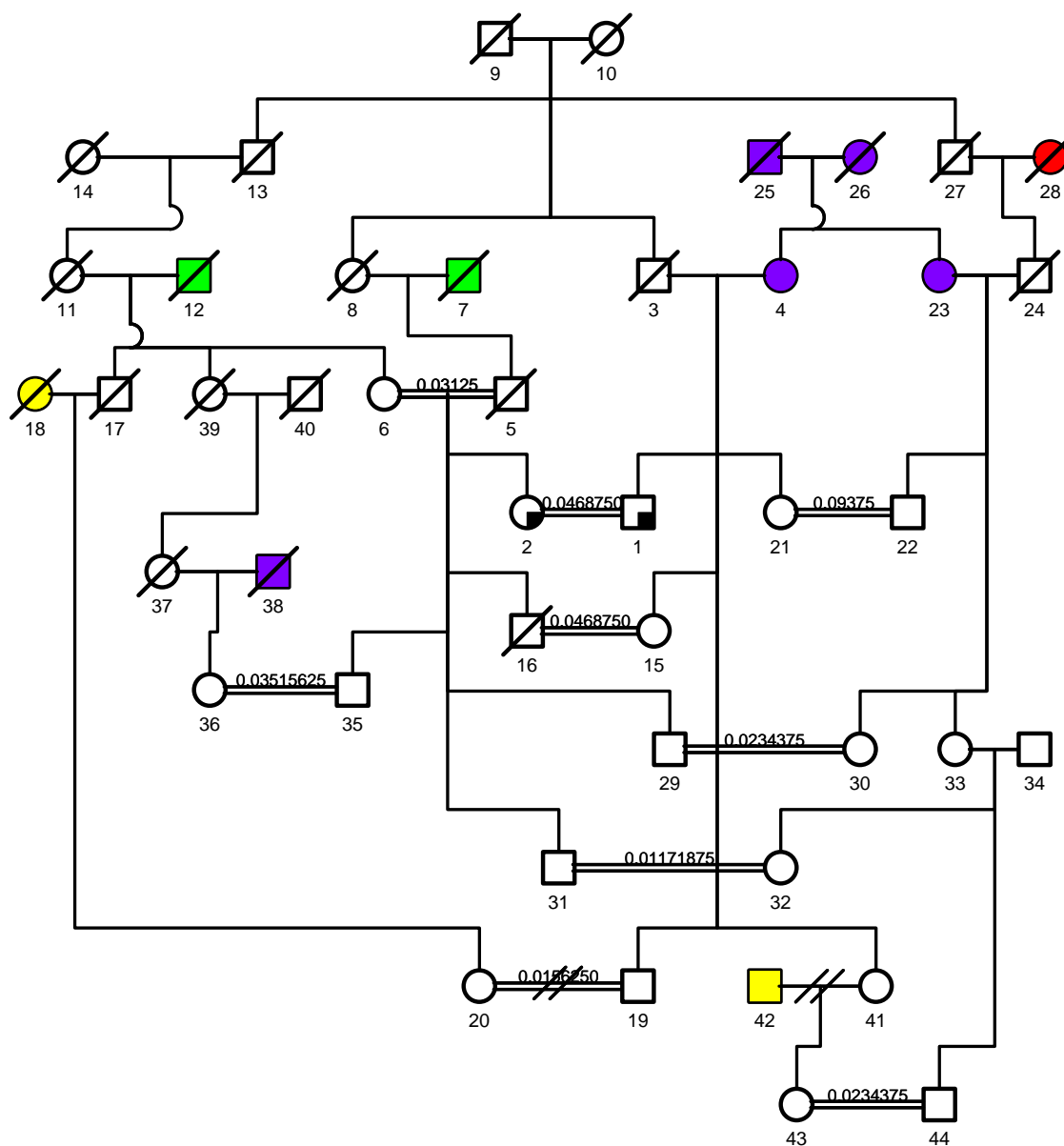
Diagrama 05

Alianças matrimoniais com a família França. Os símbolos que representam os integrantes dessa família estão sinalizados pela cor amarela. Os símbolos em cor lilás, que são apresentados nos diagramas seguintes, referem-se aos membros da família Alves de Lima que foram incorporados aos *Benvindos* pelo casamento.



1. Benvindo (1835-1919)	13. Maria Percília Benvindo (1926-1985)
2. Maria P. das Neves (1852-1932)	14. Herdeira G (*1928)
3. Antônio Pereira dos Anjos (1875-1930)	15. Herdeira JB
4. Francisca Borges (+1912)	16. T. França
5. Joaquim Pereira dos Anjos (1895-1985)	17. A França
6. Júlia da Penha (1898-1949)	18. J. França
7. Jorge Benvindo (1905-1993). Casou pela primeira vez com Maria França, da qual ficou viúvo, e pela segunda com G.	19. Jovelino Aristeu (1929-1979)
8. Maria França (1908-1944)	20. Adelino Vitório França (+)
9. Donina da Conceição (1903 a +)	21. Filomena da Conceição (+)
10. Afonso Aristeu (1899 a +)	22. Adélia França (1932-2003)
11. Manoel Luiz de França (+)	23. Vitório França (+)
12. Maria da Penha de França (+)	24. Josefa (+)
	26. Natalino França (+)

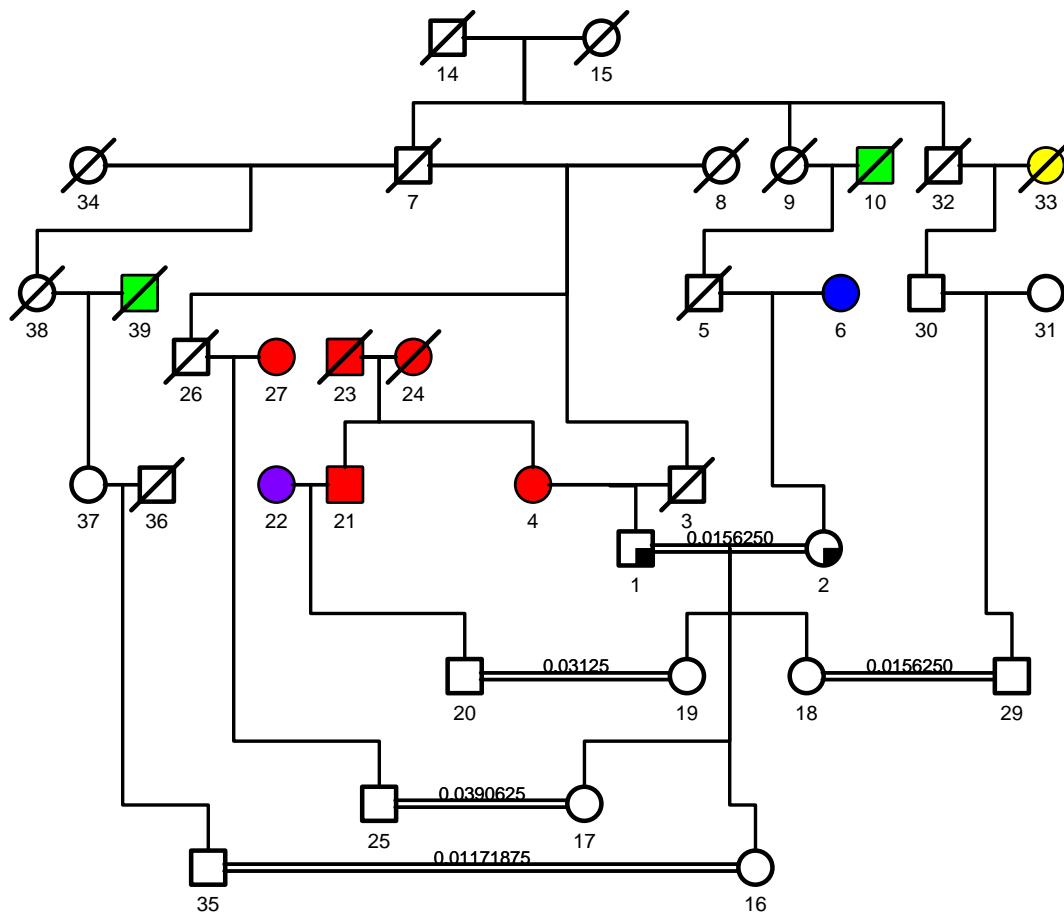
Diagrama 6
Casamentos entre parentes. EGO: herdeiro P e herdeira MC



1. Herdeiro P	13. Antônio (1875-1930)	24. Odálio (1921-1998)	35. Herdeiro RF
2. Herdeira MC	14. Francisca (+1912)	25. José Alves (+)	36. Herdeira HI
3. Jorge Benvindo (1905-1993). Casou pela primeira vez com Maria França, da qual ficou viúvo em 1944, e pela segunda vez com G.	15. Herdeira EF	26. Dalila de Lima (+)	37. Maria Donina (+2003)
4. Herdeira G	16. Cláudio (1959-1988)	27. Joaquim (1895-1985)	38. José A. Lima (+2000)
5. Moisés (+1982)	17. Jovelino (1929-1979)	28. Júlia (1898-1949)	39. Francisca Aristeu (+)
6. Herdeira I, líder 7	18. Adélia (1932-2003)	29. Herdeiro CF	40. Alfredo Teixeira (+)
7. Otávio Ferreira (+)	19. Herdeiro RA	30. Herdeira F	41. Herdeira JB
8. Emília (*1896 a +19..)	20. Herdeira E, líder 1	31. Herdeiro LM	42. T França
9. Benvindo (+1919)	21. Herdeira W	32. Herdeira BC	43. Herdeira KB
10. Maria Neves (+1932)	22. Herdeiro FC	33. Herdeira CAC	44. Herdeiro AC
11. Donina Maria (+)	23. Herdeira CAA	34. Herdeiro EC	
12. Afonso Aristeu (+)			

Diagrama 7

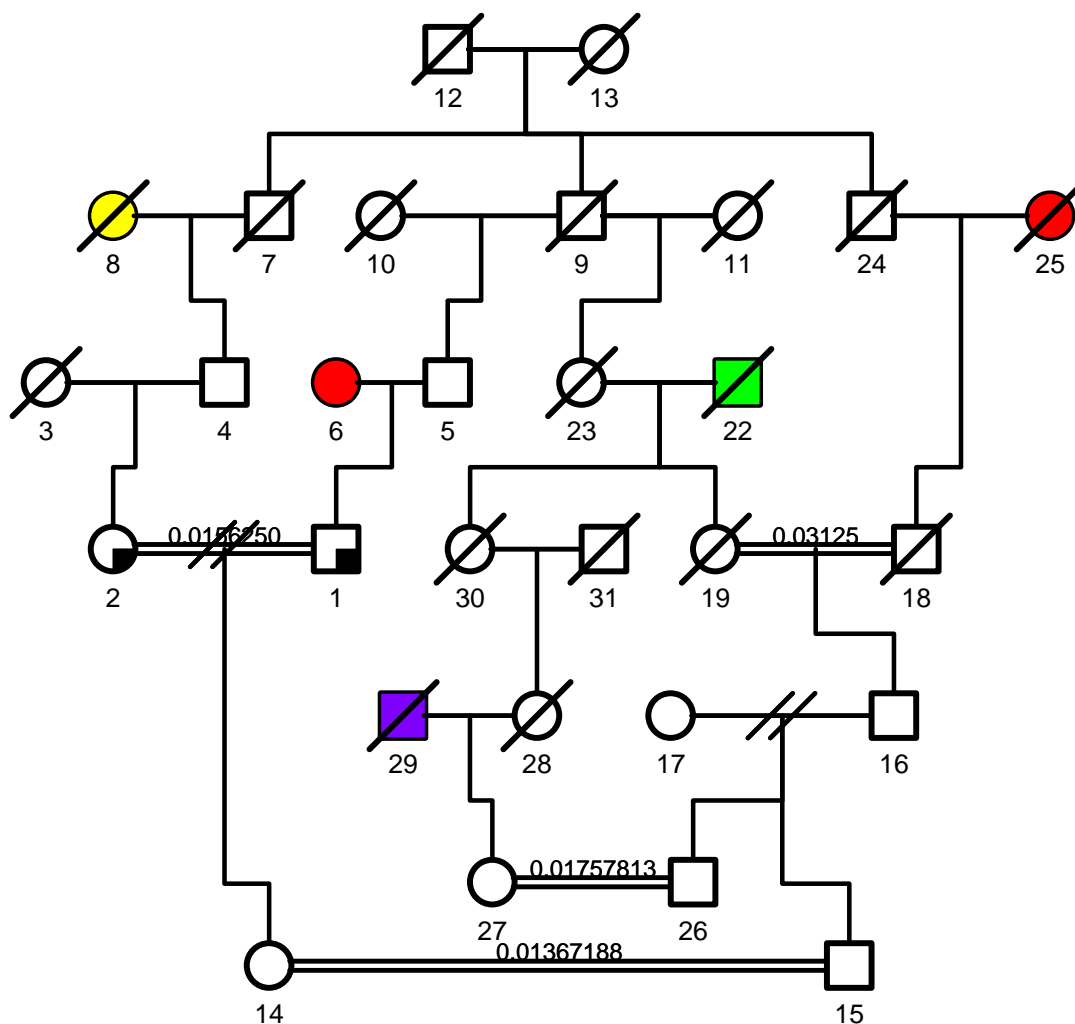
Casamento entre parentes. EGO: herdeiro Z e herdeira S



