

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
CURSO DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**

Ana Clara Correa Henning

**RELAÇÕES JURÍDICAS DE USO E APROPRIAÇÃO
TERRITORIAL EM COMUNIDADES QUILOMBOLAS
BRASILEIRAS: EMBATES DE PODER E DECOLONIALISMO
JURÍDICO SOB LENTES ETNOGRÁFICAS E
ETNODOCUMENTÁRIAS**

Florianópolis
2016

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca
Universitária da UFSC.

Henning, Ana Clara Correa

Relações jurídicas de uso e apropriação territorial em comunidades quilombolas brasileiras : embates de poder e decolonialismo jurídico sob lentes etnográficas e etnodocumentárias / Ana Clara Correa Henning ; orientadora, Thais Luzia Colaço ; coorientadora, Maria Cecília Lorea Leite. - Florianópolis, SC, 2016.

292 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências Jurídicas. Programa de Pós Graduação em Direito.

Inclui referências

1. Direito. 2. Propriedade quilombola. 3. Decolonialidade. 4. Estudos Foucaultianos. 5. Etnodocumentários e Etnografias. I. Colaço, Thais Luzia.

II. Lorea Leite, Maria Cecília. III. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Direito. IV. Título.

Ana Clara Correa Henning

**RELAÇÕES JURÍDICAS DE USO E APROPRIAÇÃO
TERRITORIAL EM COMUNIDADES QUILOMBOLAS
BRASILEIRAS: EMBATES DE PODER E DECOLONIALISMO
JURÍDICO SOB LENTES ETNOGRÁFICAS E
ETNODOCUMENTÁRIAS**

Tese submetida ao Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* - Doutorado em Direito, da Universidade Federal de Santa Catarina, para a obtenção de grau de Doutora.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Thais Luzia Colaço

Co-orientadora: Prof^a. Dr^a. Maria Cecília Lorea Leite

Florianópolis
2016

Ana Clara Correa Henning

**RELAÇÕES JURÍDICAS DE USO E APROPRIAÇÃO
TERRITORIAL EM COMUNIDADES QUILOMBOLAS
BRASILEIRAS: EMBATES DE PODER E DECOLONIALISMO
JURÍDICO SOB LENTES ETNOGRÁFICAS E
ETNODOCUMENTÁRIAS**

A defesa final desta tese foi julgada aprovada pelo Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu – Doutorado em Direito, da Universidade Federal de Santa Catarina

Florianópolis, 06 de maio de 2016.

Banca Examinadora

Prof. Dra. Thais Luzia Colaço
Presidente da Banca
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Antônio Carlos Wolkmer
Universidade Federal de Santa Catarina e UNILASALLE

Prof. Dra. Eliane Moreira
Universidade Federal do Pará

Prof. Dr. José Isaac Pilati
Universidade Federal de Santa Catarina

Profa. Dra. Patrícia Giusti
Universidade Católica de Pelotas

Prof. Dra. Raquel Fabiana Lopes Sparemberger
Universidade Federal do Rio Grande

DEDICATÓRIA

Dedico esta investigação àqueles que me ensinaram os fazeres da pesquisa de campo e que, pela primeira vez, me apresentaram ao tema da propriedade quilombola: Alvandir Costa Domingues, Diego Furtado Linhares, Élbio Hermes da Silva Gomes e Robson Jardel Santos Leal. Saudades de nós todos juntos!

Dedico, ainda, àquelas que revolucionaram minhas certezas, apresentando e ensinando, com alegria e profundidade teórica, os estudos foucaultianos, imbricados nesta tese. Queridas Mari Cristina de Freitas Fagundes e Paula Correa Henning, eis a fala do Deleuze sobre o Foucault que me remete a vocês: “O verdadeiro charme das pessoas reside em quando elas perdem as estribeiras, quando não sabem muito bem em que ponto estão. Não são pessoas que desmoronam, pelo contrário, nunca desmoronam. Mas se não captar a pequena marca de loucura de alguém, não se pode gostar desse alguém. É exatamente este lado que interessa. E todos nós somos meio loucos. [...] O ponto de loucura de alguém é a fonte de seu charme”.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, inicialmente, à minha orientadora, Professora Doutora Thais Luzia Colaço. A oportunidade que me foi concedida por ela em cursar este Programa de Pós-Graduação em Direito (PPGD) e a confiança nesta proposta de pesquisa será, para sempre, lembrada. Que nossa parceria e amizade, formada no decorrer desses anos, permaneça fonte de alegria e transformações. Da mesma forma, agradeço ao Mário Dutra e à Dircea Binder, pelo carinho e gentileza com que me receberam em Florianópolis.

À minha co-orientadora, Professora Dra. Maria Cecília Lorea Leite, não somente por me inspirar em inúmeras possibilidades de imbricação entre imagens e direito, mas pela sua inigualável forma de ser e estar no mundo.

Aos professores que coordenaram o PPGD enquanto cursei o Doutorado: Professores Doutores Otávio Pimentel, Arno Dal Ri Jr. e Everton Gonçalves, pelas inúmeras oportunidades de crescimento pessoal e acadêmico que vivenciei. Muito obrigada pela bolsa CAPES que financiou a presente pesquisa. Nenhum outro programa de pós-graduação se equipara a este!

Aos funcionários da Secretaria do PPGD: à Cida (Maria Aparecida Oliveira), ao Fabiano Dauwe e à Tassiane Algayer pela competência e gentileza em auxiliar uma doutoranda (algumas vezes) em crise!

Ao valioso corpo docente deste PPGD, que, em sala de aula ou fora dela, me instigou à crítica e ao aprofundamento teórico. Especialmente, aos Professores Doutores Antonio Carlos Wolkmer, José Isaac Pilati e Josiane Petry Veronese, por me apresentarem obras e teorizações que perpassam esta tese.

Ao Grupo de Pesquisa em Antropologia Jurídica (GPAJU): nossas reuniões e discussões acadêmicas, nossos encontros descontraídos e nosso apoio mútuo permitiram com que eu enriquecesse meus dias catarinenses.

Aos colegas, com quem dividi surpresas e inseguranças, em especial à Milena Barbi, à Danielle Espezim dos Santos, à Ana Rita

Cabral e à Ananda Maria Maciel, pela amizade e alegria que permeiam nossa convivência.

Tenho, ainda, a grande felicidade de possuir uma família como a minha: apoio, carinho, amor incondicional. Todos falamos alto e ao mesmo tempo, exageramos, brigamos e fazemos as pazes. Não trocaria nenhum de vocês por nada deste mundo. Meus pais, Rosa Maria e Fernando (e meu pai sócio-afetivo Bruno); meus irmãos, Fernando Alberto, Clarissa, Paula e Igor; meus sobrinhos Henrique, Jonas, Pedro, Eduardo e Laurinha. Minhas raízes, imbricadas em quem eu sou e em quem ainda quero me tornar: Didi, Vó Eva, Bibi e Tia Chininha. E a troupe inteira do Laranjal!

Aos amigos, colegas e alunos da Faculdade Anhanguera de Pelotas, onde também construí minha subjetividade docente e como pesquisadora, nas pessoas da minha eterna Coordenadora de Curso, Márcia Teixeira Antunes, e da Diretora da Instituição, Betânia Braga Damati. A compreensão, amizade e generosidade de vocês jamais será esquecida.

À Eliane Duval Gonçalves por, além de ter me emprestado seu filho, ter acompanhado, auxiliado, compreendido, muitas vezes socorrido uma doutoranda em apuros. Ela e a querida Clara Nunes <https://www.facebook.com/clara.nunes.397>, além disso, organizaram a mesa de doces de Pelotas, pensaram a decoração e garantiram que tudo ficasse lindo na defesa final. Muito obrigada, gurias!

Ao Marcelo Gonçalves de Souza, que me acompanhou nessa época em solo distante, exercitando sua paciência e generosidade, desprendimento e disponibilidade. A tua presença ao meu lado encheu meus dias de alegria e amor. Muito obrigada por ser quem és!

Enfim, agradeço sempre e muito à Bia Cunha, profissional única, que me acompanha há tantos anos nessa tarefa cotidiana de desconstrução e reconstrução de minhas subjetividades. Sem ti, nada disto teria acontecido!

RESUMO

Inúmeras formas de pertencimento a terra vivenciadas por comunidades rurais tradicionais brasileiras, tal como a quilombola, são deslegitimadas por nosso sistema civilista. Isto ocorre, em grande parte, devido à construção do direito de propriedade pela colonialidade/modernidade, à transposição do ordenamento jurídico português para o Brasil e às estratégias disciplinares e biopolíticas nessas terras conquistadas. Hoje, o Código Civil de 2002 privilegia a propriedade privada, sem mencionar propriedades coletivas, praticadas desde há muito tempo por grupos rurais em nosso território. Entretanto, tais usos e apropriações possuem, contemporaneamente, sede constitucional, especialmente, no caso do tema desta tese, o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Fundamentando-se nos estudos decoloniais e foucaultianos e em estudo de caso em textos etnográfico e em etnodocumentários, se investiga comunidades quilombolas, indagando sobre práticas de resistência e decolonialidade às relações de poder e de saber imbricadas na organização fundiária brasileira.

Palavras-chave: Propriedade quilombola. Decolonialidade. Estudos foucaultianos. Etnodocumentários. Textos etnográficos.

RESUMEN

Numerosas formas de pertenencia a la tierra experimentadas por las comunidades rurales tradicionales de Brasil, como la comunidad quilombola, se deslegitimizaron por nuestro sistema civilista. Esto se debe en gran parte a la construcción de los derechos de propiedad por la colonialidad/modernidad, a la transposición del sistema jurídico portugués para Brasil y a las estrategias disciplinarias y biopolíticas en estas tierras conquistadas. Actualmente, el Código Civil de 2002 da prioridad a la propiedad privada, sin mencionar las propiedades colectivas, practicada desde hace mucho tiempo por los grupos rurales de nuestro territorio. Sin embargo, tales usos y apropiaciones tienen, contemporáneamente, asiento constitucional, especialmente, en el caso del tema de esta tesis, el artículo 68 del Acto de las Disposiciones Constitucionales Transitorias (ADCT). Basándose en los estudios descoloniales y de Foucault y en el estudio de casos en textos etnográficos y etnodocumentales, se investiga las comunidades quilombolas, indagando acerca de las prácticas de resistencia y decolonialidad a las relaciones de poder y saber imbricadas en la organización territorial brasileña.

Palabras clave: Propiedad quilombola. Descolonialidad. Estudios de Foucault. Etnodocumentales. Textos etnográficos.

ABSTRACT

Numerous forms of the land belonging feeling experienced by Brazilian traditional rural communities, such as the quilombola community, are delegitimized by our civilian system. This is largely due to the construction of property rights by the coloniality/modernity, the transposition of the Portuguese legal system to Brazil and the disciplinary and biopolitics strategies in these conquered lands. Today, the Civil Code of 2002 privileges the private property practiced for a long time by rural groups in our territory, being the collective properties not mentioned. However, such uses and appropriations have constitutional seat contemporaneously, especially on the Article 68 of the Transitory Constitutional Disposition Act (ADCT), in case of the theme of this thesis. Based upon the decolonial and Foucault's studies and case studies in ethnographic texts and documentaries, the quilombola communities are investigated, being the practices of resistance and decoloniality from the relations of power and knowledge imbricated in Brazilian land organization questioned.

Keywords: Quilombola property. Decoloniality. Foucault's studies. Ethnographic documentaries. Ethnographic texts.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 – Mapa político do Brasil	92
Imagem 2 - Mapa sobre o Tratado de Tordesilhas	98
Imagem 3 - Mapa das Capitanias Hereditárias	120
Imagem 4 - Marcadores do Norte	167
Imagem 5 - Mapa Comunidade de João Surá	169
Imagem 6 - Cemitério do Algodão	184

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 - Comunidades Certificadas pela FCP (2004-2015).	215
Gráfico 2 - Territórios titulados por ano (1996-2013)	220

LISTA DE ABREVIATURAS

Abreviatura	Nome por extenso
ABA	Associação Brasileira de Antropologia
ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
ADIN	Ação Direta de Inconstitucionalidade
CC/2002	Código Civil de 2002
CF/88	Constituição brasileira de 1988
EMFA	Estado Maior das Forças Armadas
FCP	Fundação Cultural Palmares
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente dos Recursos Naturais Renováveis
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
ITERPA	Instituto de Terras do Pará
ITR	Imposto Territorial Rural
MIRAD	Mistério da Reforma e do Desenvolvimento Agrário
OIT	Organização Internacional do Trabalho
ONU	Organização das Nações Unidas
PNCSA	Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
REBIO	Reserva Biológica da Mata Escura
RTDI	Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
SEPPIR	Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
STF	Supremo Tribunal Federal
STJ	Superior Tribunal de Justiça
STTR	Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais
SUDENE	Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	14
2	ORGANIZANDO A CAIXA DE FERRAMENTAS: ESCOLHAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS PARA UMA VISUALIZAÇÃO DE DIREITOS TERRITORIAIS BRASILEIROS NA CONTEMPORANEIDADE	18
2.1	VERDADES E MODERNIDADE: ENTRELAÇANDO ESTUDOS FOUCAULTIANOS E ESTUDOS DECOLONIAIS NO MAPA DE DISCUSSÕES JURÍDICAS CONTEMPORÂNEAS.....	20
2.2	PREPARANDO A PARTIDA: APROXIMAÇÃO DA ESCALA HISTÓRICA, ETNOGRAFIA E ETNODOCUMENTÁRIO COMO ESTRATÉGIAS PARA A PESQUISA JURÍDICA	58
3	APONTAMENTOS SOBRE CARTOGRAFIAS PROPRIETÁRIAS, (DE)COLONIALIDADES E DIREITO NORMALIZADO-NORMALIZADOR	94
3.1	CONSTRUÇÕES DO DIREITO DE PROPRIEDADE: ENTRE TRAÇADOS CARTOGRÁFICOS, CERCAMENTOS E USOS COLETIVOS DA TERRA.....	95
3.2	ESTATUTO DO PERTENCIMENTO BRASILEIRO CONTEMPORÂNEO: EMBATES DISCURSIVOS NA ARENA DO DIREITO NORMALIZADO-NORMALIZADOR	134
4	EMBATES JURÍDICOS DE SABER E DE PODER EM TERRITORIALIDADES QUILOMBOLAS: PORQUE O SUL TAMBÉM EXISTE	162
4.1	<i>DIBUJANDO EL CAMINO</i> : REGRAMENTOS JURÍDICOS SOBRE TERRITORIALIDADES ESPECÍFICAS E SUAS CONTRADIÇÕES EM COMUNIDADES QUILOMBOLAS....	163
4.2	RECONHECIMENTO E REGULARIZAÇÃO DA PROPRIEDADE QUILOMBOLA NO BRASIL: LUTAS SOBRE CONSTRUÇÕES DE VERDADES JURÍDICAS	200
5	CONCLUSÃO	238
	REFERÊNCIAS	248
	ANEXOS	282
	ANEXO 1: TABELA DE COMUNIDADES, ETNOGRAFIAS E DOCUMENTÁRIOS ANALISADOS NA TESE	282
	ANEXO 2: TABELA DE DADOS DAS COMUNIDADES ESTUDADAS.....	287

ANEXO 3: FLUXOGRAMA COM PROCEDIMENTO PARA IDENTIFICAÇÃO, RECONHECIMENTO, DELIMITAÇÃO, DEMARCAÇÃO E TITULAÇÃO DAS TERRAS QUILOMBOLAS PELA LEGISLAÇÃO FEDERAL	293
---	-----

1 INTRODUÇÃO

[...] e foi com tais homens e mulheres do chão levantados, pessoas reais primeiro, figuras de ficção depois, que aprendi a ser paciente, a confiar e a entregar-me ao tempo, a esse tempo que simultaneamente nos vai construindo e destruindo para de novo nos construir e outra vez nos destruir (SARAMAGO, 1998, s/p).

Tendemos a viver, cada um a seu modo, em espaços específicos, compartilhados com aqueles que fazem parte de nossa herança cultural. Construímos imagens e visões de mundo, subjetividades e materialidades, em grande parte pressupondo a diferenciação entre o “um” e o “outro”. Esse é um binarismo fortemente reforçado pela perspectiva moderna, da qual somos todos tributários. O direito – como artefato social que é – traduz-se em local de embates, também lidando a sua maneira com uma normalização social que constitui corpos e os classifica. Ele é perpassado por relações de poder e de saber, desenvolvendo estratégias que ora incluem, ora excluem pessoas, objetos e conhecimentos de espaços demarcados, organizando-os hierarquicamente por meio das mais diversas fontes: legislação, jurisprudência, costumes e doutrinas jurídicos.

Ressalto, nessa linha de raciocínio, a existência dessas fontes de direito – e dos sistemas jurídicos que as instituem – como invenções, artefatos construídos mediante certas condições de possibilidade, nascidas em tramas históricas, políticas e econômicas. Nem o direito, nem seus sujeitos, possuem uma essência pré-definida, portanto. Daí a importância dos estudos foucaultianos e dos estudos decoloniais para a presente investigação, atentando nossos olhares jurídicos para a contingencialidade do conhecimento, da construção do direito e de sua aplicação. Por meio deles, observamos a positividade do poder – sua materialidade, sua capacidade de construir o mundo em que vivemos. Da mesma forma, tornam-se perceptíveis as antigas relações entre metrópole e colônias e as novas configurações entre subjetividades centrais e outras, periféricas.

Por muito tempo, o Brasil foi palco de massacres direcionados aos povos indígenas e a etnia negra, sinônimo de escravidão, uns e outros submetidos a toda a sorte de humilhações e torturas. Comunidades rurais, com modos de vida próprios, passavam ao largo de um direito importado da Europa, com categorias que, traduzidas para a

realidade brasileira, constituíram um sistema jurídico estranho a grande parte da população. Formas de uso e apropriação de terras tradicionalmente aqui utilizadas, em variadas conjugações de coexistência entre uso comum e particular, foram deslegitimadas. O direito colonial e, mais tarde, brasileiro elegeu o binarismo propriedade privada/propriedade pública como seu modelo civilista, inscrito em constituições e em códigos de direito privado.

Entretanto, essas formas tradicionais permanecem sendo utilizadas, sendo elementos essenciais da organização de inúmeras comunidades brasileiras, especialmente, no que interessa a esta tese, de comunidades quilombolas. Se faz importante que tais maneiras de existir e de lidar com a terra sejam investigadas. Cabe, assim, a questão de pesquisa que proponho aqui: as relações jurídicas de uso e de apropriação territorial nas comunidades quilombolas pesquisadas, construídas em meio a embates de poder, podem ser consideradas formas resistência e de decolonialismo jurídico ao regramento jurídico proprietário brasileiro, tendo em vista as diferentes maneiras de configuração que assumem em usos coletivos e em modos específicos de apropriação?

O interesse pela realização desta pesquisa advém de inquietações despertadas por duas investigações anteriores sobre propriedade quilombola. A primeira, realizada por mim e por um grupo de alunos da disciplina que lecionava em curso de direito no sul do Brasil – Antropologia Jurídica – ocorreu em 2006, efetivando-se em uma pesquisa de campo em comunidades remanescentes de quilombos no interior do município de Pelotas, Rio Grande do Sul. A segunda, um estudo legislativo e jurisprudencial sobre o regramento jurídico da propriedade constitucional dessas comunidades, foi levado a cabo no decorrer dos anos de 2011 e 2012, em minha dissertação no Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Apresento agora, por meio deste texto, um estudo de caso imbricado com a legislação específica dessas comunidades tradicionais e com estudos decoloniais e estudos foucaultianos. A materialidade das manifestações de pertencimento territorial em comunidades quilombolas será observada por meio de análises de textos etnográficos e de etnodocumentários, os quais se constituirão em valiosas ferramentas para o questionamento das categorias estatais de direito de propriedade.

A escolha das comunidades seguiu determinadas regras: a) estudo de, pelo menos, três comunidades por região brasileira: Norte, Nordeste, Centro-Oeste, Sudeste e Sul; b) análise de etnodocumentários

produzidos por fontes confiáveis e disponíveis na internet, tais como universidades, em sua prática institucional ou oriundos de pesquisas de graduação e pós-graduação, por antropólogos-cineastas ou pela mídia televisiva, tal como a TV Justiça ou a TV Futura; c) investigação em textos etnográficos que complementassem os dados provenientes dos documentários. Com isto em mente, o total de fontes pesquisadas foi o de dezoito etnodocumentários e dezenove textos etnográficos, totalizando vinte e seis comunidades remanescentes de quilombos brasileiras.

A centralidade que a metodologia possui na investigação que apresento ocorre por razões epistemológicas, ou seja, ligadas à própria compreensão do objeto estudado. Mais importante ainda, de acordo com a literatura especializada aqui adotada, pela própria participação do pesquisador na produção da materialidade desse objeto. Soma-se a isto o fato de que a micro-história, a etnografia e o documentário são métodos pouco utilizados na área jurídica, ainda perpassada pelo dogmatismo e valorização da interpretação técnica da lei. Tanto a conexão entre tais métodos quanto a temática apresentada demonstram o ineditismo desta pesquisa.

As associações teóricas e metodológicas que assumo, por um lado, procuram questionar o forte dogmatismo jurídico, abstração e alegada neutralidade da moderna teorização do direito de propriedade. Por outro lado, tornam a investigação um complexo processo de desconstrução de categorias epistêmicas eurocentradas e de reconstrução de outras, locais e específicas, o que tornaria a pesquisa de difícil execução não fosse a delimitação de seu objeto: a análise dos efeitos materiais das relações de poder e de saber imbricadas nas práticas de uso e apropriação de terras nas comunidades quilombolas brasileiras estudadas.

A divisão deste texto procurou seguir os objetivos específicos estabelecidos para a investigação, quais sejam: a) explicitar proposta metodológica de estudo de caso de textos etnográficos e de etnodocumentários sobre comunidades quilombolas no Brasil contemporâneo, a fim de observar relações de poder e de saber territoriais, tendo por fundamento os estudos foucaultianos e decoloniais; b) identificar e caracterizar categorias de direito civil e constitucional, previstas no estatuto de pertencimento brasileiro, especialmente aquelas relacionadas com o uso e apropriação de terras; c) conceituar e caracterizar, a partir de obras de referência e dos dados auferidos pelo estudo de caso, comunidades tradicionais e suas formas de uso e apropriação do território, em particular, as quilombolas e d)

descrever os regramentos jurídicos sobre o reconhecimento e a regulamentação da propriedade de comunidades remanescentes de quilombos brasileiras, comparando-os com os resultados do estudo de caso.

Seguindo as regras estipuladas pela Universidade Federal de Santa Catarina, instituição onde desenvolvo a presente tese – vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Direito, na área de concentração “Direito, Política e Sociedade” e na linha de pesquisa “Conhecimento Crítico, Historicidade, Subjetividade e Multiculturalismo” -, o capítulo primeiro está destinado a esta introdução. No capítulo segundo, apontarei um dos desafios a serem enfrentados neste trabalho: a conexão entre direito, estudos decoloniais e estudos foucaultianos, para, em seguida, descrever a metodologia a ser utilizada na presente pesquisa.

Reservei o terceiro capítulo para discutir, ainda que de forma breve, a produção da organização fundiária brasileira. A partir daí, desenvolverei considerações sobre o estatuto do pertencimento brasileiro e, de maneira específica, sobre os direitos de posse e de propriedade imobiliária regulamentados na Constituição Federal de 1988 e no Código Civil de 2002. Necessário, ainda, discorrer sobre conceituações e regulamentações jurídicas concernentes a comunidades tradicionais, o que farei no decorrer do capítulo quarto. Em especial, darei relevância às características e normatizações jurídicas brasileiras de comunidades quilombolas existentes em nosso país, conjugando-as com os dados auferidos no estudo de caso.

Convido, assim, o leitor a participar, ainda que brevemente, destas vidas que aqui se abrigam, “desses homens e mulheres do chão levantados”, em suas vivências e embates cotidianos, em seus fazeres e afetos, em sua teimosa insistência em entregar-se ao tempo. Permitamos que seus ditos e escritos nos construam e desconstruam, em busca de novas maneiras de vivenciar e aplicar um direito que possa resistir a colonialidade de poderes e saberes que normalizam nossas vidas, cotidianamente.

2 ORGANIZANDO A CAIXA DE FERRAMENTAS: ESCOLHAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS PARA UMA VISUALIZAÇÃO DE DIREITOS TERRITORIAIS BRASILEIROS NA CONTEMPORANEIDADE

“Los hombres nacieran para desobedecer mapas y desinventar brújulas”.¹
(Mia Couto, 2005, p. 141)

Afirma-se, insistentemente, nas academias jurídicas brasileiras que o direito e sua forma de construir conhecimento estão, na mais leve das críticas, ultrapassados. Em assertivas mais contundentes, o sistema jurídico aqui construído e aplicado nunca se adequou à formação histórico-social do Brasil ou mesmo da América Latina. Tais narrativas estão imbricadas em embates de saber e de poder que ultrapassam os muros acadêmicos e que perpassam as mais variadas subjetividades e materialidades sociais.

Conforme desenvolverei aqui, os discursos emanados das Ciências Sociais, e do Direito, portanto, vinculam-se a uma produção de imagens a respeito da América Latina, propagados, inclusive, pelo aparato burocrático universitário e de instituições culturais diversas. Não pretendo com isso buscar uma verdade essencial, mais “nossa”, purificada de impurezas externas, mas reconhecer que de tais construções também podem decorrer estratégias de resistência (CASTRO-GÓMEZ, 1998, p. 122 e 144).

O estudo do objeto eleito nesta pesquisa – formas de territorialidades específicas em comunidades quilombolas e comparações possíveis entre elas e o padrão jurídico de propriedade vigente no Brasil – exige a utilização de teorizações e métodos que detenham operatividade para as análises locais que pretendo desenvolver e, igualmente, para sua contextualização em um espaço maior que é o do sistema de direito contemporâneo. Elas devem “servir” para alcançar os objetivos que tracei. É desta maneira que são vistas por Gilles Deleuze:

¹ Em livre tradução: “Os homens nasceram para desobedecer mapas e desinventar bússolas”. Optei por manter as versões originais no corpo do texto das manifestações artísticas aqui trazidas, a fim de não interferir na cadência da sua leitura. As citações da literatura especializada, entretanto, estão traduzidas no corpo do texto, com seus originais em nota de rodapé. Esta e as demais traduções foram realizadas por mim.

elas são uma caixa de ferramentas e devem funcionar, originando novas teorias, multiplicando outros fazeres (FOUCAULT; DELEUZE, 2014, p. 132).

Atentando para tais considerações, trago debates sobre produções de subjetividades no e para o direito, relações de poder e de saber e possibilidades de resistência e decolonização no interior do sistema jurídico moderno². Da mesma forma, aponto para alguns métodos e instrumentos, ferramentas que utilizo no decorrer desta pesquisa. Proponho, assim, a adoção de novos direcionamentos ao estudo do direito, por meio de associações de regras jurídicas com visualidades, tais como mapas cartográficos, assim como filmes documentários e imagens decorrentes de etnografias sobre comunidades quilombolas brasileiras. A poesia e a música também são valiosas ferramentas de contextualização: é por isso que, em cada início de seção, trago seus aportes, conectando-as a significados e materialidades ali debatidos. Sua potencialidade de resistência – e, portanto, sua importância – é ressaltada na citação a seguir:

[...] Ora, o que me parece surpreendente, pelo contrário, é a multiplicidade dos laços e das relações entre a música e o conjunto dos outros elementos da cultura. [...] Uma cultura é forjada, persiste e se transmite em uma aventura de dupla face: às vezes, a brutalidade, a contestação, o tumulto; às vezes, a meditação, a não violência, o silêncio. Qualquer que seja a forma da aventura – a mais surpreendente não é sempre a mais ruidosa, a mais ruidosa não é, irremediavelmente, a mais superficial – é inútil ignorá-la, e ainda mais inútil sequestrá-la. [...] As relações entre todos os fenômenos – individuais, coletivos – são tão complexas que impossível lhes aplicar paralelismos ou agrupamentos rigorosos. Ficáramos, antes, tentados a dizer: “Senhores, apostem e confiem, no que se refere ao resto, em sua época! Mas, por gentileza, toquem! toquem!

² A racionalidade moderna não pode ser definitivamente delimitada no tempo e no espaço. Ela constitui-se muito mais uma forma epistemológica de construção do conhecimento, imbricada em reações à racionalidade medieval e aos seus fundamentos religiosos e a ascensão de relações capitalistas que acabaram por alcançar diversos territórios no mapa *mundi*, conforme se verá no decorrer deste texto.

Sem isso, que infinitas secreções de tédio!” [grifos no original] (FOUCAULT, 2013, p. 394 e 401-402).

Entendo que as aventuras pelas quais nossa história latino-americana foi forjada – por vezes ruidosas, outras vivenciadas em silêncio – me conduziram a trabalhar com teorizações híbridas, traduzidas em várias resistências, conformidades e possibilidades decoloniais de cada histórica local, conforme se tornará mais claro a medida que apresento os dados oriundos dos documentários e das etnografias de diversas comunidades quilombolas. Assumo, por meio dessas teorizações e análises de dados, uma desobediência epistêmica (MIGNOLO, 2010, p. 31), procurando por outros mapas e outras bússolas, e desenvolvo este texto tendo como parâmetro a leveza e as asperezas das manifestações artísticas aqui referidas. Seu entrelaçamento com os diversos elementos de que me valho para a construção destas narrativas possibilita novos olhares para o nosso sistema jurídico e as materialidades construídas no e pelo direito de propriedade.

2.1 VERDADES E MODERNIDADE: ENTRELAÇANDO ESTUDOS FOUCAULTIANOS E ESTUDOS DECOLONIAIS NO MAPA DE DISCUSSÕES JURÍDICAS CONTEMPORÂNEAS

Minha guitarra, companheiro	Americana Pátria, morena
Fala o idioma das águas, das pedras	<i>Quiero tener</i>
Dos cárceres, do medo, do fogo, do sal	<i>Guitarra y canto libre</i>
Minha guitarra	<i>En tu amanecer</i>
Tem os demônios da ternura e da tempestade	No pampa, meu pala a voar
É como um cavalo	Esteira de vento e luar
Que rasga o ventre da noite	Vento e luar
Beija o relâmpago	
E desafia os senhores da vida e da morte	Vitor Ramil (1984)
Minha guitarra é minha terra, companheiro	

Construímos o mundo em que vivemos a partir de certos pressupostos epistemológicos que transitam da filosofia à geografia, do direito à antropologia, alcançando igualmente campos como arte, história, economia e política. O conhecimento moderno nos indica caminhos a ser trilhados, fornecendo ferramentas necessárias à jornada, garantindo-nos segurança e objetividade em meio às tempestades

cotidianas. Suas classificações e sua linha temporal produzem corpos e subjetividades, traçam a fronteira entre o lícito e o ilícito, adequando-nos à vida em sociedade.

O sistema de direito também faz parte desta tessitura. Naturalizamos os conceitos jurídicos, as maneiras pelas quais suas categorias e instituições são produzidas, ao ponto de, inúmeras vezes, percebermos seus artefatos como prontos e acabados. As regras de direito são-nos, sob tal perspectiva, concedidas por algum ente superior e neutro, supostamente mais preparado para traçar-nos a cartografia adequada ao nosso trânsito social. Esse conjunto de regramentos, convenientemente, traduz-se em códigos e legislações estatais, simplificando a elaboração e aplicação das normas jurídicas, dirigidas – em princípio – igualmente a todos os indivíduos.

Eis, rapidamente, um mapa geral do direito como muitos de nós o visualizamos. De certa maneira, ele facilita nossa tomada de decisões, automatizando nosso comportamento. Ao final, o aceitamos senão como o melhor resultado, pelo menos como a alternativa possível ante as instabilidades sociais decorrentes de sua ausência. Poucos se indagam acerca das escolhas efetuadas para a concretização desse traçado cartográfico-jurídico. Ao invés disso, debatemos sobre seu conteúdo dogmático, discutimos sua hermenêutica, instamos a sua aplicação.

Façamos uma pausa. Olhemos para esta carta geográfica que é o direito moderno. Há “perfeição” nela, ordem e segurança. Ao seguir seus caminhos bem traçados, ela nos promete salvação e a certeza de que chegaremos, íntegros, ao destino final. Da mesma forma, conjura o perigo para longe, além de seus limites, lá onde a civilização não alcança. Territórios proibidos, delimitados por uma linha que separa o legítimo do ilegítimo e cuja ultrapassagem conduz à barbárie e à perdição. É interessante notar que os cartógrafos modernos tiveram o cuidado de alocar no espaço que lhes é oposto os “outros”, aqueles que vivem à margem do direito. Nesse sentido, cartografia e direito possuem fortes semelhanças:

Os mapas, junto a qualquer cultura, sempre foram, são e serão formas de saber socialmente construído [...]. São imagens carregadas de julgamentos de valor. Não há nada de inerte e passivo em seus registros. **Como linguagem, os mapas conjugam-se com a prática histórica, podendo revelar diferentes visões de mundo.** Carregam, outrossim, um simbolismo que pode estar associado ao conteúdo neles apresentado. **Constituem um saber que é produto social,**

ficando atrelados aos processos de poder [grifei] (MARTINELLI, 2009, p. 08).

A construção de saberes, sejam eles geográficos ou jurídicos, está imbricada em seus contextos sociais. As imagens que evocam fazem parte de uma ordem discursiva que os produz e que, por sua vez, é produzida por eles. Daí a imbricação entre relações de poder, de saber e áreas de conhecimento como a geografia:

O sentido geográfico faz projeções – imaginárias, cartográficas, militares, econômicas, históricas ou, em sentido geral, culturais. Isso também possibilita a construção de vários tipos de conhecimento, todos eles, de uma ou de outra maneira, dependentes da percepção acerca do caráter e destino de uma determinada geografia. [...] A narrativa explora esses locais, move-se por eles e, por fim, atribui-lhes valores positivos e/ou negativos confirmatórios (SAID, 2011, p. 141-142).

Sob determinada perspectiva, também o poder – ou as relações de poder – possuem características cartográficas. Elas vêm sendo entendidas, preponderantemente, como uma relação negativa, interditando comportamentos, impondo limites e fronteiras por meio de proibições. Seu conteúdo seria demarcado por lei; o que é permitido e o que é proibido – o direito, portanto, “fala e faz-se a regra”. Entretanto, a noção de que o poder reprime deve ser complementada com outras: ele também interdita, mas essa não é a sua faceta mais importante:

Se o poder fosse somente repressivo, se não fizesse outra coisa a não ser dizer não, você acredita que seria obedecido? O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato **ele permeia, produz as coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considera-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir** [grifei] (FOUCAULT, 2014b, p. 44-45).

A análise discursiva, nessa linha, leva em conta como e quem produz o discurso, de qual lugar tal pessoa fala. Da mesma forma,

pergunto quais instituições incitam, armazenam e difundem certos discursos, procurando perceber ali qual a “vontade de saber que lhe serve ao mesmo tempo de suporte e instrumento” (FOUCAULT, 2014b, p. 17). Teorias, fatos históricos, artefatos artísticos: ao escutar suas histórias, podemos não somente ouvi-las e visualizá-las, mas igualmente observarmos como são ditas ou descritas, por quem são contadas, onde são elaboradas e para quem são direcionadas (SAID, 2011, p. 59).

Isso também conduz à percepção de que se lançar a análise de uma economia discursiva é atentar-se ao fato de que nem tudo pode ser dito a qualquer momento e em qualquer lugar, que certos sujeitos possuem o privilégio da fala legitimada: “sabe-se bem que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa” (FOUCAULT, 1996, p. 09).

Tribunais, salas de audiência, congressos jurídicos, cursos de direito: há toda uma economia no sentido de quem e sobre o que se fala. O saber jurídico, construtor e construído em torno de verdades, não se sobressai pelo livre acesso que dá a todas as vozes. Seu discurso deve ser referendado pela cientificidade de seu conteúdo e pela autoridade de seus sujeitos. Sob tal perspectiva, saberes populares e suas organizações locais, tais como os das comunidades tradicionais de que trata esta pesquisa, não possuem aí legitimidade discursiva.

Correlato a essas considerações é o conceito de *hybris* do ponto zero, desenvolvido por Santiago Castro-Gómez (2005a, p. 14 e 63): a modernidade constrói um tipo de conhecimento, autodenominado científico, livre de quaisquer ingerências terrenas. Ele é neutro, universal, localizado em um não-lugar – por isso a referência ao ponto zero. O autor defende a compreensão de que a ciência moderna possui uma perspectiva que nega ser uma produção local e histórica, lançando-se a um patamar universalista e abstrato, excluindo de seu discurso sua decorrência de embates de poder.