1. Herdeiro Z	16. Herdeira AB	27. Nilza
2. Herdeira S	17. Herdeira V	29. Herdeiro N
3. José P. dos Anjos (+1999)	18. Herdeira U, líder 6	30. Herdeiro M
4. Herdeira Q	19. Herdeira SP	31. Herdeira MA
5. Carolino Ferreira (+1980)	20. Herdeiro RB	32. Jorge B (+1993)
6. Nobel	21. Duca	33. Maria França (+1944)
7. Antônio P. dos Anjos (+1930). Casou pela primeira vez com Francisca, da qual ficou viúvo, e pela segunda com Joana.	34. Francisca Borges (+1912)	
8. Joana Francisca Pinto	22. Malves	35. Herdeiro CD
9. Vicência (+1940)	23. João F. de Brito	36. Moisés (+1982)
10. Osvaldo Ferreira (+1940)	24. Virgínia	37. Herdeira I, líder 7
14. Benvindo P. Anjos (+1919)	25. Herdeiro JL	38. Donina (+1968)
15. Maria P. das Neves (+1932)	26. Vitão (+2000)	39. Afonso (+1976)

Diagrama 08

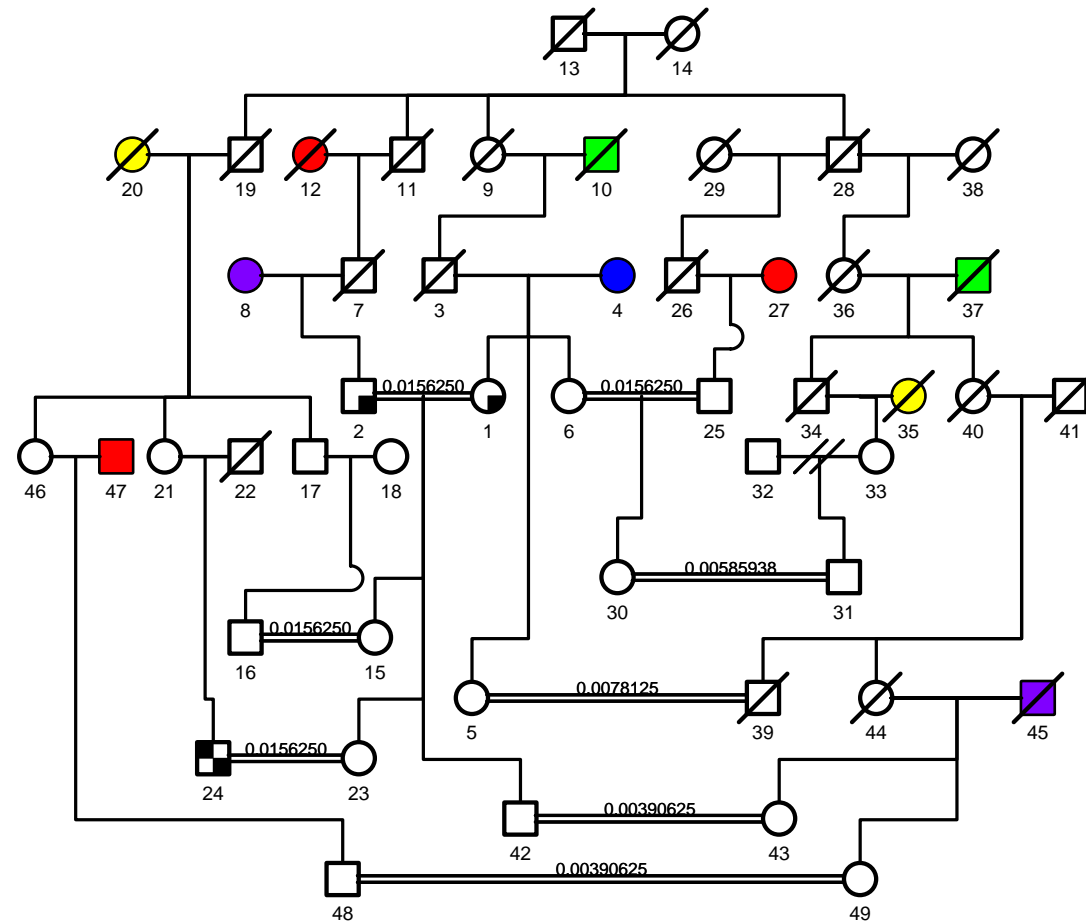
Casamentos entre parentes. EGO: herdeiro FB e herdeira A



1. Herdeiro FB	11. Francisca Borges (+1912)	22. Afonso Aristeu (+)
2. Herdeira A	12. Benvindo (*1835 a +1919)	23. Donina Maria (+)
3. Maria Alice (+)	13. Maria P. das Neves (+1932)	24. Joaquim dos Anjos (+1985)
4. Herdeiro AB	14. Herdeira J	25. Júlia da Penha (+1949)
5. Herdeiro C	15. Herdeiro E	26. Herdeiro GH
6. Herdeira D	16. Herdeiro D	27. Herdeira VA
7. Jorge B. (*1905 a +1993)	17. Herdeira SG	28. Maria Donina (+2003)
8. Maria França (+1944)	18. Miguel Pereira (+1993)	29. José Alves (+2000)
9. Antônio P. dos Anjos (+1930). Casou pela primeira vez com Francisca, da qual ficou viúvo, e pela segunda com Joana.	19. Maria Zélia (+1993)	30. Francisca Aristeu (+)
10. Joana (+)		31. Alfredo Teixeira (+)

Diagrama 9

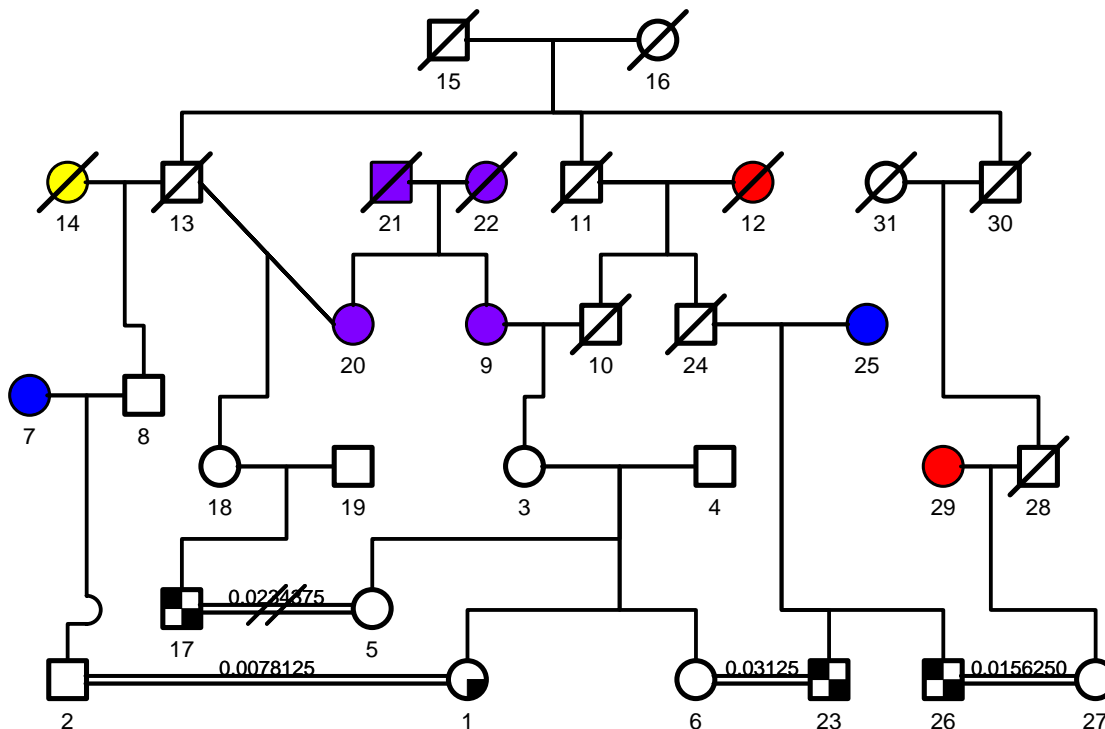
Casamentos entre parentes. EGO: Núbia e Eliziário



1. Núbia	14. Maria Neves (+1932)	27. Herdeira Q	40. Francisca Aristeu (+)
2. Eliziário	15. Herdeira H	28. Antônio (1975-1930)	41. Alfredo Teixeira (+)
3. Carolino (+1980)	16. Herdeiro JP	29. Joana	42. Esantô
4. Nobel	17. Herdeiro M	30. Herdeira DP	43. Agotimé
5. Herdeira OS	18. Herdeira MA	31. Herdeiro RS	44. Maria Donina
6. Lasa	19. Jorge B (1905-1993)	32. Herdeiro RA	45. José Alves
7. Odálio (+1998)	20. M França (1908-1944)	33. Herdeira E, líder 1	46. Herdeira N
8. Herdeira CAA	21. Herdeira RG	34. Jovelino (1929-1979)	47. Herdeiro NO
9. Vicência (+1940)	22. Ramos	35. Adélia (1932-2003)	48. Herdeiro L
10. Osvaldo (+1940)	23. Esan	36. Donina (+)	49. Herdeira DE
11. Joaquim (1895-1985)	24. Herdeiro IJ, líder 5	37. Afonso (+)	
12. Júlia (1898-1949)	25. Adelon	38. Francisca (+1912)	
13. Benvindo (1835-1919)	26. José /Caseco (+1999)	39. Duca Teixeira (+2004)	