Em contrapartida, a modernidade afirma a particularidade do conhecimento não-ocidental, impossibilitado de alcançar, por este motivo, a universalidade científica. Daí a aproximação desse conceito de *hybris* do ponto-zero com o de corpo-política do conhecimento, de Ramón Grosfoguel (2010, p. 459). Para este, o conhecimento moderno não possui, aparentemente, um local de fala, dando início a um pretensão saber universal, detentor único da verdade. Na cartografia, isso veio a se firmar por meio da utilização da perspectiva:

A perspectiva supõe a adoção de um ponto de vista fixo e único, ou seja, **a postulação de um**

olhar soberano que se encontra fora da representação. Com outras palavras, a perspectiva é um instrumento através do qual se vê, mas, por sua vez, não pode ser visto; a perspectiva, em suma, outorga a possibilidade de ter um ponto de vista sobre o qual não é possível adotar nenhum ponto de vista. Isto revoluciona por completo a prática científica dos cartógrafos. **Ao tornar-se invisível o lugar de observação, o centro geométrico já não coincide mais com o centro étnico.** Pelo contrário, os cartógrafos e navegantes europeus, dotados agora de instrumentos precisos de medição, começam a crer **que uma representação feita desde o centro étnico é pré-científica, pois está vinculada a uma particularidade cultural específica. A representação verdadeiramente científica e objetiva é aquela que pode abstrair-se de seu lugar de observação e gerar um “olhar universal” sobre o espaço**³ [aspas no original] [grifei] (CASTRO-GOMÉZ, 2005a, p. 59-60).

Aquele que conhece, entretanto, está imbricado tanto corporalmente quanto geopoliticamente com aquilo que conhece, ainda que a modernidade alegue falar de um ponto zero do conhecimento. Situada em uma posição privilegiada de avaliação e definição do que é verdade ou não, abstém-se de ressaltar que ela mesma controla as regras disciplinares do discurso. Torna-se, assim, importante perceber “os fatores geo-históricos e biográficos que pedem certo tipo de

³ No original: “*La perspectiva supone la adopción de un punto de vista fijo y único, es decir, la postulación de una mirada soberana que se encuentra fuera de la representación. Con otras palabras, la perspectiva es un instrumento a través del cual se ve, pero que, a su vez, no puede ser visto; la perspectiva, en suma, otorga la posibilidad de tener un punto de vista sobre el cual no es posible adoptar ningún punto de vista. Esto revoluciona por completo la práctica científica de los cartógrafos. Al tornarse invisible el lugar de observación, el centro geométrico ya no coincide más con el centro étnico. Por el contrario, los cartógrafos y navegantes europeos, dotados ahora de instrumentos precisos de medición, empiezan a creer que una representación hecha desde el centro étnico es precientífica, pues queda vinculada a una particularidad cultural específica. La representación verdaderamente científica y objetiva es aquella que puede abstraerse de su lugar de observación y generar una “mirada universal” sobre el espacio*”.

conhecimento e não outro; certo modo de conhecer e não outro”⁴ (MIGNOLO, 2010, p. 14).

Parto do pressuposto de que as coisas não estão dadas “desde sempre aí” (VEIGA-NETO, 2011, p. 107), ou, mesmo, fundamentadas num “jamaís dito” (FOUCAULT, 2014c, p. 30). O conhecimento também é formado por jogos de saber e de poder; são verdades que irrompem em determinado momento e assim vigoram enquanto aceitáveis. Logo, esse saber científico trata-se de uma produção, de uma construção alicerçada nas relações de poder:

O conhecimento foi, portanto, inventado. Dizer que ele foi inventado é dizer que ele não tem origem. É dizer, de maneira mais precisa, por mais paradoxal que seja, que o conhecimento não está em absoluto inscrito na natureza humana. O conhecimento não constitui o mais antigo instinto do homem, ou inversamente, não há no comportamento humano, algo como um germe do conhecimento. [...] É porque os instintos se encontram, se batem e se chegam, finalmente, ao término de suas batalhas, a um compromisso, que algo se produz. Este algo é o conhecimento. (FOUCAULT, 2005, p. 16).

Na esteira de Foucault e dos estudos decoloniais, busco questionar como nos tornamos aquilo que somos; como a modernidade nos atravessa e nos permite justificar certezas mesmo que para isso rotule-se o “outro” e o “um”, o “científico” e o “não científico”, o “anormal” e o “normal”. Tais afirmações desestabilizam a noção de verdade, categoria imprescindível na ciência moderna em sua busca pela resposta correta e quantitativamente auferível. Eis a percepção foucaultiana sobre o tema:

[...] Entendo por verdade o conjunto de procedimentos que permitem a cada instante e a cada um pronunciar enunciados que serão considerados verdadeiros. Não há absolutamente instância suprema. Há regiões onde esses efeitos de verdade são perfeitamente codificados, onde o procedimento pelos quais se pode chegar a enunciar as verdades são conhecidos previamente,

⁴ No original: “*los factores geohistóricos y biográficos que piden cierto tipo de conocimiento y no otro; cierto modo de conocer y no outro*”.

regulados. São, em geral, os domínios científicos (FOUCAULT, 2006, p. 233).

Partindo desse referencial, a verdade não é algo imutável ou essencializado, pelo contrário, ela é alicerçada naquela “economia discursiva” antes apontada, nas diversas articulações de poder e saber, irrompendo na ordem do verdadeiro, através dessa arte de conhecer. Aqui, faço referência ao sentido que Friedrich Nietzsche dá à palavra:

O que é, pois, a verdade? Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de realizações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam o seu valor de troca e agora são levadas em conta apenas como metal, e não mais como moedas. Ainda não sabemos de onde provém o impulso à verdade: pois, até agora, ouvimos falar apenas da obrigação de ser veraz, que a sociedade para existir, institui, isto é, de utilizar as metáforas habituais; portanto, dito moralmente: da obrigação de mentir conforme uma convenção consolidada, mentir em rebanho num estilo a todos obrigatório. O homem decerto se esquece que é assim que as coisas se lhe apresentam; ele mente, pois, da maneira indicada, inconscientemente e conforme hábitos seculares – e precisamente *por meio dessa inconsciência*, justamente mediante esse esquecer-se, atinge o sentimento de verdade [itálicos no original] [grifei] (NIETZSCHE, 2008a, p. 36-37).

A verdade, assim, é invenção humana. Não possui um núcleo redentor, ainda que seja adornada por uma aura de certeza. Aquilo que entendemos por verdadeiro é resultado de práticas persistentes, de discursos dotados de efeitos de hegemonia social. A ordem discursiva produz verdades, criando todo um mundo de subjetividades e de materialidades pelo qual nos pautamos. Fatos ou conceitos verdadeiros, portanto, não possuem uma essência prévia, não estão dados ao nosso (re)conhecimento, sendo muito mais construções contingenciais e

históricas de acordo com o regime de verdade que vigora em certo tempo e lugar. Foucault faz a conexão com produções discursivas e relações de poder:

A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; **o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro** [aspas no original] [grifei] (FOUCAULT, 2014a, p. 51-52).

Nas sociedades ocidentais a “verdade” é aquela, muitas vezes, descrita pelo discurso científico e suas instituições, submetendo-se a exigências econômicas e políticas (FOUCAULT, 2014a, p. 27). As academias jurídicas modernas possuem forte lastro nessas considerações. A busca pela cientificidade do direito é uma de suas características marcantes, cuja *teoria pura* é apenas um dos exemplos possíveis. Para Hans Kelsen, a norma positivada – transposta para o mundo do direito – abstrai-se de suas origens valorativas. A ciência do direito possui um objeto muito delimitado, que é a regra jurídica, eleita pela vontade estatal e imposta a todos (KELSEN, 1996, p. 75). Pode-se, a partir dessa constatação, indagar sobre que pretensões fundamentam esse esforço da teoria positivista em tornar o direito uma ciência:

As questões a colocar são: que tipo de saber vocês querem desqualificar no momento em que vocês dizem “é uma ciência?” Que sujeito falante, que sujeito de experiência ou de saber vocês querem “menorizar” quando dizem “Eu que formulo esse discurso, enuncio um discurso científico e sou um cientista”? Qual vanguarda teórico-política vocês querem entronizar para separá-la de todas as numerosas circulantes e descontínuas formas de saber? [aspas no original] [grifei] (FOUCAULT, 2014a, p. 269).

Segundo Kelsen, seu estudo independe de investigações sobre as condutas humanas, que são objeto de outras ciências, como a História, a Antropologia ou a Sociologia (KELSEN, 1996, p. 95). À ciência do direito cabe a análise do dever de atuação em conformidade com a norma jurídica válida, sem considerações sobre sua justiça ou injustiça. Nas palavras do autor: “o problema da Justiça, enquanto problema valorativo, situa-se fora de uma teoria do Direito que se limita à análise do Direito positivo como sendo a realidade jurídica” (KELSEN, 1996, p. X-XI).

A regra jurídica, então, torna-se uma verdade a-valorativa, cuja neutralidade asseguraria igual tratamento perante a lei. Não se encontra, na teoria kelseniana, menção à produção de subjetividades específicas pelo sistema jurídico, nem análise das escolhas legislativas locais ou de influências econômicas e políticas no sistema de direito. A ciência do direito trabalha com verdades universais, pertinentes a uma teoria geral do direito positivo (KELSEN, 1996, p. 01). Ainda assim:

As práticas judiciais – a maneira pela qual, entre os homens, se arbitram os danos e as responsabilidades, o modo pelo qual, na história do Ocidente, se conheceu e se definiu a maneira como os homens podiam ser julgados em função dos erros que haviam cometido, a maneira como se impôs a determinados indivíduos a reparação de algumas de suas ações e a punição de outras, todas essas regras ou, se quiserem, todas essas práticas regulares, é claro, mas também modificadas sem cessar através da história – **me parecem uma das formas pelas quais nossa sociedade definiu tipos de subjetividade, formas de saber e, por conseguinte, relações entre o homem e a verdade que merecem ser estudadas** [grifei] (FOUCAULT, 2005, p. 11).

Percebe-se, com isso, que a ciência não é a vitória sobre o engano, a descoberta do verdadeiro, em que o indivíduo, enfim, alcança a neutralidade e a universalidade. Os conhecimentos, de qualquer tipo, são oriundos de relações de poder, de condições políticas que permitem a formação do sujeito e de domínios de saber. Importa muito mais, assim, investigar como esses conhecimentos foram possibilitados do que identificar sua verdade ou falsidade (FOUCAULT, 2014a, p. 27-28).

A articulação da verdade como desde sempre aí, como um jamais dito, isto é, a afirmação de que ela é algo essencializado, pois designada

de forma absoluta, reforçou a ideia de ciência na modernidade e que se perpetua até os dias de hoje. Dessa forma, ao passo que se enuncia uma verdade científica, verdades outras deixam de aparecer na ordem do discurso, justamente porque nem tudo pode ser dito a qualquer momento. Nas palavras de Nietzsche:

Somente pelo esquecimento desse mundo metafórico primitivo, apenas pelo enrijecimento e petrificação de uma massa imagética que, qual um líquido fervente, desaguava originalmente em torrentes a partir da capacidade primitiva da fantasia humana, tão-somente pela crença imbatível de que *este sol, esta janela, esta mesa* são uma verdade em si, em suma, apenas por que o homem se esquece enquanto sujeito e, com efeito, enquanto sujeito *artisticamente criador*, ele vive com certa tranquilidade, com alguma segurança e consequência; se pudesse sair apenas por um instante das redomas aprisionadoras dessa crença, então sua “autoconsciência” desaparecida de imediato [grifos no original] (NIETZSCHE, 2008a, p. 41).

Proponho, frente a tais considerações, assumirmos um olhar de estranhamento às naturalizações binárias produzidas pela modernidade, indagando sobre as condições de possibilidade sob as quais o direito moderno brasileiro se constituiu. Quais estratégias e ferramentas foram utilizadas, especialmente, para fins desta pesquisa, na normatização da terra e da propriedade imobiliária rural? É nesse sentido que as referências à cartografia se fazem úteis, pois o disciplinamento territorial também é parte importante do sistema jurídico nacional. Parafraseando Walter Mignolo, pergunto: a quem interessa definir territorialmente o pertencimento e a diferença? (MIGNOLO, 2005, p. 43). Isso também envolve “a compreensão de como poder e controle introduzem-se nestas construções para incluir ou excluir, ou para privilegiar ou marginalizar”. Daí a busca por saberes e poderes que nos possibilitam estar “habilitados a escolher as formas que criamos do que as formas a serem criadas para nós”⁵ (BERNSTEIN; SOLOMON, 1999, p. 275-276).

⁵ No original: “*This involves understanding how power and control enter into these constructions to include or exclude, or to privilege or marginalise. The theory attempts to show both the limiting power of forms of regulation and their*”

As intencionalidades imbricadas na organização fundiária brasileira, seja pelo direito oficial, seja por regras próprias de cada sociedade, são inúmeras. O reconhecimento deste fato leva a percepção da existência de redes de poder e de saber que perpassam as relações sociais e suas normatizações legais. Foucault (2014b, p. 100-101) ressalta a dinamicidade e heterogeneidade das articulações de forças que produzem a sociedade em que vivemos. O autor entende o poder não como uma coisa a ser possuída, mas exercício e embate de forças, espalhados pelas relações pessoais, estatais, legais, dentre tantas outras.

Nessa passada, estado e poder não são sinônimos, havendo formas de exercício de poder não estatais, alcançando locais periféricos, se expandindo por toda a sociedade em formas concretas, cotidianas, e abrangendo, inclusive, o corpo dos indivíduos. Procedimentos técnicos que formam seus gestos, seus comportamentos, seus discursos (MACHADO, 2014, p. 13-14). Faço referência à existência a uma categoria cara à contemporânea Antropologia Jurídica, que é a do pluralismo jurídico. Para Antonio Carlos Wolkmer, esta é uma perspectiva que se traduz na:

[...] multiplicidade de práticas jurídicas existentes num mesmo espaço sócio-político, interagidas por conflitos ou consensos, podendo ser ou não oficiais e tendo sua razão de ser nas necessidades existenciais, materiais e culturais (WOLKMER, 1994, p.195).

Ou seja: o poder não é exclusivamente estatal, nem apenas um instrumento institucional. Seu exercício é sutil, ambíguo, já que todos nós somos titulares de certos poderes e, portanto, vinculamos o poder (FOUCAULT, 2014a, p. 255). O Estado, dessa forma, localiza-se em uma trama de poderes que o ultrapassa (MACHADO, 2014, p. 15). Em outras palavras:

[...] Na sociedade, há milhares e milhares de relações de poder e, por conseguinte, relações de forças de pequenos enfrentamentos, microlutas, de algum modo. Se é verdade que essas pequenas relações de poder são com frequência comandadas, induzidas do alto pelos grandes poderes de Estado ou pelas grandes dominações

possibilities, so that we are better able to choose the forms we create rather than the forms to be created for us”.

de classe, é preciso dizer que, em sentido inverso, uma dominação de classe ou uma estrutura de Estado só podem bem funcionar se há, na base, essas pequenas relações de poder (FOUCAULT, 2006, p. 231).

Sob tal perspectiva, diferentes mapas sobre pertencimento territorial podem ser traçados, dependendo de quem seja o seu projetista – grandes proprietários de terras, comunidades tradicionais, o próprio estado em sua atuação administrativa. A definição do pertencimento e da diferença, assim, será resultado desses embates de forças, isto é, construções dessas articulações de poder e de saber que entram na ordem do discursivo como verdade.

Considerando tais premissas, a propriedade moderna e os usos da terra terão diferentes aspectos se compreendidos por meio da história construída pela Europa e sua colonialidade do poder ou pelas cosmologias asiáticas, africanas ou americanas antes do contato com os conquistadores (século XVI) (MIGNOLO, 2005, p. 38). Da mesma forma, a descendência europeia de um argentino acarretará vivências diferenciadas de um *aymara*, cuja descendência é nativa, ainda que compartilhem da mesma nacionalidade. E, no entanto, ambos experimentam o sentimento de “estar entre lugares”, de atuar em um jogo cujas regras circulam em espaços modernos de presença/ausência (MIGNOLO, 2008b, p. 304).

Mas, e se pudéssemos modificar, ainda que parcialmente, as regras do jogo discursivo europeu? Se projetássemos um outro traçado cartográfico latino-americano? Um mapa cujos trajetos perpassam pensamentos locais e consideram dificuldades e decisões próprias – inclusive jurídicas – destes espaços geográficos. Daí a importância dos estudos decoloniais para a temática aqui proposta, sob perspectivas que consideram a herança colonial compartilhada, de uma forma ou outra, por aqueles que habitam a América Latina.

As investigações que refletem a respeito do debate sobre as relações de poder e saber entre metrópoles e colônias, ressaltando as questões epistemológicas – e não somente econômicas e políticas – que daí decorrem, tomaram força no final do século XX. Teóricos em sua maioria provenientes de ex-colônias britânicas ressaltavam a centralidade do empreendimento colonial para a produção de campos de saber científico moderno no âmbito das ciências humanas. Por meio destas, houve não apenas legitimação de poder, mas a construção de

subjetividades tanto europeias quanto não-europeias (CASTRO-GÓMEZ, 2005b, p. 19-20).

Intelectuais como Edward Said (de origem palestina), Gayatri Chakravorty Spivak e Homi Bhabha (ambos de nacionalidade indiana), professores em universidades europeias e norte-americanas, empenharam suas pesquisas na desconstrução da história ocidental por meio da escuta àqueles que foram colonizados. Estes três autores, nas palavras de Robert Young, “constituem a sagrada trindade da análise do discurso colonial, e tem que ser reconhecidos de modo preliminar por qualquer um que trabalhe neste campo”⁶ (YOUNG, 2010, p. 292). Dessa forma, os estudos pós-coloniais ressaltam a relação de poder entre os discursos ocidentais (tidos como verdadeiros) e os demais discursos advindos de outras culturas:

Sob o nome de estudos pós-coloniais é conhecida uma corrente de pensamento que reflete, sobretudo nos meios acadêmicos relacionados à antropologia, história e literatura, sobre as heranças coloniais do Império Britânico em regiões como a Índia e o Oriente Médio. As discussões a respeito do pós-modernismo, da desconstrução, dos estudos culturais e da teoria feminista contribuíram para a instituição acadêmica das teorias pós-coloniais (COLAÇO; DAMÁZIO, 2012, p. 113).