DIAGRAMA 10

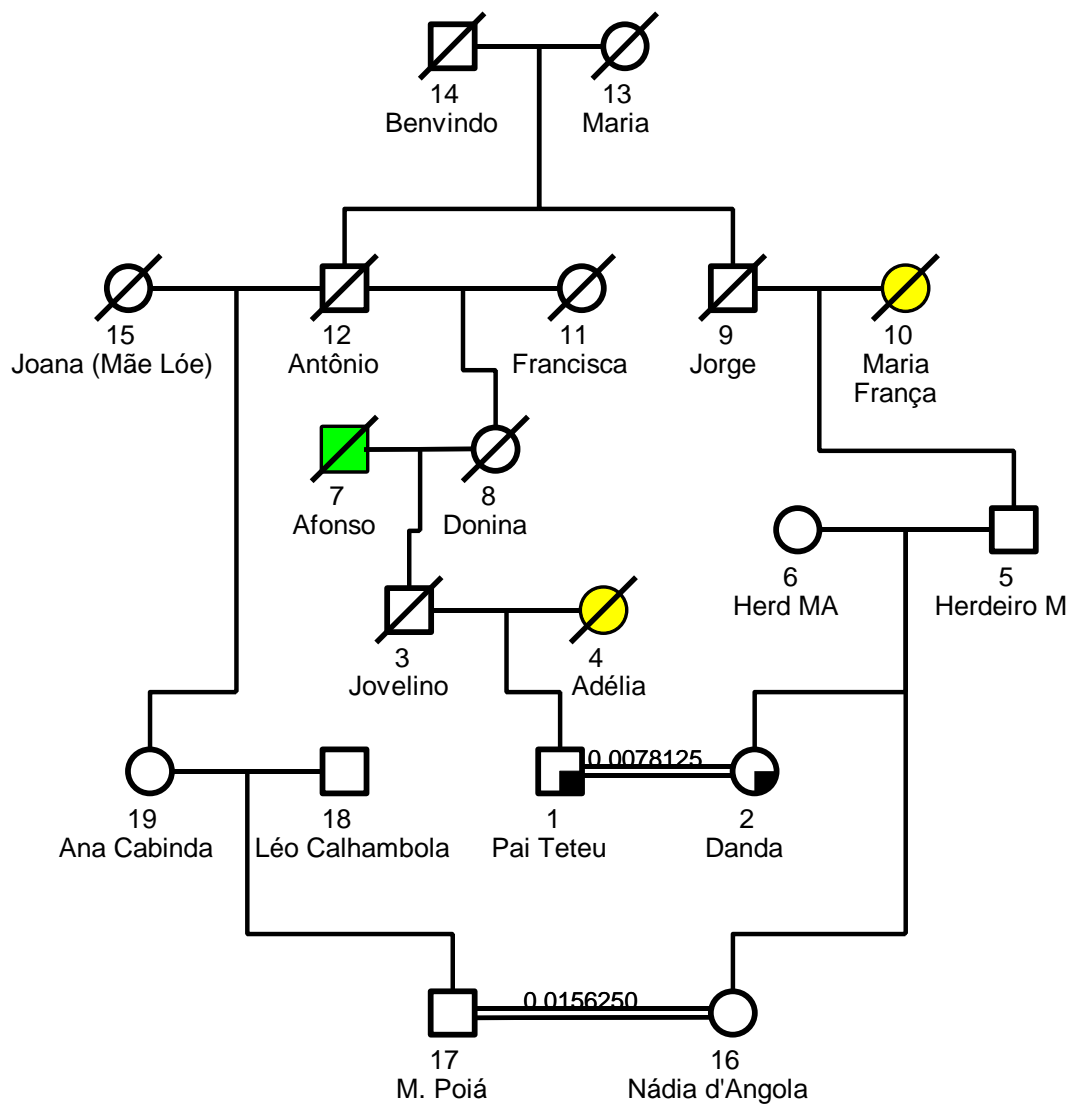
Casamentos entre parentes. EGO: Lunda e Ambrósio



1. Lunda	12. Júlia (1898-1949)	23. Herdeiro MBA
2. Ambrósio	13. Jorge Benvindo (1905-1993). Casou pela primeira vez com Maria França, da qual ficou viúvo, e pela segunda com Edith da Conceição.	
3. Herdeira CAC	14. Maria França (1908-1944)	24. Franclin (+)
4. Herdeiro EC	15. Benvindo (1835-1919)	25. Maria d'Guiné
5. Herdeira RCA	16. Maria das Neves (1852-1932)	26. João da Viúva
6. Herdeira KL	17. Herdeiro AOB	27. Mapaerê
7. Aroeira	18. Revinda	28. Vitão (1929-2000)
8. Herdeiro AB	19. Herdeiro GJO	29. Maria de Bem-Bem
9. Herdeira CAA	20. Herdeira G	30. Antônio P. Anjos (1875-1930)
10. Odálio (1921-1998)	21. J. Alves (+)	31. Joana (Mãe Lóe)
11. Joaquim (1895-1985)	22. Dalila de Lima (+)	

Diagrama 11

Ascendências e casamentos de Pai Teteu e Danda e de M. Poia e Nádia d'Angola



ANEXO 2
QUADRO DE IDENTIFICAÇÃO DAS LIDERANÇAS

QUADRO Nº VI

CARACTERIZAÇÃO					
LÍDER Nº	SEXO	ESTADO CIVIL	OCUPAÇÃO	FILIAÇÃO PARTIDÁRIA	ATUAÇÃO POLÍTICA EXTRAPARTIDÁRIA
1 Herdeira E	Feminino	Divorciada	Funcionária pública municipal	PSB	Ex-presidente da AHBPA e atuante em pastorais sociais da Igreja Católica.
2 Herdeiro D	Masculino	Divorciado	Produtor rural na própria área do grupo e dono de um bar em Retiro	Ex-filiado ao PFL e ao PDT	Ex-presidente da AHBPA e ex-presidente do Unidos do Retiro Futebol Clube.
3 Herdeiro B	Masculino	Solteiro	Operador da Estação de Tratamento de Água em Retiro.	Nenhuma	Ex-presidente e ex-tesoureiro da AHBPA.
4 Herdeiro Z	Masculino	Casado	Produtor rural na própria área do grupo.	Ex-filiado ao PSB	Ex-presidente da AHBPA e Capitão da Banda de Congo Unidos do Retiro
5 Herdeiro IJ	Masculino	Casado	Vendedor/ comerciante	PP	Presidente da AHBPA e do Unidos do Retiro Futebol Clube
6 Herdeira U	Feminino	Casada	Funcionária pública municipal	Nenhuma	Vice-presidente da AHBPA e comunidade local da Igreja Católica
7 Herdeira I	Feminino	Viúva	Dona de casa aposentada	Nenhuma	Rezadeira de ladainha e presidente da Banda de Congo Unidos do Retiro

ANEXO III

DOCUMENTOS DAS TERRAS

CARTÓRIO DO REGISTRO CIVIL DE VILA DE MANGARAÍ, SANTA LEOPOLDINA-ES.

Vila de Mangaraí, 19 de março de 1998.

Livro- 01-A
Folhas-01
Termo- 01
Data- 13/08/1876.

30947881/0001-13

CARTÓRIO DE REGISTRO CIVIL E
TABELIONATO

Rua Projetada, s/n - Vila de Mangaraí

CEP 29640

Santa Leopoldina - ES

VERBUM AD VERBUM

Aos treze dias do mes de agosto do ano de mil oitocentos e setenta e seis neste Distrito de Paz da Parochia de Santa Leopoldina em Mangaraí, Município da Vitoria, Provincia do Espirito Santo compareceu no meo cartório BENVINDO escravo de Gonçallo Pereira das Neves e em presença das testemunhas abaixo nomeadas e assinadas apresentou-me uma criança do sexo feminino e declarou que no dia onze do mes de junho do corrente ano nesta freguesia nasceu uma sua filha de sexo feminino que se deve chamar VICTORIA, filha legitima dele declarante e de sua mulher MARIA PEREIRA DAS NEVES, são avós por parte paterna Vicecia escrava do mesmo Gonçallo e pela materna de Benedicto Pereira da Rocha e Maria Pereira das Neves; são padrinhos Amancio Cordeiro da Cruz e sua Mulher Ignacia Rocha das Flores. Todos moradores nesta Freguesia e lavradores. Do que para constar lavrei este termo em que comigo assinam fazendo a rogo do declarante por não saber ler nem escrever Manoel Valentim da Penha e as testemunhas presentes abaixo assinadas. Eu João Lopes de Siqueira Junior Escrivão de Paz o escrevi.

(aa) João Lopes de Siqueira Junior.

Vila de Mangaraí, 19 de março de 1998.

Marinete Tartaglia Fiorot Veronesi
Marinete Tartaglia Fiorot Veronesi
Oficiala Substituta



REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL
CARTÓRIO DO 1º OFÍCIO

RUA MARECHAL FLORIANO PEIXOTO - 1.790 - FAX/FONE: (0 - XX - 27) 266 - 1235 - (027) 9983 - 9064 - CGC. 30.947.774/0001 - 95

EMAIL: claudiororiz@zipemail.com.br

SANTA LEOPOLDINA - ESPÍRITO SANTO

Dra. Cenilda Queiroz Barbosa Roriz
Tabeliã e Oficiala

Auxiliadora Maria Soares Roriz
Escrevente Auxiliar


Luis Cláudio Barbosa Roriz
Substituto



CERTIDÃO

CENILDA QUEIROZ BARBOSA RORIZ

Oficiala de Registro de Imóveis, Privativa de Protestos de Títulos e Letras, Hipotecas, Títulos e Documentos e Pessoas Jurídicas da Comarca de Santa Leopoldina Estado do Espírito Santo, por nomeação na forma da Lei etc. **REGISTRO.**

CERTIFICA E DÁ FÉ a pedido da parte interessada a que revendo os livros em meu poder e Cartório verificou que: REGISTRO: 9.000 - LIVRO: 3-M - DATA: 23 de Março de 1.973 - OBJETO: Um terreno sob o nº 14, dividindo-se da forma seguinte: Sul e Oeste com terras dos Outorgantes vendedores ao Norte com terras de Manoel Teixeira da Silva e Leste as órfãs de Manoel Cláudio de Freitas - NOME DO VENDEDOR: HENRIQUE DA SILVA COUTINHO e sua mulher Da. MARIA COUTINHO ALVARENGA E SILVA - NOME DO COMPRADOR: BENVINDO PEREIRA DOS ANJOS - TITULO: Compra e Venda, lavrada em datada de 04 de Junho de 1.892, Tabelião José Alves Motta - VALOR: 300\$000 (trezentos mil contos de reis) - CONDIÇÕES: Nenhuma - TRANSCRIÇÃO ANTERIOR: Não há - TRANSCRIÇÃO POSTERIOR: Não há. Eu,  Oficial Substituto que digitei e assino.

REFERIDO É VERDADE E DOU FÉ

Santa Leopoldina - ES, 23 de Fevereiro de 2.000.

OFICIAL SUBSTITUTO

CARTÓRIO DO 1º OFÍCIO
Registro Geral de Imóveis
LUIS CLAUDIO BARBOSA RORIZ

CARTÓRIO DO REGISTRO CIVIL DE VILA DE MANGARÁ, SANTA LEOPOLDINA-ES.

30947881/000113

Vila de Mangará, 20 de março de 1998.

CARTÓRIO DE REGISTRO CIVIL E
TABELIONATO
Rua Projetada, s/n - Vila de Mangará
CEP 29640
Santa Leopoldina - ES

1/8

Livro:07

Folhas:72 Vs.

Segundo Traslado

Data: 04-06-1892

ESCRITURA DE VENDA DE UM LOTE DE TERRAS QUE FAZ HENRIQUE DA SILVA COUTINHO E SUA MULHER A BENVINDO PEREIRA DOS ANJOS, COMO ABAIXO SE DECLARA:

SALBAM quantos este público instrumento de escritura de venda virem, que sendo no ano de mil oitocentos e noventa e dois quanto da Proclamação da República dos Estados Unidos do Brasil, aos quatro dias do mês de junho do dito ano em meu cartório, compareceu como outorgantes vendedores Henrique da Silva Coutinho e sua mulher e como outorgado comprador BENVINDO PEREIRA DOS ANJOS, em presença das testemunhas abaixo declaradas do que deu fé; pelos outorgados vendedores me foi dito e declarado que são senhores possuidores de um lote de terras sob o numero quatorze no lugar denominado CONCEIÇÃO; cujo lote divide-se da forma seguinte: Sul e Oeste com terras dos outorgantes vendedores, a Norte com terras de Manoel Teixeira da Silva e Manoel Francisco Pinto e a Leste com duas arphão de Manoel Claudio de Freitas e por possui-lo livre e desembaraçado de qualquer onus d'ele fazem venda como de facto vendido tem de hoje e para sempre ao outorgado comprador pela quantia de trezentos mil reis, que receberão em moeda Corrente do Estado e pelo outorgado comprador me foi apresentado o bilhete de haver pago o imposto de transmissão que é de teor seguinte: Exercício de mil oitocentos e noventa e dois. Estado do Espírito Santo. Numero cento e oitenta e seis Reis dezoito mil reis. A folhas do Livro de Receita desta Repartição fica debitado o Actual administrador e Tesoureiro, abaixo assinado pela quantia de dezoito mil reis, que pagou BENVINDO PEREIRA DOS ANJOS, proveniente do imposto de transmissão de propriedade correspondente a quantia de trezentos mil reis, preço por que compra a Henrique da Silva Coutinho e sua mulher o lote de terras sob numero quatorze sito no lugar Conceição neste termo. E para constar extraiu-se este conhecimento que vai assinado pelo referido Administrador e Tesoureiro, Major de Rendas do Estado do Espírito Santo, em vinte e nove de abril de mil oitocentos e noventa e dois. O Administrador e Tesoureiro Manoel Passos. O Escrivão João Ferreira de Carvalho. E depois de lhes ser lida e acharem conforme assina a rogo do comprador Rumão de Mattos Sueiro Borges, por não saber ler nem escrever Em José Alves da Motta, escrivão do Juizo Distrital que escrevi e assino em público e razo.

Em testemunho (sinal público) da verdade.

(aa) José Alves da Motta

(aa) Henrique da Silva Coutinho

Continuação...

- (aa) Maria Coutinho de Alvarenga e Silva
- (aa) Rumão de Mattos Sueiro Borges
- (aa) Manoel Teicheira da Silva.

2
R

Vila de Mangaraí, 20 de março de 1998

Marinete Tartaglia Fiorot Veronesi
Marinete Tartaglia Fiorot Veronesi

Oficiala e Tabeliã Substituta

S



30947881/0001-13
CARTÓRIO DE REGISTRO CIVIL E
TABELIONATO
Rua Projetada, s/n - Vila de Mangaraí
CEP 29640
Santa Leopoldina - ES

REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL

CARTÓRIO DO 1º OFÍCIO

RUA MARECHAL FLORIANO PEIXOTO - S/N - FONE: 266 - 1235 - CGC. 30.947.774/0001 - 95

SANTA LEOPOLDINA - ESPÍRITO SANTO

Dra. Cenilda Queiroz Barbosa Roriz
Oficiala

Auxiliadora Maria Soares Roriz
Escrevente

Luis Cláudio Barbosa Roriz
Substituto



CARTÓRIO CERTIDÃO

CENILDA QUEIROZ BARBOSA RORIZ

Oficiala de Registro de Imóveis, Privativa de Protestos de Títulos e Letras, Hipotecas, Títulos e Documentos e Pessoas Jurídicas da Comarca de Santa Leopoldina Estado do Espírito Santo, por nomeação na forma da Lei etc.

" REGISTRO "

CERTIFICA E DÁ FÉ a pedido verbal da parte interessada que revendo os livros em seu poder e Cartório verificou que: NÚMERO: 01/1.953 - LIVRO: 2-H - DATA 06 de Fevereiro de 1.985 - OBJETO: Uma área de terra, com benfeitorias constantes de uma casa velha de palha, chão, casa com trem de farinha, tudo no mesmo terreno no lugar Retiro, em Mangaraí, deste Município de Santa Leopoldina, limitando-se com terreno de Camillo Ernesto de Mendonça, terreno da Barra de Mangaraí, terrenos de João Corrêa de Abreu e outros - NOME DO VENDEDOR: JOÃO FRANCISCO PORTO, viúvo, lavrador, residente no lugar denominado Mangaraí, deste Município e Comarca NOME DO COMPRADOR: BENVINDO PEREIRA DOS ANJOS, lavrador, residente no mesmo lugar denominado mangaraí, deste Município - TÍTULO: escritura de compra e venda, lavrada as folhas de nº 25 e verso e 27 verso, de ordem do livro 1-B, pelo tabelião Joaquim José Nascimento, datada de 15 de Janeiro de 1.912,- VALOR: 700\$000 (setecentos mil reis) - CONDIÇÕES: Nenhuma - IMPOSTO: N° 04 (quarenta reis (\$049). Protocolo de nº 8.111 do livro 1-B. Eu, ~~Oficiala~~ Oficial substituto que datilografei e assino.

O REFERIDO É VERDADE E DOU FÉ

Santa Leopoldina - ES, 23 de março de 1.998.

CARTÓRIO DO 1º OFÍCIO
Registro Geral de Imóveis
LUIZ CLAUDIO BARBOSA RORIZ

158. #92



CARTORIO DE NOTAS

DO TABELLIÃO

Joaquim José do Nascimento

Porto do Cachoeiro de Santa Leopoldina

ESTADO DO ESPIRITO SANTO

*Primeiro Traslado da escritura de compra e
venda de terreno em comum
no lugar Retiro em Mangaral deste Municipio, que
João Francisco Pato fez a Benvenuto Pereira do
como adiante segue.*

Santa Leopoldina 17 de Janeiro de 1912

O Tabelião:

Joaquim Nascimento

49 partindo do mar, que
 existe a margem do Rio
 Mangaraly, e dahi su-
 bindo, e pondo a porta
 e descendo do outro lado
 do morro e montanha
 Catholica do mesmo Rio,
 que fazem uma colla, e a
 Travenca, que se pela
 margem sul do Buro
 do Mangaraly seguem
 e de lute ate a prancha
 e praia do morro Anomi-
 no do "Cantão" e dahi
 seguindo para o Sul se
 dividio em tres ramos de di-
 versos pontos orientados em
 contra a corrente do Rio
 no do Cam. do Cam. do
 Olenom, e pondo a
 remota do Rio d'Alto
 pelo Correg. Anominao
 do "Tabio" e pondo a
 nomeado in o Rio de
 Oho o mar ja se chama
 no do. Ora, que se do Cati-
 nha em a seguinte flota

RIO DE NOTAS
O TABELLIÃO
JOSÉ DO NASCIMENTO
O geral de Hypotecas e protos
de Letras.
de Santa Leopoldina
do do Espirito Santo



Fis. 1

Folha n. 13
de 25 a 27 a.

Traslado da
Escritura de compra e venda de uma parte
de terras em commun, no lugar
Peters em Mangaraby deste municipio
que João Francisco Porto faz a Benvenuto
Pereira dos Senjos, como abaixo declara:—
Sabiam qudntor este publico instrum
mento de escriptura de compra e ven
da virem, que no anno do nascimen
to de Nosso Senhor Jesus Christo de mil
novecentos e doze, aos quinze dias do
mez de Janeiro do dito anno nesta ci
dade do Porto do Cachoeiro, em meu car
terio a rua Costa Pereira, presente as
duas testemunhas abaixo nomeadas
e assignadas com appareceram partes
justas e contractadas a saber, de uma
parte como outorgante vendedor João
Francisco Porto viuvo, lavrador e resi
dente no lugar Mangaraby deste mu
nicipio; de outra parte como outor
gado comprador Benvenuto Pereira dos
Senjos, lavrador e residente no mesmo
lugar Mangaraby, deste municipio;—
Reconhecidos de meu Tabbelliao e das
duas testemunhas abaixo nomeadas
e assignadas, pelas proprias de que
trato e dou fe. E pelos outorgante ven
dedor foi dito em presença das
mesmas testemunhas abaixo nome
adas e assignadas, que e elle senhor
e legitimo possuidor de uma parte
de terras com benzeitorias constantes

da compra e venda

CARTEIRO DO TABELLIÃO
Cafes Gercary Figueiredo-Rentz

de uma casa velha, coberta de palha, chão, casa com trem de farinha, tudo no mesmo terreno, no lugar Retiro em Mangaraly, deste município; limitando-se todo o terreno em communum com Terras de Camillo Ernesto de Almeida, terrenos da Barra de Mangaraly, terrenos de João Corrêa de Alencar, e outo havido por meiação por bens deixados por fallecimento de sua mulher Adelinha Siqueira Porto, como prova com a certidão que apresentei, e por possuir a dita parte de Terras que é em communum com seus filhos, livre e desembaraçado de qualquer ônus acha-se contractado com o outorgado comprador, por bem desta escriptura e na melhor forma de direito, para vender-lhe como effectivamente vendido tem pelo preço e quantia de setecentos mil reis, que recebeu do outorgado comprador, em minha presença em moeda corrente do Paiz. Então pelo outorgado comprador foi dita em presença das mesmas testemunhas, que na verdade acha-se contractado com o outorgante vendedor sobre a presente compra, aceitando-a pelo mencionado preço de setecentos mil reis, que neste acto, em minha presença pagou ao outorgante vendedor, em moeda corrente do Paiz, dizendo-me em segue

2

requida o mesmo outorgante, em
 presença das mesmas testemunhas,
 que do dito preço, que recebeu contou
 e achou certo, dá por irro ao outor-
 gado plena e geral quitação para não
 lhe pedir tal garantia ou outro qual-
 quer motivo da presente venda; pro-
 mettendo por si e seus successores
 fazer lida firme e valiosa esta mes-
 ma venda; obrigando-se em todo
 tempo, como se obrigam a responder
 pela evicção, por parte do outorgado a
 par e a salvo de quaesquer humidas
 futuras; e transmitindo na pessoa
 d'elle outorgado todo o seu dominio,
 posse, direito e acção; na parte de terras e
 casas vendidas, e desde já por bem desta
 escriptura e da clausula constituti de que
 tudo se Tabellião dou fe. Pelo outorgado com-
 prador foi-me apresentado o talão de trans-
 missões que é do theor seguinte: Exercício
 de mil novecentos e nove. Estado do Espirito
 Santo. Transmissões de propriedade. Nu-
 mero quatro. Reis, quarenta e nove. O
 folha do livro de receita desta repartição
 fica debitado o actual collecter abaixo
 assignado pela quantia de quarenta e
 nove mil reis, do emolumento com
 firme quia, que pagou o senhor Ben-
 jamin do Pereira dos Santos, de sete por cento re-
 bre setecentas mil reis, preço por quan-
 to compra a João Francisco Porto uma
 parte de terras em commun no lu-

Instrumento

CARTÓRIO DO 1.º OFFICIO
 de Juiz
 Carlos G. de Almeida - Brito

lugar Petizo em Kangerahy deste mu-
 nicipio. E para constar extrahiu-se
 este conhecimento que vae assignado
 pelo referido Collectr. Collectoria de Benda
 de Santa Leopoldina, em quinze de Ja-
 neiro de mil novecentos e doze. O
 Collectr. João Holzmeier. O Escrivão (em
 branco). E por acharem-se assim o
 contractador me pediram lhes fizesse
 a presente escriptura que sendo lida,
 assignam com as duas testemunhas
 meunas Antonio da Costa Coelho
 e João Coelho Pimentel, assignando o
 pogo do outorgado comprador comprado
 por não saber escrever, o senhor Luiz
 Pereira Pinto de Siqueira, reconhecido
 de mim Tabelião, e residentes nesta
 cidade e municipio. Eu Joaquim Jo-
 do Nascimento, Tabelião, escrevi e as-
 signo em publico e raro. Em teste-
 munha (estava o signal publico) da
 verdade. Joaquim José do Nascimento
 (Coza, pezentos reis, de sellos Tutores
 devidamente inutilizados). Santa Le-
 opoldina, quinze de Janeiro de mil
 novecentos e doze. (Assignados) João Pe-
 rreira Pinto, Luiz Pereira Pinto de Si-
 queira, Antonio da Costa Coelho e
 João Coelho Pimentel. Ora o que
 continha em as ditas folhas, e
 referido limo que para a qui-
 foi trasladado a presente escrip-
 tura, que confiri e achei confi-

OFFICINA DE NOTAS
TABELLIÃO

JOSE DO NASCIMENTO
geral de Hypotecas e protestos
de Letras.
de Santa Leopoldina
do Espirito Santo



Fls. 3

Livro n.º _____

Folhas _____

Traslado da

Escreitura de _____
conforme o que dou fe. Em fa-
quim José do Nascimento, Tabel-
lião, rubricou e parou em
público e rasou
Em test. de _____ a verdade.
Joaquim José do Nascimento.

Q. d. S. S. 1642
Joaquim José do Nascimento

Santa
João



de Janeiro 1912.
do Nascimento.



SIRMA
Carl. N. Monteiro
Vitória - E. S.

CARTORIO DO 1.º OFÍCIO
Registro Geral de Imóveis
Santa Leopoldina - Espírito Santo

PROTOCOLADO sob n.º 8110 2º 10
CERTIFICO que o imóvel constante desta
matricula no Município foi MATRICULADO
sob n.º 1953 2º 24 em 06/02/85
O OFICIAL _____

SIRMA - DR. PAULO
TABELLIÃO JOSÉ CYRILLO
TANQUE DE PARADIPARARA -
MUNICÍPIO DE PRADO BA. SP

PROT. N.º 4896

CARTORIO DO 1.º OFÍCIO
Registro Geral de Imóveis
Santa Leopoldina - Espírito Santo

PROTOCOLADO sob n.º 8111 2º 10
CERTIFICO que foi(am) feito(s) o(s) REGISTRO(S)
n.º(s) 011953 2º 24 em 06/02/85
na Matricula n.º 1953 2º 24
O OFICIAL _____

CARTORIO DO 1.º OFÍCIO
Cilios Soares Esteves Koritz

ANEXO IV

**DOCUMENTOS DA ASSOCIAÇÃO DOS HERDEIROS DO BENVINDO
PEREIRA DOS ANJOS**

ESTATUTO

ASSOCIAÇÃO DOS HERDEIROS DO BENVINDO PEREIRA DOS ANJOS

CAPITULO I

DA DENOMINAÇÃO, SEDE, DURAÇÃO E FINALIDADE

ART. 1: Sob a denominação de Associação dos Herdeiros do Benvindo Pereira dos Anjos, foi constituída em 01 de junho de 1991 com sede e foro no município de Santa Leopoldina, Estado do Espírito Santo, uma sociedade civil, sem fins lucrativos, por tempo indeterminado, que se regerá pelo presente Estatuto e pela legislação em vigor, adotando como nome fantasia a expressão “Os Benvindos”.