Por sua vez, os *subaltern studies* possuem, dentre seus intelectuais, Ranajit Guha e Dipesh Chakrabarty, professores universitários indianos radicados na Europa e Estados Unidos. O grupo iniciou seu trabalho imbricado em críticas à história da Índia, propondo um projeto diferenciado à sua escrita e o distanciamento da historiografia marxista inglesa, ainda que compartilhassem com esta uma perspectiva histórica *desde abajo*. Possuíam, assim, o objetivo de ressaltar os sujeitos subalternos como protagonistas históricos, contestando sua caracterização eurocêntrica como componentes de um mundo pré-capitalista ou atrasado. Contemporaneamente, os estudos subalternos abrangem não somente teorias historiográficas, mas,

⁶ No original: “constituyen la sagrada trinidad del análisis del discurso colonial, y tienen que ser reconocidos de modo preliminar por cualquiera que trabaje en este campo”.

igualmente, feministas e pós-nacionalistas (CHAKRABARTY, s/d, p. 07-08 e 19-20).

Ambas as teorizações – pós-colonial e estudos subalternos – buscam a desconstrução do Ocidente e de seu ponto de vista branco e colonial (que a modernidade considera como o único verdadeiro). Questionam a ligação entre a academia e o racismo; a linearidade histórica oficial, que alcança todas as histórias do mundo; o cânon literário, pelas suas exclusões de intelectuais não-europeus. Permeadas de contribuições de diversos autores e escolas de pensamento, desde estruturalistas, como Marx e Lévi-Strauss, aos pós-estruturalistas Deleuze, Derrida e Foucault, dentre outros tantos, essas teorias combinam diferentes fundamentações, ocidentais e não-ocidentais, traduzidas em uma linguagem híbrida e em metodologias muito particulares de cada pesquisador (YOUNG, 2010, p. 283-284).

A utilização de aportes teóricos ocidentais foi o estopim para a crítica do grupo latino americano modernidade/colonialidade, no qual participam intelectuais como Walter Dignolo, Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Ramón Grosfoguel e Santiago Castro-Gómez. A sua maioria alega que nos estudos pós-coloniais e subalternos a teorização permanece no Norte e seus objetos de pesquisa, no Sul, traindo, assim, seus objetivos iniciais. Dentre os autores utilizados, Ramón Grosfoguel refere-se aos “quatro cavaleiros do apocalipse”: Foucault, Derrida, Gramsci e Guha – assinalando que apenas este último pensaria a partir do Sul global (um espaço não geográfico, mas epistemológico de produção de conhecimento) (GROSFOGUEL, 2010, p. 456).

Tornou-se, desta forma, voz corrente nesses estudos a necessidade de construir uma fundamentação teórica apenas composta por autores latino-americanos, em uma espécie de “retorno às fontes” (DUSSEL, s/d, p. 22). No meu entendimento, isso contraria uma categoria central desses estudos, que é a da interculturalidade, o diálogo horizontal entre diversas culturas (WALSH, 2002, p. 02). Soma-se o fato, também ressaltado pelos próprios autores latino-americanos, de que nossa subjetividade, como ex-territórios coloniais, está imbricada com o horizonte da modernidade (QUIJANO, 2000, p. 343), não fazendo sentido banir aportes também nascidos, como nós, do pensamento moderno. Cabe, aqui, a pergunta a respeito dessa orientação do grupo colonialidade/modernidade:

Será que o êxito da sua proposta depende de sua própria condição subalterna e periférica? Será que, ao enfatizar superações e ao negar as influências do pós-estruturalismo, pós-marxismo e

pós-colonialismo, o grupo não estaria criando uma nova *hybris del punto cero*? [itálicos no original] (BALLESTRIN, 2013, p. 112).

Nessa linha de raciocínio, procuro evidenciar alguns encontros e desencontros entre os estudos foucaultianos e decoloniais – duas das linhas teóricas que fundamentam a presente pesquisa.

Início com a discussão sobre a invenção da modernidade, elaborada por Foucault. Por volta da segunda metade do século XVIII, modificações profundas ocorreram no Ocidente, abrangendo toda a sorte de dimensões: epistêmicas, econômicas, políticas, dentre outras tantas. Emergem, assim, uma série de fenômenos sociais, como aumento da riqueza, crescimento demográfico, desenvolvimento dos portos e o incremento do sistema capitalista. Somam-se as transformações trazidas pelas duas grandes revoluções europeias: Francesa e Industrial (FOUCAULT, 2001, p. 71-72).

A partir daí, o poder sobre a vida, tal como presenciado, desenvolveu-se principalmente em duas formas interligadas, ainda que de origem temporal diversa. Ou seja, as relações de poder tomam uma dupla face: disciplinaria e biopolítica, das quais passo a expor, com fundamento nos estudos foucaultianos⁷. Mais adiante neste texto, apontarei as utilidades desta teorização às práticas coloniais, de maneira geral, e à emergência da organização fundiária brasileira, especificamente.

Começo pelo poder disciplinar que, segundo o autor, toma consistência a partir do século XVIII, centrando-se no corpo máquina, interessando-lhe o seu adestramento, a ampliação de suas forças e de sua docilidade por meio de procedimentos disciplinares – a “anátomo-política do corpo humano” (FOUCAULT, 2014b, p. 150). Tornando-se disciplinares, tais poderes reorganizaram a sociedade de maneira à docilizar os corpos individuais e, no processo, construir um conhecimento minucioso sobre eles (FOUCAULT, 2001, p. 181).

Essas técnicas disciplinares instituíram uma nova economia do poder, pondo-o em circulação de maneira contínua e individualizada.

⁷ De acordo com Foucault, o poder soberano se tratava de um poder que “deixa viver e faz morrer”, um poder de espada. A soberania refere-se a um desejo de dominação, em controlar os súditos por meio da vontade do Rei. Em contrapartida, no século XVIII nasce uma estratégia de poder que inverte essa lógica, agora se trata de “fazer viver e deixar morrer”, investindo de cima a baixo nas estratégias de controle e governo populacional (FOUCAULT, 2010, p. 56).

Elas são mais eficazes e menos dispendiosas do que as até então utilizadas, não somente em relação ao seu custo financeiro, mas também com resultados mais certos e com menor possibilidade de resistências ou escapatórias (FOUCAULT, 2014b, p. 45). Na seara do direito, o autor usa como exemplo o sistema carcerário e a aplicação das penalidades e, no campo da educação, a organização escolar (FOUCAULT, 2001, p. 125 e 187).

Foucault resalta algumas características do poder disciplinar: primeiro, ele configura uma certa distribuição espacial dos corpos, cada indivíduo ocupando um lugar determinado, para alcançar a máxima eficácia - o preso em sua cela, o aluno em sua classe. “A disciplina é, antes de tudo, a análise do espaço. É a individualização pelo espaço, a inserção dos corpos em um espaço individualizado, classificatório, combinatório” (FOUCAULT, 2014a, p. 181). Além disso – segunda característica – a disciplina atinge o controle do processo da ação, mais do que de seu resultado:

O poder disciplinar [...] “adestra” as multidões confusas, móveis, inúteis de corpos e forças para a multiplicidade de elementos individuais – pequenas células separadas, autonomias orgânicas, identidades e continuidades genéticas, segmentos combinatórios. A disciplina “fabrica” indivíduos; ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos do exercício. Não é um poder triunfante que, a partir de seu próprio excesso, pode-se fiar em seu superpoderio; é um poder modesto, desconfiado, que funciona a modo de uma economia calculada, mas permanente [aspas no original] (FOUCAULT, 2001, p. 164).

O desenvolvimento da arte de se comportar em certos locais adestra o indivíduo a perceber quais gestos lhe são permitidos, quais falas são aceitáveis. O que pode ser feito em certos horários e proibido em outros. Como sentar, de que maneira se exercitar, quando perguntar – sobretudo, o que perguntar. Visualizo, enquanto escrevo, os espaços prisionais ou, cotidianamente, os corredores, pátios e salas de aula de nossa rede de ensino, perpassados por olhares da hierarquia institucional, e, igualmente, por nossas próprias miradas, reciprocamente vigilantes. O que leva à terceira característica da disciplina.

Os indivíduos estão sujeitos à atenção constante por meio de uma pirâmide de olhares. Redes hierárquicas de vigilância contínua fazem

funcionar as relações de poder em meio à multiplicidade de sujeitos, visando não somente a fiscalização de suas tarefas, mas o aumento de sua utilidade de acordo com uma distribuição e coordenação recíprocas (FOUCAULT, 2001, p. 181-182). Nas palavras do autor:

Vigilância permanente sobre os indivíduos por alguém que exerce sobre eles um poder – mestre-escola, chefe de oficina, médico, psiquiatra, diretor de prisão – e que, enquanto exerce esse poder, tem a possibilidade tanto de vigiar quanto de constituir, sobre aqueles que vigia, a respeito deles, um saber. Um saber que tem agora por característica não mais determinar se alguma coisa se passou ou não, mas determinar se um indivíduo se conduz ou não como deve, conforme ou não à regra, se progride ou não, etc. (FOUCAULT, 2005, p. 88).

Nessa passada – quarta e última característica – o poder disciplinar efetua o registro contínuo sobre o indivíduo, com as informações sendo transmitidas de baixo para cima na pirâmide disciplinar. Seu instrumento fundamental, Foucault denomina de exame, que ocorre por meio de uma vigilância permanente que julga, classifica, distribui e localiza os indivíduos a fim de utilizá-los ao máximo. As instituições disciplinares (quartel militar, escola e prisão, por exemplo) são, também, locais de registro e formação de saber cujo objeto é o sujeito. Ao mesmo tempo também, lhes é possível acumular saberes sobre uma grande quantidade de pessoas, especialmente quando confrontados com os dados obtidos em diversas instituições, identificando regularidades e pontos em comum. Daí advêm, seguindo os exemplos, os saberes militares, pedagógicos e a criminologia (FOUCAULT, 2014a, p. 188-189).

Por outro lado, já ao final do mesmo século, emerge uma outra face do poder, uma tecnologia que se dirige à população, procurando controlar processos inerentes à vida, no que o autor denomina de biopolítica (FOUCAULT, 2010, p. 204), que vai centrar-se no corpo-espécie, em seus processos biológicos: nascimento, saúde, longevidade, mortalidade. O poder se ocupará também de controles reguladores, em uma biopolítica da população; um poder cuja prioridade será o investimento sobre a vida (FOUCAULT, 2014b, p. 150). Aponto, aqui, a diferença entre biopoder – voltado à população – e a biopolítica – mecanismos de aplicação do biopoder (FOUCAULT, 2010, p. 204).

Foucault entende que o desenvolvimento do capitalismo teve no biopoder um elemento indispensável, que lhe garantiu o controle dos corpos no aparelho de produção e o ajustamento da população aos processos econômicos. Para o autor: “[...] deveríamos falar de ‘biopolítica’ para designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana” [grifos no original] (FOUCAULT, 2014b, p. 154).

Ressalto, na mesma linha do autor, que essa nova tecnologia do poder não exclui a primeira – o poder disciplinar –, pelo contrário, une-se a ela, pois foi através do controle das multidões dispersas, do constante exame, da arte de confessar (informando dados para censos, arquivos governamentais, por ex.), que se tornou possível controlar não mais apenas o indivíduo, mas agora também a massa multiforme que é a população, destacando estatísticas, as probabilidades – exercício constante da ordem e da segurança, tão caras ao direito moderno.

É através dessa união do biopoder com o poder disciplinar que Foucault continua a problematizar o conceito de “norma”, referindo-se à conformidade de pensamentos, realizações, gestos, falas, enfim, ações em relação ao que se considera padrão de normalidade social. Ressalto que é na imbricação dessas formas de poder que se torna possível conhecer individualmente os corpos – poder disciplinar – e estabelecer a “média” através de estatísticas e probabilidades – biopoder.

Importante enfatizar que nada, absolutamente nada, foge à norma, pois esta ao conhecer sujeitos e instituições, ao estabelecer a “média” necessita estar em constante modificação; adapta-se através das teias de poder, visando a disciplina, a ordem e a segurança. Nesse sentido:

[...] É puramente comparativa [a individualização normativa]. Só os desvios fazem sentido (e não os *factos*). As disciplinas individualizam, nunca deixam de individualizar; mas essa individualização não se faz por categorias; e sim no interior de categorias. Sempre atual, sempre recomeçada, ela nunca apela nenhum saber exterior àquilo que torna visível. Acabou-se com os mundos fechados, com as interioridades e os segredos. Época dos saberes puramente positivos. O saber normativo não apela a nada de exterior àquilo sobre o qual ele próprio trabalha, àquilo que torna visível. O que é a norma, precisamente? A medida, que simultaneamente individualiza, permite individualizar incessantemente e ao

mesmo tempo torna comparável. A norma permite abordar os desvios, indefinidamente, cada vez mais discretos, minuciosos, e faz que ao mesmo tempo esses desvios não enclausurem ninguém numa natureza, uma vez que eles, ao individualizarem, nunca são mais do que uma expressão de uma relação, da relação indefinidamente reconduzida uns com os outros.

O que é uma norma? Um princípio de comparação, de comparabilidade, de medida comum, que se constitui na pura referência de um grupo a si próprio, a partir do momento em que só se relaciona consigo mesmo, sem exterioridade, sem verticalidade [grifos: itálico do autor, negrito, meus] (EWALD, 2000, p. 86).

Note-se a diferença deste conceito para aquele outro, fundamental ao direito, que é o de “norma jurídica”. Este contém uma imperatividade que Foucault (2008, p. 74) denomina de “normatização”. A norma de direito, assim, se caracteriza por uma regra de dever-ser, um comando social generalizável visando solucionar conflitos (FERRAZ JR, 2000, p. 141). Para alguns autores, a norma jurídica necessita ser estatal e imbuída de sanção (KELSEN, 1996, p. 49); para outros, é todo regramento que regula um grupo, derivando de uma organização de poder em um espaço específico (WOLKMER, 1994, p. 195; ROULAND, 2003, p. 173).

A normalização, em Foucault, é muito mais ampla: ela atinge todos os recantos, adequando vivências e corpos, transformando-os se necessário, por meio de técnicas disciplinares e de regulamentações biopolíticas. As primeiras atuam sobre corpos individuais, dispostos em instituições como escola e prisão, procurando adestrá-las, conhecer as multidões confusas e construir padrões de comportamento. De maneira diversa, as segundas, por meio de um estudo geral da população ou de um certo grupo, identificam diversos comportamentos e, a partir daí, traçam a “média” a fim de conter possíveis riscos criados a partir de e pela comunicação, visibilidade e necessidade de conhecimento:

[...] Em si mesmo, nada é um risco, não existe risco na realidade. Inversamente, tudo pode constituir um risco; tudo depende da maneira como se analisa o perigo, como se considera o acontecimento. Para falar como Kant, a categoria do risco é uma categoria do entendimento; não poderia ser dada pela sensibilidade ou pela

intuição. Tecnologia do risco, a segurança é, em primeiro lugar, um esquema de racionalidade, uma maneira de decompor, recompor, ordenar certos elementos da realidade. (EWALD, 2000, p. 89).

Michel Foucault (2008, p. 75-83) afirma que as ferramentas de disciplina e de segurança, ainda que atuando simultaneamente, o fazem de maneiras diferentes. A disciplina, primeiro, estabelece um modelo a fim de alcançar um resultado determinado, para, posteriormente, atuar por meio de ferramentas disciplinares sobre corpos, objetivando conformá-los a esse padrão. De início, portanto, a norma e, depois, na comparação com esta e os mais variados atos e gestos, a eleição do que é legítimo e ilegítimo. Daí Foucault denominar esse processo de “normação”: o caminho percorrido entre a norma e a identificação do normal e do anormal.

As ferramentas biopolíticas atuam de maneira diferente. Seu caráter é preventivo e generalizável à população, visando sua segurança e ordem. Utilizam cálculos e probabilidades para tomada de decisões, podendo, a partir daí, gerir riscos sociais: doenças, mortalidade, baixa produção alimentar, dentre outros. Identificando perigos, permitem lidar melhor com crises que podem, por exemplo, multiplicar doenças. O autor deixa bem claro: não se trata de negar ou procurar exterminar acontecimentos, mas, antes disto, observar, seguindo o exemplo que apontou, como a morbidade ocorre na população, quais suas estatísticas a respeito de quem a contrai, quais lugares mais atingidos, qual o coeficiente de mortalidade que acarreta. Para cada uma dessas questões, haverá dados auferidos, cujos pontos de normalidade serão identificados. Dentre essas diferentes curvas estatísticas consideradas normais, a média global será determinada, procurando-se adequar todas as demais normalidades desviantes a essa média geral.

Este é um procedimento inverso ao da “normação”. Ele é realizado a partir de acontecimentos e probabilidades, de identificação de curvas de normalidade e, só então, atua para a adequação daquelas normalidades menos favoráveis a outras, mais favoráveis. O normal e o anormal vêm em primeiro lugar, ao contrário das ferramentas disciplinares, e somente a partir do “jogo no interior das normalidades diferenciais” (FOUCAULT, 2009, p. 83), é que os mecanismos de segurança vão agir: a este processo, o autor chama de “normalização” em sentido estrito. Daí a necessidade da ação governamental, do governo das populações, consideradas como “um conjunto de processos

que é preciso administrar” por meio de “cálculo, análise e reflexão” (FOUCAULT, 2009, p. 93 e 94) e não, meramente, de imposição.

Percebe-se, assim, que a norma não é avessa ao direito, pelo contrário, este é um dos mecanismos para o exercício do poder e criação de verdades. É neste contexto que algumas verdades – construídas no padrão normativo – tendem a entrar na ordem do verdadeiro, conforme apontado anteriormente. O conhecimento científico, por sua vez, toma vulto, pois dentro dessa relação passa a nomear o normal e o patológico, nada – absolutamente nada – está fora da norma:

[...] A norma é o que pode tanto se aplicar a um corpo que se quer disciplinar quanto a uma população que se quer regulamentar. A sociedade de normalização não é, pois, nessas condições, uma espécie de sociedade disciplinar generalizada cujas instituições disciplinares teriam se alastrado e finalmente recoberto todo o espaço – essa não é, acho eu, senão uma primeira interpretação, e insuficiente, da ideia de sociedade de normalização. A sociedade de normalização é uma sociedade em que se cruzam, conforme uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulamentação. Dizer que o poder do século XIX tomou posse da vida, dizer pelo menos que o poder no século XIX, incumbiu-se da vida, é dizer que ele conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra. (FOUCAULT, 2010, p. 213).

Hoje, somos todos legatários de tais mudanças. Nas sociedades ocidentais modernas, múltiplas relações de poder constituem o corpo social. Elas se estabelecem e funcionam por meio da produção e da circulação do discurso. É isso o que permite o exercício do poder: a economia dos discursos de verdade - necessitamos produzir verdade para podermos exercer poder (FOUCAULT, 2014a, p. 279).

O que também reforça a percepção de que o poder está em toda a parte, e não somente no Estado e em seu direito. Ele não é pertencimento de alguém, mas sim relações que circulam e nas quais todos temos participação. Foucault nos alerta para a necessidade de:

[...] não tomar o poder como um fenômeno de dominação maciço e homogêneo de um indivíduo

sobre os outros, de um grupo sobre os outros, de uma classe sobre as outras; mas ter bem presente que o poder – desde que não seja considerado de muito longe – não é algo que se possa dividir entre aqueles que o possuem e o detêm exclusivamente e aqueles que não o possuem e lhes são submetidos. O poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona e se exerce em rede (FOUCAULT, 2014a, p. 284).

A crítica ao pensamento marxista está aí presente: o autor não se refere ao binômio dominantes/dominados. Santiago Castro-Gómez (1998, p. 125), nessa passada, afirma que as narrativas anticolonialistas reforçaram binômios e categorias construídos nas e pelas metrópoles quando referiam ao abismo entre poderosos e despossuídos ou opressores e oprimidos. As pesquisas foucaultianas aproximam a lente de relações específicas de poder, sem propor metanarrativas. E, como a vida em sociedade é tecida como uma rede de poder, não há como dela emancipar-se – outra categoria cara à teoria marxista. Qualquer reação será realizada dentro dos espaços que compartilhamos, não há outro mundo para o qual recorrer ou retornar.

É nesse sentido que Foucault se refere à resistência. Uma vez que os poderes circulam, que estão por toda a parte, então as resistências ali também se encontram. Em suas palavras:

[...] De fato, as relações de poder são relações de força, enfrentamentos, portanto, sempre reversíveis. Não há relações de poder que sejam completamente triunfantes e cuja dominação seja incontornável. [...] Quero dizer que as relações de poder suscitam necessariamente, apelam a cada instante, abrem a possibilidade a uma resistência, e é porque há possibilidade de resistência e resistência real que o poder daquele que domina tenta se manter com tanto mais força, tanto mais astúcia, quanto maior for a resistência. **De modo que é mais a luta perpétua e multiforme que procuro fazer aparecer do que a dominação morna e estável de um aparelho uniformizante [grifei]** (FOUCAULT, 2006, p. 232).

A utilização do aporte teórico foucaultiano, como aponteí acima, é posta em causa por diversos autores do grupo colonialidade/modernidade. Penso que a compatibilidade entre ambas as contribuições teóricas existe e é valiosa, ainda que considere que o lugar de fala de um filósofo francês não é o mesmo que o de um filósofo latino-americano. O primeiro, provavelmente, não está marcado pela “ferida colonial” que o segundo carrega consigo. Esta, inclusive, é uma das críticas feitas a Michel Foucault: a da pouca – ou mesmo nenhuma – relevância que deu ao colonialismo, ainda que tenha desenvolvido parte de suas investigações em uma Argélia colonizada pela França (MIGNOLO, s/d, p. 25-26).

Entretanto, mesmo considerando que as pesquisas realizadas por Foucault não se interessavam por isso, mas sim pela produção dos sujeitos em tramas de saber, de poder e de ética, seus estudos mostraram-se muito produtivos para pensar inúmeros atravessamentos recorrentes nesta pesquisa. Questões como construções de “verdade”, de relações de poder e de saber, disciplina, biopolítica e resistência, dentre outras, tornam-se importantes aportes para desnaturalizar nossos lugares epistêmicos desde a Latino América.

Os estudos decoloniais, por sua vez, vêm propondo uma leitura muito própria da modernidade, por meio de experiências aqui localizadas, destacando vozes deslegitimadas pela centralidade europeia. Por decolonialidade:

Non pretendemos simplemente desarmar, desfazer ou reverter o colonial; ou seja, passar de um momento colonial a um não colonial, como se fosse possível que seus padrões e rastros deixassem de existir. A intenção, ao contrário, é **ressaltar e provocar um posicionamento – uma postura e atitude contínua – de transgredir, de intervir, in-surgir e incidir. O decolonial denota, então, um caminho de luta contínuo [...]**⁸ [grifei] (WALSH, 2009, p. 15-16).

⁸ No original: “*No pretendemos simplemente desarmar, deshacer o revertir lo colonial; es decir, pasar de un momento colonial a un no colonial, como que fuera posible que sus patrones y huellas desistan de existir. La intención, más bien, es señalar y provocar un posicionamiento – una postura y actitud continua - de transgredir, intervenir, in-surgir e incidir. Lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuo [...]*”.

As narrativas construídas por tais estudos enfocam outros sujeitos, em sua maioria subalterizados a partir do embate entre colonizadores e colonizados, ocorrido, para os estudos decoloniais, no século XVI, com a chegada dos europeus à América – séculos antes daquela modernidade analisada por Foucault:

Confluência no século XVI, então, de uma revolução econômica e uma revolução epistemológica. A revolução econômica envolveu europeus, africanos (massas de seres humanos escravizados) e populações originárias do que será batizada de “América”. A revolução epistemológica tem seu epicentro na Europa mas envolve todo o resto do planeta na medida que a revolução epistemológica andar de mãos dadas com a fundação histórica do racismo ontológico e epistemológico⁹ [aspas no original] (MIGNOLO, 2008a, p. 07).

Essa confluência referida por Mignolo permitiu a emergência daqueles fenômenos sociais que Foucault associa com a modernidade. Eles, no entanto, proveem de uma rede de poder tecida desde o século XVI, momento em que os estudos decoloniais situam o nascimento da episteme moderna. Para o autor argentino, o hemisfério ocidental vai ser assim denominado na cartografia apenas no final do século XVIII. E se indaga: quem, afinal, acabou por definir esse hemisfério? (MIGNOLO, 2005, p. 43).

Nessa linha, os estudos decoloniais afirmam que o pensamento moderno encontra-se associado à colonialidade (QUIJANO, 2005, p. 234; MIGNOLO, 2014, p. 39; CASTRO-GÓMEZ, 2005a, p. 16-17; MALDONADO-TORRES, 2010, p. 414). O significado desta é diferente, ressaltado, do conceito de colonialismo. Práticas colonialistas foram aquelas impostas aos povos conquistados por uma autoridade

⁹ No original: “*Confluencia en el siglo XVI, entonces, de una revolución económica y una revolución epistemológica. La revolución económica involucró a europeos, africanos (masas de seres humanos esclavizados) y pobladores originarios de la que será bautizada ‘América’.* La ‘evolución epistemológica’ tiene su epicentro en Europa pero involucra al resto del planeta en la medida en que la ‘revolución epistemológica’ irá de la mano con la fundación histórica del racismo ontológico y epistemológico”.

política, atuando via administração colonial (COLAÇO; DAMÁZIO, 2012, p. 52) – o Brasil, por exemplo, sofria tais ações de sua metrópole Portugal, inclusive no que diz respeito à propriedade escravocrata, como se verá mais adiante.

A racionalidade europeia e moderna constituiu-se, dessa maneira, concomitantemente às suas conquistas territoriais em relação a povos exóticos e distantes. A colonialidade, na acepção das autoras acima referidas, nasceu ao mesmo tempo que o colonialismo, compreendendo dimensões culturais, religiosas, raciais, políticas, econômicas e jurídicas, dentre inúmeras outras, que constroem a perspectiva de mundo não somente dos conquistadores, mas igualmente dos povos colonizados. Assim, ocorreu:

[...] o descobrimento de um globo terrestre extremamente variado em seus climas, produtos, costumes, tradições e culturas, mas unitariamente encabeçado em sua quase totalidade pelos centros europeus de Madri, Lisboa, Amsterdã e, sobretudo, Paris e Londres. Que é também o descobrimento de um mundo por descobrir, observar, analisar e compreender¹⁰ (GROSSI, 1986, p. 31).

O término da colonização, por meio das independências das colônias, não trouxe consigo a superação das relações de colonialidade em formações de subjetividades. O colonialismo político chegou ao seu fim, de maneira geral, até a segunda metade do século XX. Entretanto, a colonialidade permanece. Mignolo entende, dessa forma, que a colonização não foi secundária na formação da Europa, mas sim elemento central para sua construção moderna (MIGNOLO, s/d, p. 32). Retomo, a partir aqui, o desenvolvimento teórico foucaultiano a respeito do poder disciplinar e do biopoder, partindo do pressuposto, acima referido, de que a emergência da modernidade deu-se no século XVI. Dessa maneira, penso ser possível observar ambas as faces do poder de normalização sobre a vida, atuando em relação aos povos colonizados.

¹⁰ No original: “[...] *el descubrimiento de un globo terráqueo extremamente variado en sus climas, productos, costumbres, tradiciones y culturas, pero unitariamente encabezado en su casi totalidad por los centros europeos de Madrid, Lisboa, Amsterdam y, sobre todo, Paris y Londres. Que es también el descubrimiento de un mundo por descubrir, observar, analizar y comprender*”.

Os conquistadores, ao aportarem na América Latina, trouxeram consigo estratégias que vinham desenvolvendo em seu continente. Foucault, inclusive, faz referência à anterioridade das técnicas disciplinares ao século XVII, especialmente em instituições religiosas e militares europeias (FOUCAULT, 2001, p. 118). Dessa forma, as administrações coloniais tinham a sua disposição um valioso conjunto de ferramentas para a disciplina daquelas sociedades dominadas. Estas não eram imaginadas fora daquele espaço de controle, nem se esperava que os nativos fossem aptos ao autogoverno (SAID, 2011, p. 248). Para Nelson Maldonado-Torres (2010, p. 414), “à medida que iam sendo desenhados os mapas, descritos os povos e estabelecidas as relações entre conquistadores e conquistados, foi emergindo um novo modelo de poder”.

Nessa passada, a disciplina foi uma importante instrumentalização para o empreendimento colonial. Ressaltar a compreensão de que relações de poder não abrigam a violência torna-se importante, especialmente tendo em vista o olhar historiográfico necessário ao tema desta tese. Para existir poder, há que existir, igualmente, resistência – o que não pode ocorrer quando alguém se encontra subjugado por ações violentas. As técnicas disciplinares não se sustentam por meio da “apropriação de corpos”, sendo, portanto, diferentes da escravidão (FOUCAULT, 2001, p. 118). Disso não decorre a conclusão de que nas relações entre senhores e servos, ou senhores e escravos, não houvesse, igualmente, relações de poder. Por vezes, é verdade, a subjugação ou mesmo a aniquilação, preponderava – a morte e a tortura de incontáveis nativos torna a afirmação redundante. Outras vezes, silêncios, pequenas irredutíveis e grandes revoltas emergem de corpos considerados dóceis por seus senhores. Eis aí momentos de resistências.

Dito isto, recordo que segundo Foucault, o poder disciplinar possui quatro características principais: a) distribuição espacial dos corpos; b) controle do processo de produção de suas ações; c) vigilância constante dos indivíduos e d) registro contínuo sobre essas pessoas (FOUCAULT, 2014a, p. 180-189).

A prática da Igreja Católica nas terras americanas conquistadas é um interessante exemplo dessa tecnologia. Sua missão civilizadora e salvacionista incluiu a ocupação de territórios, defesa das fronteiras e “pacificação” indígena. Os sacrifícios a que fossem expostas as nações indígenas, pela ótica religiosa, seriam benéficos a longo prazo (SILVA FILHO, 2012, p. 345). A Companhia de Jesus, constituída no século XVI e aprovada por bula papal de Paulo II, nasceu com a missão de

evangelizar povos distantes. De caráter legalista, seus membros seguiam uma disciplina militar, que incluía formação intelectual e moral, voto de pobreza e de obediência. A Companhia chega em terras americanas em 1594, no Brasil, e em 1568, no Peru, objetivando, principalmente, o ensino dos povos nativos (COLAÇO, 2006, p. 109). Por meio dela, houve a facilitação daquilo que Edward Said (2011, p. 264-265) chama de passagem europeia da soberania para a vigilância administrativa, aplicando técnicas de correção e docilização do nativo.

Ainda que o regramento jurídico hispânico subordinasse os jesuítas ao divino direito da Coroa espanhola, eles lançavam mão de certas estratégias a fim de exercer influência na administração colonial: financiavam empreendimentos privados, revestiam-se da autoridade de confessores de figuras influentes, articulavam-se em meio a disputas políticas entre governadores e bispos. Por intermédio destas e outras ações, atenuavam os obstáculos aos seus interesses e objetivos (COLAÇO, 2012, p. 409).

A redução indígena em aldeias abrangia a presença de várias tribos, objetivando sua integração à empresa colonial, sob a disciplina jesuítica. Daí decorria sua sedentarização e conseqüente liberação de suas terras (COLAÇO, 2006, p. 119), uma vez que “essa política de reagrupamento impeliu os índios a abandonar sua área tradicional, que não era simplesmente local de produção, mas também uma terra povoada por entidades sagradas” (BERNARD, 2004, p. 174). Esta prática classificava indivíduos, explicitando, portanto, quem pertencia à redução e quem era legitimado para a posse ou a propriedade imobiliária. Percebe-se que “a negação do direito do colonizado começa com a afirmação do direito do colonizador, negação que é, em realidade, do próprio direito coletivo e concretização do direito individual” (ALMEIDA, 2011, p. 41).

Note-se que esse tipo de organização “têm por finalidade não excluir, mas, ao contrário, fixar os indivíduos. [...] Mesmo se os efeitos dessas instituições são a exclusão do indivíduo, elas têm como finalidade primeira fixar os indivíduos em um aparelho de normalização dos homens” (FOUCAULT, 2005, p. 114). Trabalho, jogos, festas, regime de orações, toques de recolher – não havia tempo ocioso, procurando-se “garantir o aproveitamento do tempo tornando-o integralmente útil” (COLAÇO, 2006, 136). O relógio de sol e o sino eram instrumentos de demarcação das atividades, definidas para cada aldeado, sejam homens, mulheres ou crianças:

E ao mesmo tempo desenvolveu-se um aparato de vigilância e coação a fim de desestimular e

reprender qualquer atitude de "vadiagem" ou indisciplina. O trabalho disciplinado passa a ser uma obrigação legal, e a sua omissão, ou seja, o não-trabalhar, ou o não-trabalhar de acordo com os padrões estabelecidos de um trabalho altamente produtivo e disciplinado, passa a ser infração penal [aspas no original] (COLAÇO, 2006, p. 138).

A vigilância nas reduções era constante, prevista pelo direito colonial. Capatazes fiscalizavam as atividades, reportando-se ao cura da aldeia. Os padres, por sua vez, detinham conhecimentos específicos em razão de sua função por meio das confissões e das vistorias nos campos, oficinas e escolas (COLAÇO, 2012, p. 426). As infrações eram consideradas criminosas e os nativos, submetidos a penalidades que objetivavam “corrigir os indivíduos ao nível de seus comportamentos, de suas atitudes, de suas disposições, do perigo que apresentam, das virtualidades possíveis” (FOUCAULT, 2005, p. 99). A normalização dos comportamentos decorria desse conjunto de técnicas disciplinares. Pode-se perceber, assim, que o poder disciplinar efetivado nos aldeamentos indígenas¹¹ era:

[...] uma forma de poder que se exerce sobre os indivíduos em forma de vigilância individual e contínua, em forma de controle de punição e recompensa e em forma de correção, isto é, de formação e transformação dos indivíduos em função de certas normas (FOUCAULT, 2005, p. 103).

Contudo, o papel da Igreja não se reduziu apenas à aplicação de repressões. Inúmeras vezes foi local de abrigo a necessitados, espaço de ensino de técnicas agrícolas, além de serem os jesuítas um dos poucos grupos – senão o único – a se interessar pelo destino de nativos e escravos negros africanos (estes, em terras latino-americanas desde o século XVII) (BERNARD, 2004, p. 181 e 187).

Enquanto isso, a docilização dos corpos alcançou tanto ocidentais quanto não-ocidentais. Inúmeras representações dos nativos davam

¹¹ Nessa mesma passada, o disciplinamento dos negros africanos, escravizados no Brasil e em diversas partes do mundo. Essa questão será tratada mais adiante, nesta pesquisa.

suporte a um imaginário cultural europeu que abria uma fissura entre a metrópole e as colônias. O sentimento de “superioridade natural” dos europeus traduziu-se no eurocentrismo, em uma reorganização linear temporal da história, onde o ponto culminante será a Europa. “Os povos colonizados eram raças *inferiores* e – portanto– *anteriores* aos europeus” [grifos no original] (QUIJANO, 2005, p. 10), não possuindo a sua racionalidade nem a sua modernidade. A hierarquia aí descrita também estava presente nas mais variadas instituições. Assim, a pedagogia ensinava, por meio da literatura, a superioridade europeia – tanto nas escolas metropolitanas quanto coloniais (SAID, 2011, p. 173). Referindo-se à colonização do Oriente, Edward Said afirma:

As grandes escolas coloniais, por exemplo, ensinaram a várias gerações da burguesia nativa verdades importantes sobre a história, a ciência e a cultura. A partir desse processo de aprendizado, milhões de pessoas absorveram os princípios fundamentais da vida moderna, mas permaneceram como dependentes subordinados a uma autoridade cujas bases estavam distantes da vida delas. Como um dos objetivos da educação colonial era exaltar a história da França ou da Inglaterra, essa mesma educação também rebaixava a história nativa. Assim, para o nativo, existiam sempre as Inglaterras, França, Alemanha e Holanda como repositórios distantes do Verbo, apesar das afinidades entre o nativo e o “branco” estabelecidas durante os anos de fecunda colaboração [aspas no original] (SAID, 2011, p. 349).

Nesse passo, a importância da antropologia, dentre todas as ciências sociais modernas, é hoje reconhecida. O suporte de conhecimento que antropólogos e etnólogos auferiram sobre os costumes dos povos colonizados foi de especial relevância para o planejamento e execução de estratégias colonialistas pelos dirigentes europeus (CALDEIRA, 1988, p. 143). Assim:

A formação e o desenvolvimento de certas disciplinas como a etnologia e a antropologia, como tem sido largamente discutido, sobretudo desde a Segunda Guerra Mundial, mostraram sempre essa classe de relações “sujeito-objeto” entre a cultura “ocidental” e as demais. Por definição, são as outras culturas o “objeto” de

estudo. Estudos desse caráter sobre as sociedades e as culturas ocidentais são virtualmente inexistentes, salvo como irônica paródia; “The ritual among the Nacirema” – anagrama de American – é um típico exemplo [aspas no original] (QUIJANO, 1992, p. 06).