PARÁGRAFO ÚNICO: A Associação terá sua sede na área, propriedade de “Os Benvindos”, no Retiro de Mangaraí, distrito de Mangaraí, município de Santa Leopoldina, Estado do Espírito Santo.

ART. 2: A “Os Benvindos” tem por objetivo:

- a) Incentivar e preservar a unidade e solidariedade entre os associados visando facilitar o relacionamento com as entidades privadas, bem como com as instituições públicas.
- b) Cultivar, da melhor maneira possível, a área herdada do Benvindo Pereira dos Anjos e propriedade de “Os Benvindos”.
- c) Apoiar em geral todos os serviços que possam contribuir para o desenvolvimento e a racionalização das atividades comunitárias.
- d) Defender junto as autoridades competentes as necessidades de desenvolver os serviços públicos de água, luz, educação, transporte, saúde, enfim, todos os serviços que são deveres das autoridades públicas e direitos dos cidadãos.
- e) Defender sempre, principalmente na área própria, a preservação ecológica.

ART. 3: Para a consecução de seu objetivo “Os Benvindos” poderão:

- a) Construir os imóveis necessários às suas instalações administrativas, tecnológicas, de armazenagem e outros.
- b) Celebrar convênios com qualquer entidade pública ou privada.
- c) Contratar elementos de comprovada capacidade técnica, comercial e administrativa para o exercício das funções necessárias a obtenção da finalidade desejada pela entidade.

ART. 4: As questões políticas, partidárias e religiosas são proibidas no seio da Associação.

ART. 5: A Associação “Os Benvindos” será dissolvida por decisão da Assembléia Geral com aprovação de 2/3 (dois terços) dos associados inscritos.

CAPÍTULO II

DOS ASSOCIADOS – DIREITOS E DEVERES

ART. 6: Poderão associar-se a “Os Benvindos” todas as pessoas, de ambos os sexos, maiores de 16 (dezesesseis) anos que conforme os critérios do Regimento Interno, que fará parte integral deste Estatuto, se podem chamar herdeiros do Benvindo Pereira dos Anjos ou pelo laço matrimonial e/ou filiação fazem parte integral da família de “Os Benvindos” e que se comprometem a cumprir o Estatuto vigente e o Regimento Interno.

ART. 7: Os associados não respondem subsidiária ou solidariamente pelas obrigações da entidade.

DIREITOS DOS ASSOCIADOS:

ART. 8: Cada associado terá direito a:

- a. Votar.
- b. Tomar parte nas assembléias e reuniões, apresentar propostas ou indicações condizentes com os fins da entidade.
- c. Pedir demissão do cargo social.

PARAGRÁFO ÚNICO: Os associados maiores de 21 (vinte e um) anos tem, além dos direitos já mencionados, o de ser votado.

DEVERES DOS ASSOCIADOS:

ART. 9: Constituem deveres dos associados:

- a. Cumprir e fazer cumprir o presente Estatuto e os regulamentos aprovados pela entidade.
- b. Zelar pelos documentos oficiais expedidos pela entidade, bem como respeitar os símbolos de uso exclusivo desta.
- c. Assinalar qualquer irregularidade ou movimento que contrarie a finalidade de “Os Benvindos”.

ART. 10: O associado perderá seus direitos:

- a. Por renúncia expressa;
- b. Por inobservância das demais normas estatutárias e/ou regimentais de “Os Benvindos”.

CAPÍTULO III **DA ADMINISTRAÇÃO**

ART. 11: A administração de “Os Benvindos” será constituída pela:

- a. Assembléia Geral;
- b. Diretoria Executiva;
- c. Conselho Fiscal.

CAPÍTULO IV **DAS ASSEMBLÉIAS GERAIS**

ART. 12: A Assembléia Geral, constituída pelos associados em pleno gozo de seus direitos, dentro da Lei e do Estatuto, é o órgão máximo de deliberação dentro de “Os Benvindos”, podendo reunir-se ordinária e extraordinariamente.

ART. 13: A assembléia Geral Ordinária realizar-se-á no mês de dezembro de cada ano e terá por finalidade:

- a. Tomar conhecimento e votar o parecer do Conselho Fiscal sobre o balanço e contas do exercício anterior.
- b. Discutir e votar quaisquer assuntos de interesse da entidade.
- c. Proceder a eleição dos membros da Diretoria e dos Conselhos.

ART. 14: Os diretores da entidade não tomarão parte na votação de prestação de contas.

ART. 15: Além da Assembléia Geral anual, a Assembléia Geral Extraordinária poderá ser convocada sempre que houver necessidade e quando convocada por um mínimo de 20% (vinte por cento) dos associados inscritos.

Nas assembléias gerais extraordinárias serão somente discutidos e votados assuntos previamente determinados.

ART. 16: As Assembléias Gerais Extraordinárias e Ordinárias serão instaladas em primeira convocação com a assinatura de dois terços dos seus associados e em segunda convocação com a metade mais um de assinaturas e na última convocação com qualquer número de associados.

ART. 17: As deliberações das Assembléias Gerais serão tomadas por maioria dos votos dos associados presentes.

CAPÍTULO V

DA DIRETORIA EXECUTIVA

ART. 18: A Diretoria Executiva, eleita pela Assembléia Geral Ordinária, é composta pelo Presidente, pelo Vice-presidente, pelo Diretor Secretário e pelo Diretor Financeiro.

ART. 19: O mandato da Diretoria Executiva será de, no máximo, dois anos, sendo permitida a reeleição de seus membros para qualquer cargo.

ART, 20: A renúncia de qualquer Diretor deverá ser apresentada por escrito ao Presidente de “Os Benvindos”.

PARÁGRAFO ÚNICO: Em caso de renúncia do Presidente, esse apresentará a Diretoria, assumindo o cargo o Vice-presidente. No caso da vacância do cargo com mais de 50% (cinquenta por cento) do mandato cumprido pelo Presidente, o Vice-presidente assumirá o seu lugar até o final do mandato.

ART. 21: São inelegíveis para os cargos da administração, pessoas que não estejam em pleno gozo de seus direitos civis.

ART. 22: Compete a Diretoria Executiva:

- a. Exercer a administração da Associação, cabendo-lhe o cumprimento deste Estatuto e a realização dos atos necessários à efetivação dos objetivos sociais.
- b. Decidir sobre a admissão de novos associados bem como sobre a demissão.
- c. Decidir sobre a demissão e admissão de funcionários de cargos de chefia, fixando-lhes salários.
- d. Autorizar despesas necessárias e pedidos de compra.
- e. Zelar pelo patrimônio da entidade.
- f. Advertir, suspender e excluir associados que violarem o presente Estatuto e/ou normas regimentares de “Os Benvindos”.
- g. Promover comemorações, conferências e divulgação de interesse da associação.
- h. Convocar as Assembléias Gerais Ordinárias e Extraordinárias.
- i. Elaborar o Regimento Interno da entidade, podendo ajusta-lo às necessidades do momento.
- j. Responder ativa e passivamente pela entidade.

PARÁGRAFO ÚNICO: As decisões sobre a admissão de novos associados, bem como sobre as demissões, mencionadas neste artigo 22, item “b”, mais os ajustes do Regimento Interno, mencionadas neste artigo 22, item “i”, necessitarão ser aprovados pelos associados na Assembléia Geral Extraordinária, especialmente convocada para esse fim.

DOS MEMBROS DA DIRETORIA EXECUTIVA

ART. 23: Compete ao Presidente:

- a. Responder ativa e passivamente pela entidade e representa-la em juízo e fora dele.
- b. Convocar e presidir as reuniões da Diretoria e das Assembléias respeitadas as disposições do Artigo 14 do presente Estatuto.
- c. Assinar correspondências e atos da entidade.
- d. Solucionar os casos de urgência, submetendo-os em seguida a aprovação da Diretoria.
- e. Assinar conjuntamente com o Diretor Financeiro os cheques e documentos referentes a documentação de valores junto a bancos, repartições públicas e/ou entidades particulares.
- f. Apresentar anualmente ao Conselho Fiscal e à Assembléia Geral Ordinária relatório das atividades da entidade e o balanço do exercício anterior.
- g. Votar nas Assembléias e reuniões da Diretoria, cabendo-lhe nestas, o voto de qualidade.

ART. 24: Compete ao Vice-presidente:

- a. Substituir o Presidente em sua ausência ou impedimentos legais e desempenhar funções atribuídas pela Diretoria.

ART. 25: Compete ao Diretor Secretário:

- a. Substituir o Presidente e Vice-presidente em suas ausências ou impedimentos legais.
- b. Superintender todos os trabalhos administrativos da associação.
- c. Organizar o expediente.
- d. Lavrar as atas das reuniões da Diretoria, assinando-as em conjunto com os demais Diretores.
- e. Assinar correspondências da Associação, salvo nos casos em que for exigida a assinatura do Presidente.
- f. Cuidar dos livros oficiais, fichários e arquivos da Associação.
- g. Manter sob suas responsabilidades as publicações da entidade.

ART. 26: Compete ao Diretor Financeiro:

- a. Responder pelo movimento da tesouraria.
- b. Guardar todos os valores em espécie, pertencentes à Associação.

- c. Assinar, juntamente com o Presidente, cheques e demais documentos que impliquem responsabilidade financeira da Associação.
- d. Depositar em nome da Associação, em estabelecimento bancário indicado pela Diretoria, as importâncias recebidas.

DAS ASSEMBLÉIAS E DAS REUNIÕES DA DIRETORIA

ART. 27: As deliberações serão tomadas em:

- a. Reuniões da Diretoria no mínimo uma vez por mês.
- b. Assembléias Gerais Ordinárias, uma vez por ano.
- c. Assembléias Gerais Extraordinárias convocadas conforme as disposições do artigo 15 do presente estatuto.

ART. 28: As vagas que se verificarem na Diretoria até o número de 03 (três) serão preenchidas por indicação do Presidente e aprovação dos demais Diretores, “Ad referendum” da Assembléia Geral Ordinária.

PARÁGRAFO ÚNICO: No caso de destituição da Diretoria, renúncia coletiva ou o não comparecimento da chapa para a sucessão, é obrigatório a convocação da Assembléia Geral Extraordinária.

ART. 29: A Diretoria, regularmente eleita, e em exercício, só poderá ser destituída por maioria dos votos da Assembléia Geral Extraordinária, especialmente convocada para esse fim, e a qual compareçam, pelo menos, metade mais um dos associados no exercício de seus direitos.

CAPÍTULO VI **DO CONSELHO FISCAL**

ART. 30: o Conselho Fiscal é o órgão fiscalizador das atividades contábeis e patrimoniais da entidade, sendo formada por três associados e dois suplentes, eleitos da mesma forma e na mesma época que a Diretoria.

ART. 31: Compete ao Conselho Fiscal:

- a. Examinar os balanços e balancetes da entidade.
- b. Examinar a escrituração social e a documentação financeira da Associação.
- c. Examinar a situação financeira da entidade.

ART. 32: O Conselho Fiscal se reunirá ao menos a cada seis meses, podendo ainda ser convocado pela Diretoria Executiva, devendo em ambos os casos, registrar suas resoluções em ata.

PARÁGRAFO 1: As reuniões do Conselho Fiscal realizar-se-ão com a presença mínima de três membros.

PARÁGRAFO 2: O conselheiro que não comparecer a três reuniões consecutivas sem justificativa perderá o cargo.

PARÁGRAFO 3: Para exames e verificações dos livros, contas e documentos necessários ao cumprimento das suas atribuições, o Conselho Fiscal poderá, no caso de dúvidas graves, excepcionalmente contratar assessoramento de técnico especializado na matéria e valer-se dos relatórios e informações dos serviços de auditoria externa, correndo as despesas por conta da Associação.

CAPÍTULO VII

DAS ELEIÇÕES E POSSES

ART. 33: A posse da Diretoria eleita em Assembléia Geral Ordinária ocorrerá, em ato especial, no máximo 30 (trinta) dias da data da assembléia em que tenha havido a eleição.

ART. 34: A posse do Diretor eleito para o preenchimento de cargo vago deverá ocorrer dentro de 15 (quinze) dias da data da Assembléia Geral Extraordinária que o houver eleito.

ART. 35: Em caso de empate na votação será considerado eleito aquele cuja inscrição for mais antiga no quadro social.

Art. 36: Para eleição da Diretoria prevalecerá o critério da chapa completa.

ART. 37: Não será permitida a inscrição de candidato isolado.

ART. 38: As chapas dos candidatos que disputarão cargos eletivos deverão ser apresentadas por escrito com antecedência de 15 (quinze) dias.

CAPÍTULO VIII

DOS FUNDOS E PATRIMÔNIOS DA ASSOCIAÇÃO

ART. 39: Os fundos e o patrimônio da entidade serão constituídos:

- a. Pela herança deixada por Benvindo Pereira dos Anjos sendo uma área situada em Retiro de Mangaraí, Distrito de Mangaraí, Município de Santa Leopoldina, Estado do Espírito Santo, medindo 1.556.262,00 m² ou 32,15 alqueires.
- b. Pelos saldos das feiras e festas realizadas pela entidade.
- c. Pelos auxílios, donativos e legados.
- d. Pelos rendimentos de seus bens patrimoniais.
- e. Pelos resultados das atividades sociais não compreendidos nas alíneas anteriores.

ART. 40: No caso da dissolução da Associação, o destino do patrimônio será determinado pela Assembléia Geral Extraordinária que aprovar a dissolução, observando sempre as normas do Artigo 5 deste Estatuto.

CAPÍTULO IX

DAS DISPOSIÇÕES GERAIS

ART. 41: O exercício de qualquer cargo da Diretoria Executiva e do Conselho Fiscal da entidade não será remunerado.

ART. 42: Os casos omissos serão resolvidos pela Diretoria Executiva, “Ad referedum” da Assembléia Geral.

ART. 43: A Associação poderá ter uma Bandeira a ser utilizada em dias e locais convenientes.

ART. 44: A Diretoria Executiva da entidade, contando com o parecer favorável do Presidente e com aprovação deste Estatuto, tem poderes para criar, extinguir, organizar e regulamentar departamentos e serviços especializados.

ART. 45: O presente Estatuto só poderá ser reformado, no todo ou em parte, por decisão da Assembléia Geral Extraordinária convocada para esse fim.

CAPÍTULO X

DISPOSIÇÃO FINAL

ART. 46: A primeira Diretoria Executiva e o primeiro Conselho Fiscal de “Os Benvindos” serão eleitos na Assembléia de Constituição mediante a aprovação e chapas a serem apresentadas e votadas no próprio ato.

DIRETORIA PROVISÓRIA

- Presidente: Claudiva Aristeu Alves
- Vice-presidente: Antonina do Sacramento Steiner
- Diretor Secretário: Maria da Conceição Raimundo Maciel
- Diretor Financeiro: José Henrique de Brito

CONSELHO FISCAL: Luiz dos santos

João Batista Benvindo

Rosilda Alves da Conceição Benvindo.

Santa Leopoldina (ES), 04 de maio de 1991.

ATA DA APROVAÇÃO DOS ESTATUTOS DA ASSOCIAÇÃO DOS HERDEIROS BENVINDO PEREIRA DOS ANJOS "A.H.B.P.A".



Aos quatro dias do mês de maio de mil novecentos e noventa e um às dezesseis horas no Centro Comunitário localizado em Retiro, Distrito de Mangaraí, Município e comarca de Santa Leopoldina, Estado do Espírito Santo, reuniram-se em assembleia geral os herdeiros moradores desta comunidade, em número de 53 (cinquenta e três), com o Presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais, Dorgival Batista Filho, para discussão e posterior aprovação do estatuto da referida Associação. O estatuto foi lido por Claudiva Aristeu Alves e Dorgival Batista Filho e colocado em discussão, no que todos os presentes concordaram com o que consta em todos os seus capítulos, artigos e parágrafos. A herdeira Maria da Penha Pereira preocupada com a falta de conscientização de alguns herdeiros em resistir a formação da Associação, colocou que a solução para todos os problemas e o crescimento da comunidade será a criação desta Associação no que foi aprovada pela maioria dos presentes. Dando prosseguimento aos trabalhos, foi colocado em votação o referido estatuto no que foi aprovado pela maioria. Deixaram de votar as herdeiras Claudiva Aristeu Alves e Antonina Sacramento Steiner que disseram não votar para que os herdeiros ali reunidos tivessem opinião própria e não se sentissem indizados a votar, uma vez que as mesmas lideraram o movimento de criação da Associação. A seguir fora eleita a diretoria provisória para dar forma legal ao estatuto, isto é, publicar e registrar o mesmo junto aos órgãos competentes. Para a diretoria provisória foram eleitos: Presidente- Claudiva Aristeu Alves; vice-presidente- Antonina Sacramento Steiner; Diretor Secretário- Maria da Conceição Raimundo Maciel e Diretor Financeiro- José Henrique de Brito. O herdeiro Rogério d Sacramento Fefreira indicou para fazer parte do conselho fiscal os herdeiros Luiz dos Santos, João Batista Benvindo e Maria da Penha Pereira, no que foi aprovado por todos sabem que os mesmos são capazes de desempenhar um bom trabalho. Foi dado a palavra aos membros da diretoria que fizeram suas colocações demonstrando muito otimismo. Nada mais tendo a dizer finalizou-se esta assembleia com a leitura e aprovação da ata. Eu, Maria da Conceição Raimundo Maciel lavrei a presente ata que foi assinada por mim e por todos os presentes da assembleia.

Secretária: *Maria da Conceição Raimundo Maciel*

Presidente: *Claudiva Aristeu Alves*

Vice-presidente: *Antonina do Sacramento Steiner*

Resoluto: *1991*

ASSOCIAÇÃO DOS HERDEIROS DO BENVINDO PEREIRA DOS ANJOS



Ata da posse da nova diretoria da Associação dos Herdeiros do Benvindo Pereira dos Anjos.

Aos oito dias do mês de junho do ano de mil novecentos e noventa e um às dezesseis horas no Centro Comunitário localizado em Retiro, Distrito de Mangarai, Município e Comarca de Santa Leopoldina, Estado do Espírito Santo, foi instalada a cerimônia de posse da nova diretoria e do conselho fiscal da aludida Associação, cujas eleições foram realizadas no primeiro dia do mês de junho do corrente ano. Após realizada a instalação tomaram parte à mesa o Sr Fernando Castro Rocha, representante do Prefeito Municipal, a Sra Violeta Castro Rocha, Secretária Municipal do Bem-Estar Social, os vereadores Sebastião José Siller, Maria Izabel Frade e Benedito Ferro, o Sr Dorgival Batista Filho, Presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Santa Leopoldina, os Srs Adrianus Veenings e João Acriano D. Veenings, representantes da Associação de Apoio ao Povo do Vale do Rio Santa Maria. Em seguida a Presidente da mesa, Sra Claudiva Aristeu Alves, após o uso da palavra saudando os novos dirigentes procedeu a chamada dos integrantes aos aludidos cargos ao mesmo tempo que os declarava empossados, ficando da seguinte forma a nova diretoria: Presidente- Cezar do Sacramento Vice-Presidente- José Henrique de Brito; Diretor Secretário- Abel da Conceição Benvindo; Diretor Tesoureiro- Altamir Pereira do Sacramento. Foram eleitos para o conselho fiscal os Srs: Claudiva Aristeu Alves, Luiz dos Santos e Maria da Penha Pereira. Os mandatos da nova diretoria e do conselho fiscal serão de 02 (dois) anos contados a partir desta data, devendo terminar em oito de junho de mil novecentos e noventa e três. Apresentando suas saudações aos componentes da administração ora empossada, discursaram o Sr Dorgival Batista Filho, Presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Santa Leopoldina, o Sr Fernando Castro Rocha, representante do Prefeito Municipal, os vereadores Maria Izabel Frade, Benedito Ferro e Sebastião José Siller e o Sr Adrianus Veenings, representante da Associação de Apoio ao Povo do Vale do Rio Santa Maria. Não havendo mais quem quisesse fazer uso da palavra, a presidente da mesa declarou encerrada a solenidade às dezoito horas e determinou que fosse lavrada a presente ata que após lida e aprovada recebe a assinatura dos membros da nova diretoria e do conselho fiscal ora empossados.

HERDEIROS DO BENVINDO PEREIRA DOS ANJOS

23/10

Assinatura dos membros da nova diretoria e do conselho fiscal em postados.

Cezar do Sacramento
Cezar do Sacramento
Presidente



José Henrique de Brito
José Henrique de Brito
Vice-Presidente

Abel da Conceição Benvido
Abel da Conceição Benvido
Diretor Secretário

Altamir P. do Sacramento
Altamir Pereira do Sacramento
Diretor Tesoureiro

Claudiva Aristeu Alves
Claudiva Aristeu Alves
Conselho fiscal

Luiz dos Santos
Luiz dos Santos
Conselho fiscal

Maria da Penha Pereira
Maria da Penha Pereira
Conselho Fiscal

CARTÓRIO DO 1º OFÍCIO -
Santa Inês - Espírito Santo
MUNICÍPIO DE SANTA INÊS

A. 4
275, out. 1967.
A. 3, pel. n. 521 da data 1967.
19 de agosto de 1967.
CARTÓRIO DO 1º OFÍCIO -
Santa Inês - Espírito Santo

PROT. N. 11453

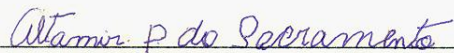
**AHBPA - ASSOCIAÇÃO DOS HERDEIROS DO BENVINDO PEREIRA
DOS ANJOS**

EDITAL DE CONVOCAÇÃO

Pelo presente Edital, a ASSOCIAÇÃO DOS HERDEIROS DO BENVINDO PEREIRA DOS ANJOS - AHBPA, com sede na Comunidade do Retiro, Distrito de Mangaraí - Município e Comarca de Santa Leopoldina-ES, em conformidade com as disposições contidas em seu Estatuto Social, convoca todos os seus associados em pleno gozo de seus direitos sociais, para participarem da eleição que se realizará no dia 11 de Julho de 1998, no período de 9:00 horas às 16:00 horas, no Centro Comunitário situado na Comunidade do Retiro. Para composição da Diretoria, Conselho Fiscal, bem como seus respectivos suplentes.

Fica aberto até o dia 27 de Junho do corrente ano o prazo para registro de chapas. O ofício da composição das chapas deverá ser entregue a mesa coletora situada no Centro Comunitário da comunidade.

Retiro do Mangaraí, 15 de Junho de 1998.


ALTAMIR PEREIRA SACRAMENTO
Presidente da AHBPA

ANEXO V

DOCUMENTOS DO PLEITO PELA TITULAÇÃO DA TERRA

Retiro, 05 de fevereiro de 1998.

À Presidenta da Fundação Cultural Palmares: Doutora Dulce Pereira

Nós, moradores da comunidade negra rural de Retiro, herdeiros do ex-escravo Benvindo Pereira dos Anjos, localizados no município de Santa Leopoldina - ES, solicitamos à Fundação Cultural Palmares o reconhecimento de nossas terras e de nossos direitos, de acordo com o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, da Constituição Federal de 1988. Somos remanescentes de um quilombo iniciado e liderado pelo Benvindo, avô, bisavô, trisavô, etc... de todos nós, que em 1912 documentou as terras em que moramos, mas hoje, um pretense herdeiro, que não reconhecemos como tal e nenhuma legitimidade consta em cartório, entrou com pedido de inventário de nossas terras na justiça, em tramitação na Vara Cível do Cartório Terceiro Ofício (Cartório Distribuidor do Forum), processo nº 043970000182 (004/97), livro nº 01, folha 79, situado a rua Barão do Rio Branco, 14, Santa Leopoldina - ES. Tel. fax (027) 226-1227.