A etnografia aprofundava o abismo cultural produzindo e expondo imagens que demonstravam os barbarismos e primitivismos dos nativos. A investigação científica proporcionada pelas expedições europeias estabelecia, assim, um modelo que explicava a diversidade cultural descoberta pelo colonialismo. O cinema e a fotografia concediam objetividade às classificações tendo, muitas vezes, seus resultados finais estudados por “antropólogos de gabinete”, teorizando por meio dos olhares de missionários, viajantes, funcionários governamentais e expedicionários (BARBOSA; CUNHA, 2006, p. 17-18).

A vida imperial estava, dessa forma, associada a grandes e desconhecidos territórios, à posse de terras por seres humanos exóticos e mesmo inaceitáveis, à aventura e fantasia (SAID, 2011, p. 173 e 119-120). A distribuição desigual de espaços entre conquistadores e conquistados, o controle e vigilância de suas ações e o conhecimento construído a partir dessas relações, julgava, classificava, distribuía e localizava corpos, tanto legitimados quanto deslegitimados:

Em primeiro lugar, há a autoridade do observador europeu – viajante, mercador, estudioso, historiador, romancista. A seguir, há a hierarquia de espaços segundo a qual o centro metropolitano e, aos poucos, a economia metropolitana são vistas na dependência de um sistema ultramarino de controle territorial, de exploração econômica e de uma visão sociocultural; sem isso, a estabilidade e a prosperidade em casa – e “casa” é uma palavra com ressonâncias extremamente fortes – não seriam possíveis. [...] em suma, a metrópole deriva sua autoridade, em considerável medida, da desvalorização e da exploração das colônias distantes [aspas no original] (SAID, 2011, p. 112-113).

Essas narrativas consolidaram-se, erigidas sobre fatos históricos entremeados no relato ficcional. Elas traduziam – e construíram – toda uma gama de diferenciação espacial na sociedade, abrangendo

territórios, domínios geográficos, luta pela terra. Esses territórios longínquos eram objeto de discursos que reforçavam os modos culturais europeus como superiores aos estrangeiros, razão pela qual estes deveriam ser estudados e dominados (SAID, 2011, p. 140-141 e p. 172-173). O direito europeu teve sua participação nesse contexto: a partir de seu pretense ponto neutro de localização, os saberes e regras locais são considerados primitivos, ligados à moral e à religião, e não propriamente jurídicos (COLAÇO; DAMÁZIO, 2012, p. 51). Dessa forma, as normatizações de direito metropolitanas foram ferramentas valiosas para o governo das colônias:

É o poder, claro, que torna possível essa convergência; com ele segue-se a capacidade de estar em lugares distantes, de estudar outros povos, de codificar e divulgar conhecimento, de caracterizar, transportar, instalar e apresentar exemplos de outras culturas (por meio de exposições, expedições, pinturas, levantamentos, escolas), e sobretudo de governá-los (SAID, 2011, p. 184).

A segunda metade do século XVIII observou investigações que pretendiam reconstruir a história humana. Não havia, é claro, a possibilidade de realizar experiências empíricas no passado. Entretanto, considerando a unidade da natureza humana, seguindo sempre o mesmo padrão temporal evolutivo, construiu-se a noção de que certas sociedades eram menos desenvolvidas que outras, e que, ainda que simultâneas no espaço, pertenciam a temporalidades diferentes (CASTRO-GÓMEZ, 2005a, p. 33).

Nessa passada, no final do século XIX houve grande crescimento das sociedades geográficas, vinculadas ao discurso e às conquistas imperiais. Da mesma forma, a sociologia, a psicologia, a história e a antropologia fortaleceram-se em congressos coloniais internacionais, tudo para garantir a missão civilizatória ocidental. O conhecimento científico focalizou seus estudos em regiões do globo, objetos de pesquisas acadêmicas coloniais, sem permitir que tais pessoas fossem sujeitos dos mesmos direitos garantidos a homens e mulheres ocidentais (SAID, 2011, p. 272-273).

Mas os poderes sobre a vida, relembro, possuem uma dupla face. Além da disciplina, a biopolítica - situada por Foucault na Europa do século XVIII – também foi implementada em terras latino-americanas, conforme é destacado por Walter Mignolo:

Muito se falou e escreveu sobre o conceito de biopolítica de Michel Foucault. A biopolítica se refere a tecnologias estatais emergentes (estratégias, em um vocabulário mais tradicional) de controle da população que acompanha o surgimento do estado-nação moderno. Foucault enfocou sua atenção principalmente na Europa, mas tais tecnologias se aplicaram nas colônias também. Na Argentina (e na América do Sul em geral), por exemplo, o impulso da eugenia ao final do século XIX se estudou em detalhe ultimamente. **As diferenças da biopolítica na Europa e da biopolítica nas colônias reside na distinção racial entre a população europeia (ainda que sendo administrada biopoliticamente pelo estado) e a população nas colônias: menos humana, sub-humana**¹² [grifei] (MIGNOLO, s/d, p. 32).

Foucault recorda que o direito do soberano foi, durante muito tempo, um direito de vida e morte: para defender-se de perigos externos (guerra) e internos (traição), ele podia exercer seu direito de matar, marcando “seu poder sobre a vida pela morte que tem condições de exigir”. Daí que esse direito é o “direito de *causar* a morte ou de *deixar* viver” [itálicos no original] (FOUCAULT, 2014b, p. 145-146). Naquele tipo de sociedade medieval, esse direito era simbolizado pelo gládio, exercido pelo confisco de bens, produtos, serviços, trabalho e, mesmo, da vida.

A modernidade inverte essa ordem, dando primazia a uma nova fórmula: “poder de ‘fazer’ viver e de ‘deixar’ morrer” [grifos no original] (FOUCAULT, 2010, p. 202). Trata-se, agora, da distribuição

¹² No original: “*Mucho se ha dicho y escrito sobre el concepto de biopolítica de Michel Foucault. La biopolítica se refiere a tecnologías estatales emergentes (estrategias, en un vocabulario más tradicional) de control de la población que iba de la mano con el surgimiento del estado-nación moderno. Foucault enfocó su atención principalmente en Europa, pero tales tecnologías se aplicaron en las colonias también. En Argentina (y Sudamérica en general), por ejemplo, el empuje hacia la eugenesia al final del siglo XIX se ha estudiado a detalle últimamente. Las diferencias de la biopolítica en Europa y la biopolítica en las colonias radica en la distinción racial entre la población europea (aun siendo administrada biopoliticamente por el estado) y la población en las colonias: menos humana, subhumana*”.

dos vivos de acordo com seu valor e utilidade, por meio de avaliação, hierarquizações, distribuindo-os em torno da norma, que também abrange as instituições jurídicas, as constituições escritas e os códigos - todas estas legislações tornam mais aceitável o poder normalizador. Pode-se afirmar, assim, que “uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida” (FOUCAULT, 2014b, p. 156).

Percebe-se a articulação entre a disciplina do corpo e a regulação das populações, por meio de inúmeras táticas. Dentre elas, o racismo:

O racismo se forma nesse ponto (racismo em sua forma moderna, estatal, biologizante): toda uma política do povoamento, da família, do casamento, da educação, da hierarquização social, da propriedade, e uma longa série de intervenções permanentes no nível do corpo, das condutas, da saúde, da vida cotidiana, receberam então cor e justificação em função da preocupação mítica de proteger a pureza do sangue e fazer triunfar a raça (FOUCAULT, 2014b, p. 162).

Os corpos deslegitimados não alcançam os padrões desejados à formação da população, ou seja, as características especificadas pela normalidade. O racismo, assim, é o ponto de corte entre quem deve morrer e quem deve viver. A classificação entre raças inferiores e superiores imbrica-se nesse campo biológico em que o poder circula, estabelecendo distanciamentos entre os grupos sociais. Nesse sentido, “a morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia” (FOUCAULT, 2010, p. 215).

O autor não se refere, nessa linha, apenas ao homicídio, mas especialmente a exposição ao risco de morte, a expulsão, a rejeição, enfim. Agora, frente a todas as questões apresentadas aqui, como este “ponto de corte” vai ser traçado entre a metrópole e suas colônias? O próprio filósofo francês responde:

O racismo vai se desenvolver *primo* com a colonização, ou seja, com o genocídio colonizador. Quando for preciso matar pessoas, matar populações, matar civilizações, como se poderá fazê-lo, se se funcionar no modo do biopoder? Através dos temas do evolucionismo,

mediante um racismo [itálico no original] (FOUCAULT, 2010, p. 216).

A teorização foucaultiana considera o racismo como uma primeira forma, dentre outras, de biopolítica, desenvolvida pelos europeus a partir do século XVI. Para ele, entretanto, o racismo não se constitui discursivamente por meio da experiência colonial e, em seguida, se espalha em âmbito europeu. Seu foco de análise são as relações raciais perpetradas no interior da Europa: lutas entre os normandos e saxões no século XI; conflitos burgueses com a realeza inglesa no século XVII e, mesmo, o caso do nazismo, no século XX (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 276-277). Cada uma dessas lógicas constitui-se em um tipo de racismo, diferentes entre si, pois, sendo estratégias de guerra, modificam-se de acordo com os oponentes envolvidos – o racismo colonial é, portanto, um específico tipo de racismo (CASTRO-GÓMEZ, 2007, p. 159). O que Foucault percebeu e que despertou tanto interesse no mundo branco ocidental é o que:

[...] índios e negros já sabiam desde o século XVI. Que vidas de gente branca puderam ser descartáveis foi uma novidade para a Europa e Anglo América. Essa novidade é também parte da cegueira do “homem branco”; uma cegueira em que o descobrimento da descartabilidade da vida humana permite agora construir argumentos “críticos” baseados na humilhação do homem branco. O pensamento decolonial, que também atende aos horrores do holocausto, o faz desde sua gestação histórica no século XVI, em histórias paralelas, na Europa, nas Américas e nas populações da Ásia¹³ [aspas no original] (MIGNOLO, 2007, p. 41-42).

¹³ No original: “[...] *indios y negros ya sabían desde el siglo XVI. Que las vidas de la gente blanca pudieran ser desechables fue una novedad para Europa y Anglo-América. Esa novedad es también parte de la ceguera del “hombre blanco”; una ceguera en la que el descubrimiento de la desechabilidad de la vida humana permite ahora construir argumentos “críticos” basados en la humillación del hombre blanco. El pensamiento decolonial, que también atiende a los horrores del holocausto, lo hace desde su gestación histórica en el siglo XVI, en historias paralelas, en Europa, en las Américas y en las poblaciones de Asia*”.

Aníbal Quijano entende que o estabelecimento de hierarquias baseadas nas diferenças biológicas foi um fato novo na história. Se antes os marcadores eram nacionalidades (europeus, portugueses, espanhóis) a conquista da América construiu novas identidades: negros, índios, mestiços, em uma conotação racial associada à dominação. Com a expansão do colonialismo europeu, a noção de raça se naturalizou. A partir daí, toda uma gama de características, ações e conhecimentos foi subalternizada, desde traços fenótipos até a cultura compartilhados por povos não-europeus. A raça torna-se o critério básico para a classificação social (QUIJANO, 2005, p. 228).

Os povos conquistados vivenciaram – e permanecem vivenciando – hierarquizações raciais decorrentes de sua condição de não-europeus, sendo suas subjetividades assim formadas (GROSFOGUEL, 2010, p. 465-464). Segundo Antonio Carlos Wolkmer (2013, p. 145-146), a independência de diversos países latinoamericanos, no começo do século XIX, não se concretizou como um rompimento com suas metrópoles europeias, mas uma reestruturação social, incorporando, com o passar do tempo, valores liberais e individualistas, o pensamento positivista e princípios econômicos capitalistas. A tudo isso, imbricaram-se as antigas estruturas agrárias das elites rurais. Eis o sentido de corpo-política do conhecimento: por meio dela, se percebe tecnologias aplicadas em indivíduos considerados menos humanos que os ocidentais. Santiago Castro-Gómez, entretanto, faz o alerta sobre a complexidade das relações de poder e de saber:

Os corpos estão por um lado geopoliticamente formados e por outro étnico-racialmente classificados pela colonialidade do saber. Assim, por exemplo, nenhuma antropóloga, biotecnóloga ou sociólogo é somente um corpo que incorporou as normas disciplinares e que tal como um robô produz, transforma, esconde e manipula conhecimentos mediante o instrumental disciplinário. Os corpos que geram e transformam conhecimentos são masculinos ou femininos, podem ser queer ou heterossexuais, foram gerados e criados em determinados ambientes, em determinadas línguas e escolas, religiões ou na ausência destas; possuem tais ou quais interesses. Enfim, dependerá das exigências do corpo a

relação que o sujeito estabelece entre seu ser e sua disciplina¹⁴ (CASTRO-GÓMEZ, 2005a, p. 15).

A cultura europeia admite a existência de outros saberes e outros sujeitos, entendendo-os, contudo, como irracionais e hierarquicamente submetidos – são objetos de seu conhecimento, mas não produtores de conhecimentos legítimos. A diversidade étnica existente nos países americanos acabou por ser reduzida a apenas duas identidades: índia e negra. Tais povos foram assemelhados, despojados de suas histórias particulares, realocados em tempo histórico anterior ao europeu e, portanto, mais atrasados (BALDI, 2014, p. 34 e 52-53).

Assumo, aqui, a constatação de que o poder é ato criativo. É exercício e narrativa, tanto por parte daqueles que colonizam, quanto por aqueles colonizados. Imbricados em relações de poder e de saber, os discursos coloniais criavam conhecimento, proporcionavam contemplação e estudo, inúmeras vezes construíam a realidade que descreviam, agindo sobre europeus e não-europeus:

Então a cultura europeia se converteu, além do mais, em uma sedução; dava acesso ao poder. Depois de tudo, mais além da repressão, o instrumento principal de todo poder é sua sedução. A europeização cultural se converteu em uma aspiração. Era um modo de participar no poder colonial (QUIJANO, 1992, p. 439).

Esse substrato social é compartilhado por qualquer artefato cultural produzido na mesma época – tais como mapas cartográficos, como instrumentos de saber-poder. Nestes são apresentadas uma série de informações coletadas, classificadas e organizadas. São, assim, valiosas ferramentas; especialmente quando se percebe sua utilização por autoridades coloniais, por meio de “táticas e estratégias que se

¹⁴ No original: “*Los cuerpos están por un lado geo-políticamente formados a la vez que étnico-racialmente clasificados por la colonialidad del saber. Así por ejemplo, ninguna antropóloga, biotecnóloga o sociólogo es solamente un cuerpo que ha incorporado las normas disciplinarias y que tal como un robot produce, transforma, esconde y manipula conocimientos mediante el instrumental disciplinario. Los cuerpos que generan y transforman conocimientos son masculinos o femeninos, pueden ser queer o heterosexuales, fueron generados y criados en determinados ambientes, en determinadas lenguas y escuelas, religiones o falta de ellas; tienen tales o cuales intereses. En fin, dependerá de las exigencias del cuerpo la relación que el sujeto establece entre su ser y su disciplina*”.

desdobram através das implantações, das distribuições, dos recortes, dos controles de territórios, das organizações de domínios que poderiam constituir uma espécie de geopolítica” (FOUCAULT, 2014a, p. 261).

O direito também contribuiu nessa empreitada de transformar espaços não-ocidentais em uma província da erudição europeia, domesticando-os, reunindo e traduzindo suas legislações, classificando costumes e comparando-os aos europeus (SAID, 2012, p. 120-121). Em sua dimensão jurídica, a deslegitimação de direitos costumeiros locais pelo direito europeu (português ou espanhol) dos conquistadores transplantou sistemas jurídicos alienígenas, que influenciam ainda hoje as normas de direito e as academias na América Latina. O formalismo e abstração do direito positivo brasileiro, por exemplo, são herdeiros da epistemologia pretensamente universal, neutra e não-localizada, de que nos falavam Castro-Gómez (2005, p. 14) e Grosfoguel (2010, p. 459). Pode ser afirmado, assim, que:

De maneira aparentemente ideal, o exotismo é uma forma de relativismo cultural que vai situar uma civilização em comparação a outra, logo se apercebe, entretanto, que esta relação é desigual. É que o significado da valorização só é estabelecida em relação a um polo privilegiado da relação e este polo é o que geralmente teve a iniciativa da relação. Assim, **podemos definitivamente considerar o exotismo como uma posição da diferença que vê o mundo exterior exclusivamente a partir de uma centralidade branca e, principalmente, por um longo período de tempo, europeia**¹⁵ [grifei] (PIAULT, 1995, p. 12).

Colonialidade e modernidade, portanto, estão interligadas, desde sua origem, e ainda estão presentes nas relações contemporâneas (MIGNOLO, 2005, p. 39). Hoje, discute-se pressupostos desse discurso,

¹⁵ No original: “*De façon apparemment idéale, l'exotisme est une forme de relativisme culturel qui va situer une civilisation par rapport à une autre mais dont on s'aperçoit très vite qu'il instaure une position d'inégalité. C'est que le sens de la valorisation n'est établi que par rapport à un pôle privilégié de la relation et c'est ce pôle unique qui généralement a l'initiative de la relation. Ainsi peut-on sans aucun doute considérer l'exotisme comme une position de la différence offrant à voir le monde extérieur exclusivement à partir d'une centralité blanche et pour l'essentiel pendant longtemps, européenne*”.

especialmente: o sujeito conhecedor como ser individual; o objeto de conhecimento, como diferente e externo ao sujeito e o objeto como coisa “idêntica” a si mesma. Tudo isso acarreta uma percepção de que o conhecimento é uma propriedade que se adquire, negando a necessidade de interculturalidade e outra visão de mundo que não a europeia (BALDI, 2014, p. 33-34). Entretanto, os saberes, tal como os poderes, não se constituem em uma propriedade, sendo mais:

[...] como uma estratégia, que seus efeitos de dominação não sejam atribuídos a uma “apropriação”, mas a disposições, a manobras, a táticas, a técnicas, a funcionamentos; que se desvende nele antes uma rede de relações sempre tensas, sempre em atividade, que um privilégio que se pudesse deter; que lhe seja dado como modelo antes a batalha perpétua que o contrato que faz uma cessão ou uma conquista que se apodera de um domínio [aspas no original] (FOUCAULT, 2001, p. 26).