Não aceitamos inventariar nossas terras, pois sempre vivemos nelas como terras em comum dos herdeiros do Benvindo e a cerca de 07 anos (1991) criamos a Associação dos Herdeiros do Benvindo Pereira dos Anjos, que é responsável pelo zelo dos bens deixados por ele. Neste sentido, necessitamos de um advogado que retire o processo do pedido de inventário da justiça e a Fundação Cultural Palmares reconheça-nos como remanescentes de quilombo, viabilizando a emissão de um novo título de nossas terras em nome da Associação dos Herdeiros do Benvindo Pereira dos Anjos.

Atenciosamente, em nome de toda comunidade de Retiro.

Os diretores da Associação dos Herdeiros do Benvindo Pereira dos Anjos:

Presidente: Altamir Pedro Sacramento

Vice-presidente: Neide Alves de Lima Raimundo

Secretária: Resida Alves da Conceição Raimundo

Tesoureiro: RONALDO DA SACRAMENTO FERREIRA

Conselheiros Fiscais: Leuz dos Santos

Edias Miguel Raimundo

Samuel Pereira

Santa Leopoldina (ES), 20 de janeiro de 2003.

Exmo. Presidente da Fundação Cultural Palmares

Nós, moradores da comunidade remanescente de quilombo de Retiro, em 1997, enviamos uma carta a esta Fundação a fim de que fossemos reconhecidos como tal e nossas terras tituladas de acordo com o preceito do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, da Constituição Federal de 1988, que estabelece que *"aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos"*. A partir de então, o antropólogo Osvaldo Martins de Oliveira realizou pesquisa e enviou relatório a esta Fundação descrevendo a formação de nossa comunidade e nossa organização social, econômica e política. Posteriormente, a atual Presidente de nossa Associação dos Herdeiros de Benvindo Pereira dos Anjos conheceu duas advogadas que fizeram levantamento de documentos cartoriais a respeito de nossas terras nos Cartórios da sede do município de Santa Leopoldina. Depois disso, não tivemos mais nenhuma informação a respeito de como anda o processo de reconhecimento e a titulação de nossas terras por este órgão estatal responsável pela execução do artigo 68. Até onde temos informação, esta Fundação deveria ter enviado um topógrafo ou um engenheiro agrônomo para realizar um memorial descritivo de nossa área de terra. Gostaríamos de informar que nos anos de 1980 um topógrafo realizou a descrição dos limites da área que foi adquirida pelo Benvindo Pereira dos Anjos (nosso principal ancestral) em 1912, ficando apenas a primeira área que foi adquirida em 1892 e que foi invadida por um fazendeiro vizinho.

Estamos conscientes de nossa história, que se iniciou com descendentes de africanos que foram escravizados em fazendas nas regiões do vale dos rios Santa

Maria da Vitória e Mangaraí. Vários deles trabalharam na construção da igreja de Queimado e participaram da insurreição dos escravos que ali ocorreu em 1849. Segundo a memória dos mais velhos, na segunda metade do século XIX, alguns de seus ancestrais se estabeleceram em pequenas áreas de terra em duas localidades vizinhas conhecidas como Conceição e Vargem Grande. Na época, nessas localidades existiam várias famílias negras que, posteriormente, entre início e meados do século XX, perderam suas terras em conflito com os fazendeiros da região. Entre os primeiros registros escritos em cartório a respeito de nossos ancestrais, verificamos os de 1876 (registros de nascimento dos filhos de Benvindo) e 1892 (registro de compra de terra pelo Benvindo).

Neste sentido, queremos re-interpretar nossas reivindicações de reconhecimento e titulação de nossas terras como comunidade remanescente de quilombo, visto que o grupo dos Benvindos, como somos conhecidos, teve sua origem bem antes do fim da escravidão.

Certos do reconhecimento e da valorização da nossa história, cultura e modo de organização e Associação de Herdeiros de Benvindo Pereira dos Anjos, aguardamos uma providência o mais rápido possível da Fundação Cultural Palmares, pois a integridade do nosso patrimônio material e cultural depende da demarcação e titulação da área que herdamos de nossos ancestrais.

Sem mais, nos despedimos com cordiais saudações!

A Diretoria da Associação dos Herdeiros de Benvindo Pereira dos Anjos.

- claudia wester Reis
- Riquelme dos Santos
- Lucio Romão
- ana polêo Jorge marcel
- Marina Ramundo Pereira
- Neza Alexandra Lima
- Benvindo do Sacramento ^{da} Ferreira
- Gilmar Gouveia Pereira

Santa Leopoldina (ES), 06 de dezembro de 2004.

Exm^a. Superintendente do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária,
Superintendência do Espírito Santo (INCRA – ES)

**SOLICITAÇÃO DA ABERTURA DO PROCESSO DE REGULARIZAÇÃO DAS
TERRAS E DECLARAÇÃO DE AUTO-RECONHECIMENTO
COMUNIDADE QUILOMBOLA DE RETIRO DE MANGARAÍ
SANTA LEOPOLDINA (ES)**

Nós, moradores da comunidade remanescente de quilombo de Retiro de Mangaraí, em 1997, enviamos uma carta à Fundação Cultural Palmares a fim de que fossemos reconhecidos como tal e nossas terras tituladas de acordo com o preceito do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, da Constituição Federal de 1988, que estabelece que *“aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos”*. A partir de então, o antropólogo Osvaldo Martins de Oliveira realizou pesquisa e enviou relatório à referida Fundação descrevendo a formação de nossa comunidade e nossa organização social, econômica e política. Posteriormente, fomos informados que duas advogadas enviadas pela referida Fundação realizaram levantamento de documentos cartoriais a respeito de nossas terras nos Cartórios da sede do município de Santa Leopoldina. Depois disso, não tivemos mais nenhuma informação a respeito de como anda o processo de reconhecimento e a titulação de nossas terras pela referida organização governamental que até novembro de 2003 era responsável pela execução do artigo 68. Até onde temos informação, esta Fundação deveria ter enviado um topógrafo ou um engenheiro agrônomo para realizar um memorial descritivo de nossa área de terra e emitir a titulação, mas isso não foi feito.



Gostaríamos de informar que, nos anos de 1980, um topógrafo realizou a descrição dos limites da área que foi adquirida pelo Benvindo Pereira dos Anjos (nosso principal ancestral) em 1912, ficando apenas a primeira área que foi adquirida em 1892 e que, em meados da década de 1970, foi invadida e suas cercas destruídas por um fazendeiro vizinho.

Estamos conscientes de nossa história, que se iniciou com descendentes de africanos que foram escravizados em fazendas nas regiões do vale dos rios Santa Maria da Vitória e Mangaraí. Vários deles trabalharam na construção da igreja de São José do Queimado e participaram da insurreição dos escravizados que ali ocorreu em 1849.

Segundo a memória dos mais velhos, na segunda metade do século XIX, alguns dos nossos ancestrais se estabeleceram em pequenas áreas de terra em localidades vizinhas conhecidas como Conceição, Morro do Pelado, Morro do Pau Gigante, Morro da Pimenta e Campo Alto. Os mais velhos contam que nossos antepassados vieram da África, que eram da etnia angola. Benvindo Pereira dos Anjos e Maria Pereira das Neves, avós e bisavós de muitos dos mais velhos, eram angolas e se casaram entre si. Maria Pereira das Neves pertencia à uma família de negros quilombolas livres, estabelecidos na região do Morro do Pelado e que vivia da fabricação e venda de "tecidos" artesanais para a fabricação da farinha, para a colheita de café, para a pesca, para a vestimenta e para diversas outras atividades. Com a venda desses "tecidos", segundo os mais velhos, eles teriam conseguido recursos para a aquisição da terra ainda no tempo da escravidão, mas que só pôde ser registrada em Cartório depois da escravidão.

Nessas localidades existiam várias famílias negras que, na época e posteriormente, foram se casando entre si, como tem ocorrido ainda hoje em nossa comunidade. Muitas dessas famílias, depois de enfrentarem conflitos com fazendeiros da região, foram expropriadas e expulsas de suas terras.

Entre os primeiros registros escritos em cartório a respeito de nossos ancestrais, verificamos os de 1876 (registros de nascimento dos filhos de Benvindo) e 1892 (registro da primeira área de terra adquirida pelo Benvindo). Muitos outros



registros puderam ser encontrados pela pesquisa antropológica que foi realizada sobre a nossa comunidade.

Neste sentido, queremos re-interpretar nossa declaração de auto-reconhecimento, pois a nossa comunidade é descendente dos quilombos que existiam nessas localidades próximas aos vales dos rios Santa Maria da Vitória e do Mangaraí. Como os próprios documentos demonstram, a nossa comunidade teve sua origem bem antes do fim da escravidão. Por isso, queremos também a titulação de nossas terras como comunidade remanescente de quilombo.

Deste modo, dirigimos essa nossa solicitação ao INCRA, que atualmente é, segundo decreto assinado pelo Presidente da República em 20 de novembro de 2003, a organização governamental responsável para por em prática a regularização do artigo 68 do ADCT.

Solicitamos, também, a ampliação de nossa área, pois os herdeiros do Benvindo se tornam cada vez mais numerosos e nossa terra se tornou insuficiente para a sobrevivência de todos.

Certos do reconhecimento e da valorização da nossa história, cultura e modo de organização e Associação de Herdeiros de Benvindo Pereira dos Anjos, aguardamos uma providência desta instituição do Governo, pois a integridade do nosso patrimônio material e cultural depende da demarcação e titulação da área que herdamos de nossos ancestrais.

Sem mais, nos despedimos com cordiais saudações!

A Diretoria da Associação dos Herdeiros de Benvindo Pereira dos Anjos.

Wally da Conceição
 Marina Humundo Pereira
 Claudina Aristeu Abels
 Roberto Pereira

Maria Barreto dos Anjos
 John o do Santo Aristeu
 Maria José do Santo Aristeu
 Neodete dos Santos Aristeu
 Angela Maria Pereira
 Roberto Carlos Pereira

ANEXO VI

**DOCUMENTOS SOBRE RETIRO EMITIDOS PELA FUNDAÇÃO CULTURAL
PALMARES**



MINISTÉRIO DA CULTURA
FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES

DIGNÓSTICO JURÍDICO DAS TERRAS DA COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO DE RETIRO

MUNICÍPIO:SANTA LEOPOLDINA
ESTADO:ESPIRITO SANTO

A Comunidade Remanescente de Quilombo de Retiro possui escritura pública de compra e venda, tendo como adquirente Benvindo Pereira dos Anjos, datada de 04.06.1892, registrada no cartório de registro de imóveis.

Parte das terras da comunidade foi perdida em decorrência de conflito, há 20 anos com Ricardo Almeida.

Os herdeiros de Benvindo Pereira dos Anjos criaram a Associação de Benvindo Pereira dos Anjos(ABPH) com fim de garantirem a posse da terra e sua regularização.

Alguns herdeiros de Benvindo Pereira dos Anjos ingressaram com a ação de inventário na justiça que encontra em curso.

Entendemos que o processo de titulação deve ser concluído com a emissão do título para a comunidade remanescente de quilombo Retiro, por se encontrar regular quanto a domanialedade.

Rosilene d'Apresentação
Rosilene d'Apresentação
Assessora Jurídica Chefe

Diagnóstico Jurídico/2000



REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL
MINISTÉRIO DA CULTURA
FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES
 Criada pela Lei n. 7.668 de 22 de agosto de 1988

Diretoria de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro

CERTIDÃO DE AUTO-RECONHECIMENTO

O Presidente da **Fundação Cultural Palmares**, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo art. 1º da Lei n.º 7.668 de 22 de Agosto de 1988, art. 2º, §§ 1º e 2º, art. 3º, § 4º do Decreto n.º 4.887 de 20 de novembro de 2003, que 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 e artigo 216, I a V, §§ 1º e 5º da **Constituição Federal de 1988**, **CERTIFICA que a Comunidade de Retiro**, localizada no município de Santa Leopoldina, estado do Espírito Santo, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 003, Registro n. 284, fl. 90 nos termos do Decreto supramencionado e da Portaria da FCP n.º 06, de 01 de março de 2004, publicada no Diário Oficial da União n.º 43, de 04 de março de 2004, Seção 1, f. 07, **É REMANESCENTE DAS COMUNIDADES DOS QUILOMBOS**.