Estratégias e redes relacionais, antes entendidas como universais, vem sendo reconhecidas por pensadores do Sul global (um conceito não geográfico, mas epistemológico) como narrativas localizadas, realizadas tanto por europeus quanto por não-europeus. Muitas pessoas utilizam teorizações e práticas, desafiando a territorialidade dos “senhores da vida e da morte” (RAMIL, 1984).

O foco da pesquisa, assim, torna-se mais delimitado e direcionado, concedendo visibilidade a características antes submersas na homogeneização como é tratado o sistema jurídico pela doutrina tradicional. Em um processo de desobediência epistêmica (MIGNOLO, s/d, p. 14), a aproximação entre desenhos globais e histórias locais pode gerar uma epistemologia de fronteira, possibilitando a cartografia de conhecimentos populares ou cotidianos, a ser utilizados juntamente com os conhecimentos técnicos, legitimando não apenas a ciência moderna (para qual todos contribuímos), mas igualmente os saberes locais (MIGNOLO, 2005, p. 25), naquilo que Foucault (2010, p. 08) denomina de “rebelião dos saberes sujeitados”. Entretanto, para um jurista produzido pelo direito moderno, escutar tais vozes torna-se muito difícil: “a tragédia da civilização bate-lhe à porta, mas seu ouvido jurídico já não escuta” (PILATI, 2013, p. XII).

A compreensão de um direito pretensamente universal, neutro e homogeneizador vem cedendo lugar a outras formas de compreender os fenômenos jurídicos, por meio de uma metodologia que possibilite a

legitimação de vozes *desde abajo*, reconhecendo sua alteridade e regramentos locais. Novas constituições, recentemente, vêm fundamentadas em demandas populares historicamente desconsideradas, procurando modificar ideários liberais e individualistas eurocêntricos. Constroem-se a partir de culturas diversificadas, tradições comunitárias, cosmovisões ameríndias e campestinas, objetivando um movimento decolonizador do direito importado. Suas previsões de direitos incluem a possibilidade fática de sua implementação (FAGUNDES; WOLKMER, 2011, p. 377-379), decorrendo daí a importância para esta pesquisa de uma análise de categorias constitucionais e infra-constitucionais do direito de propriedade. Da mesma forma, observar normas construídas pelas próprias comunidades quilombolas em suas territorialidades específicas, pois entendo que “os juristas podem ser hábeis técnicos da legalidade e do respeito por ela, mas já não são *guardiães do direito*” [itálicos no original] (EWALD, 2000, p. 198).

Dessa forma, observando a premissa de que onde há relações de poder, há, ao mesmo tempo, resistência (FOUCAULT, 2014b, 104), reconheço que existem inúmeros projetos decoloniais, no mínimo em igual número que o de culturas que carregaram – e ainda carregam – a ferida colonial. Na tentativa de indicar alguns elementos necessários para o trajeto da investigação que aqui proponho, aponto, a seguir, algumas ferramentas metodológicas imbricadas nesta produção de saberes jurídicos (tanto locais quanto oficiais). Tais instrumentos serão utilizados para elaborar conhecimentos de fronteira, em uma proposta decolonial concernente ao regramento constitucional e civilista da propriedade e de normas jurídicas próprias em comunidades quilombolas brasileiras, especialmente naquelas investigadas por meio de estudos etnográficos e de análise de filmes documentários.

2.2 PREPARANDO A PARTIDA: APROXIMAÇÃO DA ESCALA HISTÓRICA, ETNOGRAFIA E ETNODOCUMENTÁRIO COMO ESTRATÉGIAS PARA A PESQUISA JURÍDICA

*Come gather 'round people
Wherever you roam
And admit that the waters
Around you have grown
And accept it that soon
You'll be drenched to the bone*

*The line it is drawn
The curse it is cast
The slow one now
Will later be fast
As the present now
Will later be past*

*If your time to you is worth savin'
Then you better start swimmin'
or you'll sink like a stone
For the times they are a-changin'*

*The order is rapidly fadin'
And the first one now will later be last
For the times they are a-changin'.*¹⁶

Bob Dylan (1985)

As discussões que trago aqui deixam-nos perceber que, tradicionalmente, a história tem sido tecida por meio de grandes narrativas. A linha de tempo dos mais diversos fenômenos sociais poderia ser visualizada de maneira homogênea, sem maiores incongruências, em um processo universal e inteligível (CARDOZO, 2010, p. 80). A pesquisa pela “origem” dos fatos sociais, assim, seria a que busca pela verdade, aquela que não pode ser negada uma vez que sua longa permanência histórica a “tornou irrefutável” (FOUCAULT, 2014a, p. 60).

Esse modelo entende que o seu objeto de pesquisa diz respeito à política, especialmente em sua dimensão estatal, sendo referendado por solenidades públicas, documentos oficiais, dados quantitativos, multidões revolucionárias (BURKE, 1992a, p. 11; BARROS, 2007, p. 178). Michel Foucault faz a referência à fabricação dos grandes ícones históricos:

O lendário, seja qual for o seu núcleo de realidade, não passa afinal da soma do que dele se diz. É indiferente à existência ou à inexistência daquele cuja glória transmite. Se existiu, a lenda recobre-o de tantos prodígios, embeleza-o com tantas impossibilidades, que tudo se passa, ou quase, como se nunca ele tivesse vivido. E se é puramente imaginário, a lenda dá conta de tantos relatos insistentes a seu respeito que ele adquire a espessura histórica de alguém que teria existido [...] (FOUCAULT, 2009, p. 99-100).

¹⁶ Em livre tradução: “Venha pessoal/por onde quer que andem/e admitam que as águas/a sua volta aumentaram/e aceitem que logo/estarão cobertos até os ossos/se o seu tempo para você/vale a pena ser poupado/então é melhor começar a nadar/ou você irá afundar como uma pedra/pois os tempos estão mudando [...] A linha foi traçada/a maldição foi lançada/e o lento agora/será o rápido mais tarde/assim como o presente agora/será mais tarde o passado/a ordem está rapidamente se esvaindo/e o primeiro agora será o último depois/pois os tempos estão mudando”.

A renovação da historiografia é, frequentemente, associada à *École des Annales*, em reação ao paradigma tradicional, considerado agora apenas mais uma dentre tantas maneiras de se abordar a história (BURKE, 1992a, p. 10; WOLKMER, 1994/1995, p. 56). Esse movimento problematizava a escrita da história, ampliando seu campo para além dos temas políticos, alcançando as mais diversas atividades humanas. Daí sua imbricação com a Antropologia, a Sociologia, a Geografia, a Economia e tantos outros domínios do conhecimento. De início, os estudos baseados na seriação de longa duração permitiam identificar padrões e suas variações em um conjunto de fontes documentais assemelhadas. Trabalhavam, também, com dados estatísticos auferidos, por exemplo, em registros eclesiásticos (batismos, casamentos e óbitos) a fim de apontar e problematizar comportamentos demográficos (CARDOZO, 2010, p. 83-84).

Foi também a partir dos *Annales* que Foucault refletiu sobre a produção de uma historiografia sujeita “a rupturas, descontinuidades, e não a este majestoso avanço da historiografia tradicional que se vê tornar-se mais e mais ‘científica’ e precisa” [grifos no original] (LEGOFF, 2003, p. 201). Em oposição à pesquisa de “origem”, Foucault se dedicou à pesquisa de “proveniência”, que “não funda, muito pelo contrário: ela agita o que se percebia imóvel, ela fragmenta o que se pensava unido; ela mostra a heterogeneidade do que se imaginava em conformidade consigo mesmo” (FOUCAULT, 2014a, p. 63-64).

A emergência é o ponto de surgimento, a irrupção de forças. Ela ocorre em um determinado estado de forças e, mesmo, da luta da força contra si mesma, seja pelo seu excesso, seja pelo seu enfraquecimento (FOUCAULT, 2014a, p. 67). Dessa forma, nos estudos foucaultianos a história não é linear, nem seu estudo pode ser realizado “como se esse mundo de coisas ditas e queridas não tivesse conhecido invasões, lutas, rapinas, disfarces, astúcias”. Para investigar um objeto, deve-se agir com paciência e meticulosidade, pois se trabalha “com pergaminhos embaralhados, riscados, várias vezes reescritos” (FOUCAULT, 2014a, p. 55).

O autor deixa clara a sua perspectiva de que a história resulta de múltiplos jogos e afrontamentos entre saberes, da dispersão de acontecimentos. Não há lugar, aqui, para uma antecipação de sentidos históricos, nem para uma pretensa anterioridade primordial, espaço da perfeição e harmonia entre os homens e mulheres (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2004, p. 83). Propõe, ainda, uma reelaboração da teoria do sujeito, não mais considerado como uma essência definitiva e originária, retirando-o do centro de onde emana o conhecimento, a liberdade e a

verdade. Ao contrário, realoca esse sujeito em sua história, que o constitui – um sujeito, portanto, que a todo o momento é fabricado (FOUCAULT, 2005, p. 10).

A nova história, nessa linha, possui interesse em toda a atividade humana, onde quer que se realize: morte, loucura, corpo, leitura. Elementos construídos no decorrer do tempo, culturalmente constituídos, não mais vistos como imutáveis e homogêneos. Daí a importante conexão com a antropologia e a superação da linha que divide temas centrais e periféricos (BURKE, 1992a, p. 11-12). Influenciados pelos estudos antropológicos contemporâneos, os historiadores passaram a se ocupar com questões biográficas, relatos de grupos deslegitimados, histórias de vida de pessoas comuns (CARDOZO, 2010, p. 82). Tais “narrativas locais de escravos, autobiografias espirituais e memórias da prisão proporcionam um contraponto às histórias monumentais, aos discursos oficiais e ao ponto de vista panóptico aparentemente científico das potências ocidentais” (SAID, 2011, p. 337).

A história de expansão ultramarina das grandes potências, nessa linha, começou a abranger não somente a história colonial e o encontro entre europeus e não-europeus, mas igualmente os contextos culturais, econômicos, políticos destes últimos. Um campo vasto de estudos que, não obstante, possui uma certa coesão. Suas pesquisas lidam com fontes europeias e com outras, menos tradicionais, tecendo uma teia interdisciplinar que abrange a antropologia, a arqueologia e a linguística (WESSELING, 1992, p. 97-99).

Emerge, igualmente, a importância da “história *desde abajo*”. Enquanto a teoria clássica narrava os grandes feitos humanos, passou-se a considerar, igualmente, as experiências de pessoas comuns e da cultura popular em suas lidas cotidianas (BURKE, 1992a, p. 12-14). Em uma perspectiva latino-americana, essa maneira de construir a historicidade suscita inúmeros questionamentos:

Permanecem questões a debater no plano historiográfico que se relacionam com os novos sujeitos históricos, o rol do Estado-nação e das histórias nacionais e histórias locais e sua inserção nas nacionais e globais, vistas desde novas perspectivas teóricas, com novos temas e novos atores em discussão. Em consequência, não somente interessam novos métodos e fontes, mas igualmente construir novas relações entre os diferentes atores sociais nos quais os grupos subalternos ocupem um lugar equivalente. Para

isso resulta interessante indagar, dessa forma, práticas não escritas, recorrendo a denominada “história oral”, mas também a documentos audiovisuais, testemunhais ou ficcionais. Em todos os casos a abordagem interdisciplinar é um imperativo, já que a disciplinariedade serviu como barreira para o trabalho dos historiadores, ainda quando estes muitas vezes apelem a métodos de outras disciplinas¹⁷ [aspas no original] (TENTI, 2012, p. 327-328).

É como se esses novos sujeitos batalhassem por seus lugares no mapa da história. Foucault afirma:

Pretendi também que estas personagens fossem elas mesmas obscuras, que nada as tivesse predisposto a qualquer notoriedade; que não tenham sido dotadas de nenhuma das grandezas como tal estabelecidas e reconhecidas – as do nascimento, da fortuna, da santidade, do heroísmo ou do gênio; que pertencessem àqueles milhões de existências que estão destinadas a não deixar rastro; que, nas suas infelicidades, nas suas paixões, naqueles amores e naqueles ódios, houvesse algo de cinzento e de ordinário aos olhos daquilo que habitualmente temos por digno de ser relatado [...] (FOUCAULT, 2009, p. 96-97).

Esses estudos procuram privilegiar, assim, o nível analítico e não meramente o descritivo, contextualizando tais vivências em seu entorno social a fim de que não se tornem excessivamente fragmentadas

¹⁷ No original: “*Quedan pendientes cuestiones a debatir en el plano historiográfico que tienen que ver con los nuevos sujetos históricos, el rol del Estado-nación y de las historias nacionales y las historias locales y su inserción en las nacionales y globales, vistos desde nuevas perspectivas teóricas, con nuevos temas y nuevos actores en discusión. En consecuencia, no solamente interesan nuevos métodos y fuentes, sino construir nuevas relaciones entre los diferentes actores sociales, en las cuales los grupos subalternos ocupen un lugar equivalente. Para ello resulta interesante indagar, asimismo, prácticas no escritas, recurriendo a la denominada ‘historia oral’, pero también apelando a documentos audiovisuales, testimoniales o ficcionales. En todos los casos el abordaje interdisciplinar es un imperativo, ya que la disciplinariedad obró como barrera para el trabajo de los historiadores, aún cuando éstos suelen apelar a métodos de otras disciplinas*”.

(SHARPE, 1992, p. 54-55 e 57-58). Para isso, a metodologia tornou-se diferenciada: ao invés da base exclusiva em documentos oficiais, ganham terreno os estudos de evidências visuais e orais, tal como diários de viajantes e imagens. Em relação a estas últimas, é necessário recordar que possuem, também, uma dimensão subjetiva, resultado de escolhas de seus autores no que diz com enquadramento, ângulo e cores (BURKE, 1992a, p. 26-29).

Nessa forma de fazer história, a atuação neutra é irrealista: o que se reconstrói é fruto de inúmeras e opostas vozes, presentes e passadas (BURKE, 1992a, p. 15). Essa é uma compreensão que vai de encontro às pesquisas históricas tradicionais, que entendem, por exemplo, que as reminiscências pessoais estão sujeitas à autojustificação *ex post facto* e a lapsos de memória – esta seria “sabiamente indigna de confiança e um teto inseguro quando comparada aos registros inanimados e imutáveis dos documentos” (PRINS, 1992, p. 188). Entretanto, mesmo os documentos oficiais – como relatórios, memorandos e legislações, por ex. – são elaborados por pessoas e escolhidos para ser utilizados dentre tantos outros também por pessoas, estando, duplamente, fundados na subjetividade. Por sua vez, as reminiscências pessoais podem proporcionar uma riqueza de detalhes e abrir espaço para narrativas que não podem ser encontradas em documentos escritos:

É para essas partes vitais da tarefa do historiador que a história oral – tradição e reminiscência, passado e presente – com seu detalhe, sua humanidade, frequentemente sua emoção e sempre seu muito desenvolvido ceticismo em relação a todo o empreendimento historiográfico – é principalmente dirigida (PRINS, 1992, p. 198).

Nessa passada, aproxima-se a escala de análise historiográfica. Na metáfora utilizada por José D’Assunção Barros, o micro-historiador examina “uma gota d’água para enxergar o oceano inteiro”. Assim:

A raiz da metáfora que aqui empregamos para compreender o significado do procedimento micro-historiográfico está alicerçada precisamente neste “algo”, nesta partícula utilizada com muita precisão. A ideia é que, embora não seja possível enxergar a sociedade inteira a partir de um fragmento social, por mais que ele seja cuidadosamente bem escolhido, será possível – dependendo do problema abordado – enxergar *algo* da realidade social que envolve o fragmento

humano examinado [grifos no original]
(BARROS, 2007, p. 171).

A micro-história é, muito além de uma escola, um método de abordagem de dados historiográficos. Ela é, frequentemente, confundida com a história regional. Esta lida com uma determinada espacialidade, seja ela geográfica, antropológica ou outra delimitação escolhida pelo pesquisador. A região, na verdade, é uma construção por meio de escolhas realizadas na investigação, buscando perceber homogeneidades sociais naquele espaço estudado. A micro-história, por sua vez, é um método bem diverso: ao invés da estrita eleição de uma região – de uma unidade de observação –, ela é um tipo de abordagem da realidade social, um modo de olhar a história aproximando a escala de observação e buscando aspectos específicos por meio de um estudo intenso do objeto escolhido (BARROS, 2007, p. 171).

Essa maneira de fazer história também possui um interesse bem característico, que é o da construção da escrita, produto final da pesquisa. Nela, se evita as generalizações simplificadoras, experimentando-se novas formas de organização textual, concedendo importância a aspectos literários das narrativas e ressaltando sua construtividade pelo autor. Sua comunicação com os leitores procura traduzir não uma unidade geral de fatos sociais, mas as limitações e contradições dos documentos consultados, e, mesmo, as hesitações do próprio pesquisador no decorrer do trabalho. Exatamente aquilo que a macro-história tradicional afasta de seu resultado, no afã de apresentar a “verdade” objetiva e neutra do devir histórico (BARROS, 2007, p. 177).

A narrativa textual e os procedimentos metodológicos assumem essas limitações documentais em uma fala persuasiva e argumentativa, rompendo, portanto, com a hierarquia discursiva da escrita tradicional, que apresenta a realidade estudada como objetiva. A percepção do pesquisador torna-se parte assumida do texto, onde o processo da pesquisa é descrito para o leitor, que torna-se consciente das escolhas ali traduzidas (LEVI, 1992, p. 153). Dessa forma,

[...] cada vez mais historiadores estão começando a perceber que seu trabalho não reproduz “o que realmente aconteceu”, tanto quanto o representa de um ponto de vista particular. [...] Os narradores históricos necessitam encontrar um modo de se tornarem visíveis em suas narrativas, não de auto-indulgência, mas advertindo o leitor de que eles não são oniscientes ou imparciais e que outras

interpretações, além das suas, são possíveis [aspas no original] (BURKE, 1992b, p. 337).

No campo da historiografia do direito moderno brasileiro, Antonio Carlos Wolkmer (1994/1995, p. 59-63) observa uma constante deslegitimação da ordem jurídica pré-iluminista, sendo o direito representado fora do jogo das tensões sociais e tendo negado seu processo dinâmico. O autor propõe uma renovação metodológica neste campo, fundamentada em fontes latino-americanas, traduzindo outras formas de normatividades legais e rompendo com o dogmatismo tradicional. Novas maneiras de fazer história, portanto. Às narrativas oficiais, às verdades de longa permanência, às solenidades estatais, conjugam-se outras teorizações e metodologias. A lente deste estudo se aproxima, sua escala permite observar espaços mais delimitados, o que leva à percepção de fragmentos cotidianos, de rupturas frente à história tradicional, ao embate entre a pesquisa de “origem” e a de “proveniência”.