Declarante(s): Processo nº 01420.000.000.057/98-80
 Laudo Antropológico emitido pelo pesquisador
 Osvaldo Martins de Oliveira

Eu, **Maria Bernadete Lopes da Silva** (Ass.)....., Diretora da Diretoria de Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro, a lavrei e a extraí. Brasília, DF, **17 de julho** de 2005.

O referido é verdade e dou fé

UBIRATAN CASTRO DE ARAÚJO
 Presidente da Fundação Cultural Palmares

SBN Quadra 02 – Ed. Central Brasília – CEP: 70040-904 – Brasília – DF - Brasil
 Fone: (0 XX 61) 424-0106(0 XX 61) 424-0137 – Fax: (0 XX 61) 326-0242
 E-mail: chefiadegabinete@palmares.gov.br http://www.palmares.gov.br

“A Felicidade do negro é uma felicidade guerreira” (Wally Salomão)

ANEXO VII

DOCUMENTOS SOBRE A RELAÇÃO COM O MOVIMENTO NEGRO

Agentes de Pastoral Negros
Quilombo Estadual do Espírito Santo



15 ANOS

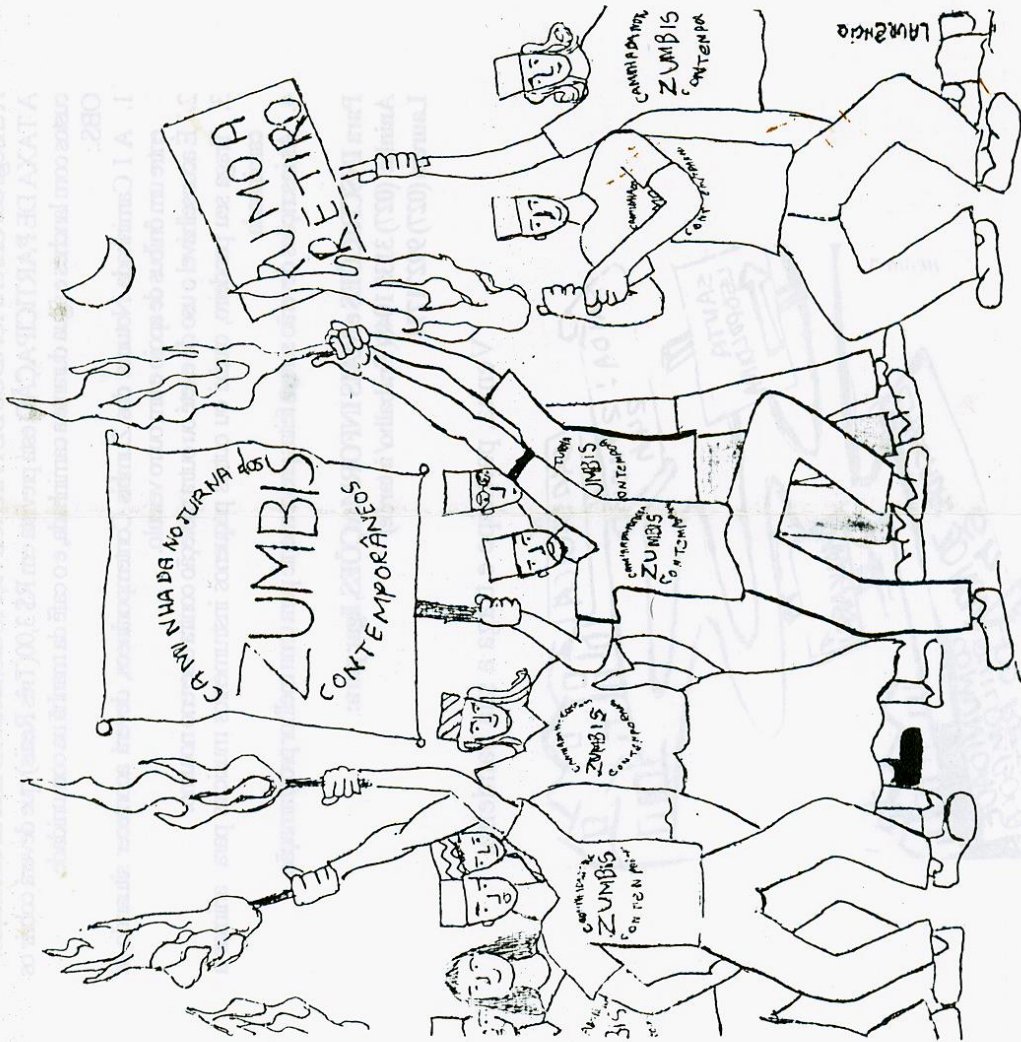
CONVITE

CAMINHADA NOTURNA dos

ZUMBIS

CONTEMPORÂNEOS

*Quilombolas andam na
estrada de Mangarai.*



CONVITE

Os Agentes de Pastoral Negros do Quilombo Estadual do Espírito Santo, convidam você para uma atividade celebrativa ao Dia Nacional da Consciência Negra, onde é reverenciada a morte de Zumbi dos Palmares, último líder do Quilombo dos Palmares e herói nacional, assassinado em 20 de novembro de 1695, pelas tropas portuguesas, em Alagoas.

A I Caminhada Noturna dos Zumbis Contemporâneos, que sairá às 24 horas do Sábado, dia 29 de novembro de 2003, da praça de Cariacica Sede com destino a Comunidade Quilombola de Retiro, localizada no distrito de Mangarai, município de Santa Leopoldina – ES, com um percurso de aproximadamente 23 km, tem previsão de chegada para às 6 horas da manhã do Domingo, dia 30 de novembro.

Os participantes da I Caminhada Noturna dos Zumbis Contemporâneos serão recebidos pela Banda de Congo da Comunidade do Retiro e deverão cumprir ainda a seguinte programação:

- 6:00 h - Café da Manhã na Comunidade do Retiro
- 7:30 h - Celebração comunitária com a participação do Padre Dário, onde os caminheiros receberão a bênção.
- 9:00 h - Visita aos pontos turísticos da Comunidade que conta com lindas cachoeiras.

A entrega dos **CERTIFICADOS DE PARTICIPAÇÃO** acontecerá no final da celebração. A **TAXA DE PARTICIPAÇÃO** está prevista em R\$ 3,00 (Três Reais) que deverá cobrir os custos com lanches e água durante a caminhada, e o café da manhã na comunidade.

OBS:

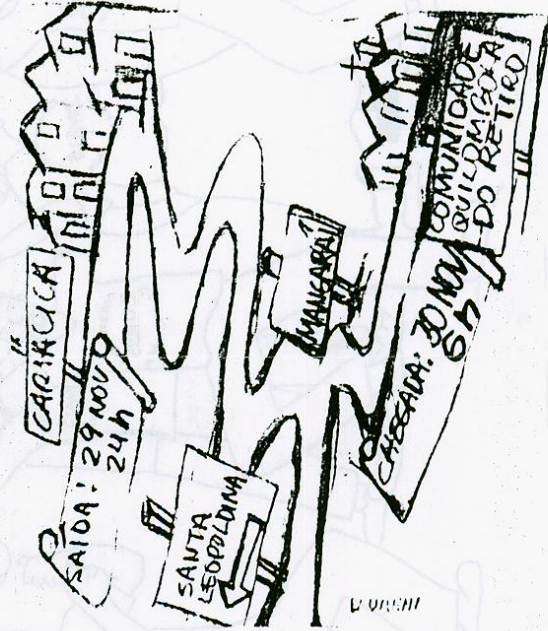
1. A I Caminhada Noturna dos Zumbis Contemporâneos, deverá acontecer situando-se entre um ônibus de apoio e um outro veículo.
2. É aconselhável o uso do cinto ou outra proteção contra o sereno noturno.
3. Traga seu pandeiro, caxixi ou outros pequenos instrumentos musicais para animar a caminhada.
4. As inscrições deverão ser feitas previamente para uma melhor programação

Para INSCRIÇÕES e MAIS INFORMAÇÕES, ligar para:

Aninha (027) 3135 1048 (Trabalho/à tarde)

Laurení (027) 99271774

Venha, participe e traga a sua bandeira.



MANIFESTO DOS ZUMBIS CONTEMPORÂNEOS

"Quilombolas andam em Mangaraí".

As notícias dos jornais de séculos passados se tornam novamente uma realidade.

A luta dos quilombolas da comunidade de Retiro/Santa Leopoldina/ES, que jamais abandonaram sua história de resistência, ganha uma nova visibilidade política, manifestada também na primeira caminhada noturna dos Zumbis Contemporâneos.

Foi o que se pôde constatar no dia 29 de novembro de 2003, quando mais de oitenta pessoas jovens e idosas (de pele clara, de pele escura e de pele muito escura), integrantes da grande população afro-descendente, caminharam do município de Cariacica/sede para a Comunidade de Retiro, na região de Mangaraí.

Esta caminhada, justamente em meio às atividades comemorativas da Semana Nacional da Consciência Negra, e reavivamento da luta revolucionária de Zumbi dos Palmares, marca o nascimento de um novo movimento: os "ZUMBIS CONTEMPORÂNEOS"; que será oficialmente instituído no dia 31 de janeiro de 2004, em Assembléia a se realizada às 18:00h., na Comunidade de Retiro.

As experiências socializantes vivenciadas nos Quilombos, em praticamente todo o Brasil, e mais especificamente na história duramente construída na edificação da "REPÚBLICA DE PALMARES", sinalizam para a construção de um "novo mundo"; seria a possibilidade de vivenciar uma autêntica democracia, solidariedade, justiça e misericórdia?

Poderíamos nos perguntar: até que ponto os grupos dominantes da elite brasileira vivenciam esses valores? E os grupos integrantes do Movimento Negro nos municípios e estados brasileiros, na América Latina e em outros continentes?

Sejam os "ZUMBIS CONTEMPORÂNEOS" eternos andarilhos noturnos, caminhando de município em município, de estado em estado, e de país em país, divulgando a experiência da partilha e do compromisso dos afro-brasileiros e brasileiras, priorizando as conquistas dos direitos econômicos, políticos e culturais, principalmente para aqueles que possuem a pele mais escura.

O movimento dos ZUMBIS CONTEMPORÂNEOS acontece no contexto político das atuais conquistas do povo afro-brasileiro através das lutas das entidades do Movimento Negro organizado, efetivadas formalmente por meio da Lei nº. 10.639 (de 09 de janeiro de 2003) que inclui, obrigatoriamente, o ensino da Cultura Afro-Brasileira nas disciplinas História, Literatura e Artes; a criação do Estatuto da Igualdade Racial e o Decreto que regulamenta as terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos, assinados em 20 de novembro de 2003, pelo presidente Lula.

Nesse sentido, essas leis serão referências para as seguintes "bandeiras de luta" dos ZUMBIS CONTEMPORÂNEOS:

- . I CONGRESSO DE ENSINO DE HISTÓRIA, LITERATURA E ARTES AFRO-BRASILEIRAS;
- . I CONGRESSO ESTADUAL DAS COMUNIDADES REMANESCENTES DOS QUILOMBOS DO ESTADO DO ESPÍRITO SANTO;
- . ARTICULAÇÃO PARA A CRIAÇÃO DO NÚCLEO DE ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS (vinculado à Universidade Federal do Espírito Santo).

Percebemos que a possibilidade de construção de um "novo mundo" é sempre vivenciada em atitudes, comportamentos e práticas semelhantes à receptividade dos Zumbis Contemporâneos andarilhos, em Retiro, com a seguinte mensagem:

"Bem-vindo, bem-vindos, herdeiros quilombolas, aqui estamos nós.

Pra viver nossa história; pra celebrar a vida

Pra conquistar direitos pra uma vida mais feliz.

Retiro, Mangaraí, Santa Leopoldina/Es, 26 de dezembro de 2003.

Laureni Lauciano

Laureni Lauciano
Agentes de Pastoral Negros /ES

Gilmar Gouveia Pereira

Gilmar Gouveia Pereira
Comunidade de Retiro

Wallace Conceição

Wallace Conceição
Associação dos
Herdeiros "Bem-vindo Pereira dos Anjos"

Marco Antonio Pereira

Marco Antonio Pereira
Complexo Sócio-Educacional Maná (COSEM)

Claudiva Aristeu Alves

Claudiva Aristeu Alves
Coordenação da Animação Missionária/
Setor Sete/Santa Leopoldina

Gibson do Santos Aristeu
(vice coordenador da comunidade
católica)

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)