A perspectiva *desde abajo* permite deslocamentos dos limites entre temas centrais e periféricos, possibilitando ouvir vozes antes deslegitimadas: grupos vulneráveis, despossuídos, comunidades tradicionais. As fontes de estudo também são diversificadas, alcançando imagens e histórias de vida. Enfim, os jogos de poder também estão presentes nas histórias locais que serão aqui relatadas. A pesquisa que apresento, portanto, além de fontes jurídicas tradicionais (referências bibliográficas e jurisprudenciais), privilegiará o cotidiano de comunidades quilombolas, por meio de etnografias e de filmes documentários. Trabalhar dessa forma permite entender alguns acontecimentos históricos como condições de possibilidade para a construção dos “sujeitos infames” (FOUCAULT, 2009, p. 103) presentes no estudo de caso que apresento.

Essa análise impõe a atenção ao contexto no qual o recorte está inserido, especialmente aos pequenos detalhes que o cercam: histórias individuais, estratégias efetivadas em redes de micropoderes e suas possíveis contradições. Ela possui muitas semelhanças com aquele conceito de descrição densa, de Clifford Geertz. Esta, típica do etnólogo, faz um registro de diversos fatos significativos, muitas vezes imperceptíveis, compreendendo-os naquele contexto social (LEVI, 1992, 141-142). Segundo Geertz:

O que o etnógrafo enfrenta, de fato [...] é uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou

amarradas, umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e inexplícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar. E isso é verdade em todos os níveis de atividade do seu trabalho de campo, mesmo o mais rotineiro: entrevistar informantes, observar rituais, deduzir termos de parentesco, traçar linhas de propriedade, fazer o censo doméstico... escrever seu diário. Fazer a etnografia é como tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos [...] [aspas no original] (GEERTZ, 2008, p. 07).

É como se o direcionamento de uma câmera historiográfica e do recurso de sua lente objetiva aproximasse o foco de estudo, ressaltando os gestos, as negociações diárias, as recusas ou insistências em afrontamentos pessoais. Os sujeitos investigados, afinal, expõem sua humanidade por meio de ambiguidades, alianças estratégicas com outras pessoas, inimizades. Daí a importância do diálogo entre as fontes, com sua polifonia de vozes e seus silêncios:

A tarefa do historiador, certamente, não será a de julgar um crime, mas avaliar representações, expectativas, motivações produtoras de versões diferenciadas, condições de produção destas versões, além de captar a partir da documentação detalhes que serão reveladores do cotidiano, do imaginário, das peculiaridades de um grupo social, das suas resistências, das suas práticas e modos de vida (BARROS, 2007, p. 182).

A antropologia também contribuirá para a organização metodológica desta pesquisa. A disciplina teve um início espúrio, situado no século XIX, imbricada na episteme moderna e partindo dos mesmos binarismos que esta: nós/outros; civilização/barbárie; ciência/misticismo, dentre outros tantos. Seu objetivo era a investigação de povos exóticos e distantes, deixando ao encargo da Sociologia o estudo das sociedades ocidentais modernas. Nesse sentido, antropólogos realizavam pesquisas em colônias europeias, cumprindo, juntamente com administrações indiretas e missionários cristãos, o chamado da “missão civilizatória” (COLAÇO, 2011, p. 17 e 22).

Thais Luzia Colaço e Eloise Damázio entendem que o conhecimento auferido pelas pesquisas da antropologia (física e cultural) serviu bem aos interesses dos colonizadores na administração de seus territórios conquistados. Os primeiros, em uma posição superior não apenas devido à sua força bélica, mas também decorrente de seu indiscutível processo civilizatório, tal como percebido pelo evolucionismo social. Toda a generosidade, o decoro e o engenho europeus tinham seus outros escuros na maldade, licenciosidade e lassidão dos colonizados. Segundo as autoras:

A antropologia representou a normalização e tornou científico o imaginário ocidental do primitivo e sua “educação” ou “humanização” mediante a racionalização e a civilização. No interior da antropologia se estabelecia a relação, “nós” e “outros”, sujeito e objeto, universal e local. O primeiro, o antropólogo, ou seja, o civilizado, evoluído; o segundo, o objeto de estudo do antropólogo, o selvagem, primitivo, inferior, ou seja, os africanos, índios etc. [aspas no original] (COLAÇO; DAMÁZIO, 2012, p. 65-66).

No que tange a compreensão da propriedade e da habitação, por exemplo, houve radicalizações tais como a de Lewis Henry Morgan, para citar um dos reconhecidos autores da nascente antropologia do oitocentos, que estabeleceu etapas evolucionárias da humanidade, desde a fase da selvageria, passando pela barbárie até alcançar a civilização, conforme o que segue:

A arquitetura da habitação, que está ligada à forma da família e ao plano de vida doméstica, permite uma ilustração razoavelmente completa do progresso desde a selvageria até a civilização. **Seu crescimento pode ser traçado da cabana do selvagem, através das habitações comunais dos bárbaros, até a casa da família nuclear das nações civilizadas [...]** Sua dominância [da propriedade], como uma paixão acima de todas as outras, marca o começo da civilização. Ela não apenas levou a humanidade a superar os obstáculos que atrasavam a civilização, mas também a estabelecer a sociedade política baseada no território e na propriedade. **Um conhecimento crítico sobre a evolução da ideia de**

propriedade incorporaria, em alguns aspectos, a parte mais notável da história mental da humanidade [grifei] (MORGAN, 2009, p. 53).

A antropologia evolucionista percebia as mudanças pelas quais passava a humanidade por meio de uma linha definida, impondo as mesmas leis universais a todos os povos (BOAS, 2005, p. 41-42). Nessa esteira, também a compreensão, por exemplo, de que a etnia negra, e de resto todo o continente africano, encontrava-se em estado de selvageria. Dessa forma, “à África não restava outra opção (e era a ‘sciência’ que o provava) senão submeter-se ao domínio dos ‘mais capacitados’ e chegar ‘perto da civilização’ [grifos no original] (SCHWARCZ, 2008, p. 117).

Por sua vez, a Antropologia Jurídica construiu um imaginário sobre um direito universal (ainda que nascido ocidental), contrapondo-se a diversas normatizações primitivas e locais. Tendo como ponto de partida direitos europeus, os demais regramentos eram estudados: propriedade, família, estado – todos os povos, em todos os tempos, em qualquer lugar do planeta, atravessavam uma linha evolutiva cujo ápice era o direito ocidental (COLAÇO; DAMÁZIO, 2012, p. 74).

Bronislaw Malinowski e Franz Boas foram críticos ferrenhos da escola evolucionista, do seu método comparativo e da arbitrariedade de suas classificações. Este último é considerado um dos pioneiros na etnografia. Boas criticava a divisão entre os teóricos e aqueles que recolhiam os dados em campo (geralmente missionários, viajantes ou administradores coloniais), pois ressaltava que a própria pesquisa empírica necessitava de fundamentação teórica (ASSIS; KÜMPEL, 2011, p. 91-92). Combatendo o desenvolvimento da sociedade por estágios evolutivos, entendia que cada povo possui sua própria história e especificidade. Nas suas palavras:

[...] a história da civilização humana não se nos apresenta inteiramente determinada por uma necessidade psicológica que leva a uma evolução uniforme em todo o mundo. Vemos, ao contrário, que cada grupo cultural tem sua história própria e única, parcialmente dependente do desenvolvimento interno peculiar ao grupo social e parcialmente de influências exteriores às quais ele tenha estado submetido. Tanto ocorrem processos de gradual diferenciação quanto de nivelamento de diferenças entre centros culturais vizinhos. Seria completamente impossível entender o que aconteceu a qualquer povo

particular com base num único esquema evolucionário. [...] Em resumo, a matéria-prima da antropologia é tal, que ela precisa ser uma ciência histórica, uma das ciências cujo interesse está centrado na tentativa de compreender os fenômenos individuais, mais do que no estabelecimento de leis gerais (BOAS, 2005, p. 47 e 107)

Nessa linha, Malinowski desenvolve o método de observação participante por meio da imersão na sociedade estudada, do aprendizado de sua linguagem e da participação da vida comunal, procurando diminuir ao máximo a necessidade de recorrer a informantes ocidentais. A convivência diária permitia-lhe desenvolver percepções próprias daquele ambiente, aliando a ela a capacidade de problematizar o que é observado ao aporte dos estudos teóricos (MALINOWSKI, 1977, p. 18-22). O autor entende que não há como construir conhecimento sem considerar os limites culturais que nos constituem: “nada nos pode ensinar melhor lição nesse assunto de máxima importância do que o hábito mental que nos permite tratar as crenças e valores de outro homem do seu próprio ponto de vista” (MALINOWSKI, 1977, p. 370).

Sua pesquisa entre os trobriandeses resulta na compreensão de que o direito não somente ali existia como também derivava do respeito e da reciprocidade comunal – que Malinowski denominou de dádiva –, imbricada nos mais diversos aspectos sociais: religião, economia, propriedade, etc. (MALINOWSKI, 2003, p. 54-55). A contemporaneidade, enfim, traz novas formas de organizar o conhecimento. Nesse sentido, a antropologia deixa de ter por sujeito privilegiado o exótico, voltando-se para a análise de sua própria cultura. Para isso, utiliza do olhar crítico para seus próprios rituais e costumes, em um processo de estranhamento na construção do conhecimento. Nas palavras de Mariza Peirano:

Em poucos anos, talvez possamos fazer um balanço da antropologia do século XX como caracterizada por um longo e complexo movimento, com implicações teóricas e políticas, que substitui o ideal de um encontro radical com a alteridade pela pesquisa “em casa”, “at home”. Mas, no cenário internacional, “home” terá, como sempre, muitos sentidos, e a antropologia manterá, na sua concepção paradigmática, um objetivo sócio genético relacionado à diferença e

sua compreensão [aspas no original] (PEIRANO, 2006, p. 37).

Tais considerações acerca da aproximação – objetiva e subjetiva – do pesquisador com as relações investigadas refletem-se tanto na nova história, quanto nos métodos antropológicos. A etnografia contemporânea realiza as três maneiras de compreensão do objeto de investigação – olhar, ouvir e escrever – não mais como etapas, mas como construção conjunta e simultânea do objeto investigado. Ainda que, inicialmente, essas ações pareçam familiares, elas assumem natureza epistêmica quando direcionadas à constituição do saber etnográfico (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, p. 18).

Também nessa seara questionamentos vêm sendo direcionados ao trabalho e à escrita, especialmente no que tange à autoridade na qual se reveste o pesquisador. Entretanto:

Não há nada misterioso ou natural sobre a autoridade. É formada, irradiada, disseminada; é instrumental, é persuasiva; tem status, estabelece cânones de gosto e valor, é virtualmente indistinguível de certas ideias que dignifica como verdadeiras, e de tradições, percepções e julgamentos que forma, transmite, reproduz (SAID, 2012, p. 49-50).

Assume-se que, por mais diluída que esteja a presença do pesquisador em sua escrita, as relações de força continuam a existir. Mesmo quando ele omite sua voz, reproduzindo apenas os relatos de seus entrevistados, sem maiores análises, tal desaparecimento é relativo: “ele está lá selecionando citações, reproduzindo diálogos; introduzindo capítulos, observando, apresentando material, escrevendo” (CALDEIRA, 1988, p. 149), exercendo, enfim, seus saberes e poderes. Teresa Caldeira (1988, p. 141-142) também afirma que nos textos, estão inscritos depoimentos, formas de autoria coletiva, onde a presença do antropólogo é mais uma em meio a pluralidade de vozes. Não ocupando lugar privilegiado, o pesquisador compartilha espaço, assume a fragmentação do conhecimento antropológico e renuncia a uma totalidade imaginada.

O questionamento e a redefinição do papel exercido pelo etnógrafo elaboram experiências textuais onde a representação é assumidamente parcial, construída por meio de diversas versões, nem sempre coincidentes. Somam-se a isso as diferentes decisões – de cunho ético e político – que devem ser tomadas em campo, várias delas com

forte influência na comunidade investigada. A própria necessidade de transcrever memórias e fatos, inicialmente existentes apenas na dimensão oral, modifica o caráter do conhecimento. Tudo isso, faz parte da escrita final (CALDEIRA, 1988, p. 145-147), que possui fortes semelhanças com os textos produzidos pelos historiadores contemporâneos:

Se sua investigação examina as vozes dos vários atores sociais que estão intervindo em uma determinada configuração histórica a ser examinada, talvez explore a possibilidade de escrever um texto polifônico, no qual o ponto de vista vai se deslocando ao invés de ser apresentado como um ponto de vista unificado por um narrador exterior que seria o historiador (BARROS, 2007, p. 176-177).

Os textos etnográficos e os etnodocumentários estudados nesta tese inserem-se em uma vertente contemporânea dos estudos *at home* (PEIRANO, 2006, p. 37), não mais voltando ao exótico, mas a grupos pertencentes à sociedade brasileira. As diferenças e semelhanças entre as comunidades quilombolas entre si e em relação ao padrão de “normalidade” social são ressaltadas, especialmente no que diz respeito à propriedade e ao uso de terras rurais. Mas, igualmente, se concretizam nas vozes escutadas em campo pelos investigadores (tanto os etnógrafos quanto os documentaristas). Nessa polifonia surgem motivações, impressões, mesmo angústias e incertezas quanto a temática por eles desenvolvida:

Cada vez se pensa menos que aquilo que se diz no discurso antropológico seja um resultado direto do trabalho de campo e legitimado unicamente por ele. Saber se o investigador esteve em campo, o que lá fez e como o fez – tudo isso é e continuará a ser uma questão eticamente importante, mas epistemologicamente insuficiente. Hoje, sabemos que o que um antropólogo declara ter encontrado em campo está condicionado pelo que se disse ou não se disse previamente sobre este lugar, pelas relações que estabelece com o grupo que estuda e com os diferentes setores do mesmo, ou pelo que quer demonstrar – sobre este grupo e sobre si mesmo – à comunidade acadêmica para a qual escreve, pela sua posição (dominante ou pretendente) no campo antropológico, pelo

manejo mais ou menos hábil das táticas discursivas com que pode conseguir tudo isto (CANCLINI, 2009, p. 132).

Enfim, passo a tratar do documentário. A associação do direito, imagens e narrativas de poder vem tomando força no início deste século, apesar da carga positivista que ainda impregna os estudos jurídicos. Pode-se constatar que “[...] cada vez mais as ciências humanas e sociais têm-se valido de imagens para compreender e explicar o mundo em redor e o direito não está imune a essa tendência” – é por isso que ressalto a “dimensão não escrita ou não falada do direito” (FRANCA FILHO, 2011, p. 26 e 28).

Algumas pesquisas são desenvolvidas tendo essas conexões por fundamento (LEITE, 2014; FLORES-LOUNJOU, 2014; DIAS, 2014; HENNING; LEITE, 2015). Tais estudos partem do pressuposto de que as manifestações artísticas transitam em um espaço narrativo que possibilita a discussão de relações de poder e de um conjunto de significados do que é conveniente ou não para aqueles que habitam, por vezes, lados opostos em conflito (SAID, 2011, p. 104). Ainda, sabe-se que 60% de toda a informação que acessamos cotidianamente corresponde àquilo que apreendemos por meio de imagens (BRANDALIZE; MAZUR, 2014, p. 03). Nessa linha:

O direito não chega até a solicitar as cores para tornar-se mais imperativo? Preta é a roupa dos magistrados e dos auxiliares de justiça, escura as forças da polícia. Cores que fazem eco ao preto do uniforme do árbitro e da batina do padre. Todas essas personagens estão aí para lembrar a regra e, se preciso, forçar sua observação. O fúnebre não está longe. Mas também o vermelho, a cor de que gosta o poder (pensemos nos púrpuras imperial e cardinalício, nos diversos tapetes vermelhos): os magistrados das altas jurisdições se revestem dele; ele colore a capa da maior parte dos códigos franceses; deu seu nome aos sinais de trânsito que prescrevem parar [...] **o direito se impõe até à nossa retina** [grifei] (ROULAND, 2003, p. 06-07).

A imagem, tal como o direito, é produto de escolhas: do que pode ser visto e, ainda, do que não pode ser visto. Percebe-se, então, a dimensão epistêmica da imagem, na sua ação de fornecer informações

sobre lugares, pessoas, sociedade, seja ela uma fotografia, uma pintura ou um filme cinematográfico. Ela não é uma reprodução da realidade, mas o resultado de um embate de forças, um processo de eleições e correções, de decisões tomadas em um certo contexto social e cultural, de acordo com objetivos traçados pelo seu autor (JOLY, 2012, p. 52-60). Além disso,

O fato de compreendermos o cotidiano *através* de imagens significa que nosso mundo, nossa realidade social não é apenas representada de forma imagética, mas também constituída ou produzida desta forma. [...] a constituição do mundo através da mídia imagética pode ser ampliada se levarmos em consideração o fato de que a *imagem também possui a qualidade de dirigir a ação* [itálicos no original] (BOHNSACK, 2007, p. 288-289).

No campo antropológico, Boas, por exemplo, fotografou cenas indígenas na Colúmbia Britânica (SILVA, 2007, p. 40). Malinowski também documentou extensamente suas pesquisas por meio da fotografia, inserindo-a em seus textos, não meramente remetendo seus leitores a anexos. Sua utilização, assim, ultrapassava a mera ilustração, construindo uma cumplicidade entre a comunicação verbal e a pictórica:

Eis como trabalha Malinowski, promovendo uma impressionante circularidade entre textos e fotografias e procurando sua constante aliança. União esta que, longe de instaurar a redundância e a duplicação, representa, a seu ver, o indispensável esforço para se aproximar, mais seguramente, dos homens e dos fatos sociais que estuda. Em outras palavras, as fotografias de Malinowski devem, elas também, “funcionar” e, efetivamente, funcionam [aspas no original] (SAMAIN, 1995, p. 37).

Tal observação é ainda mais perspicaz quando a conectamos ao documentário cinematográfico, cujos vínculos com o mundo material são profundos, possibilitando novas dimensões à memória popular. Para isso, ele possui algumas estratégias: fornecer uma representação verossímil de mundo; traduzir interesses de indivíduos ou grupos; defender certos pontos de vista, influenciando opiniões. Por meio dele, nos é permitido conhecer pessoas e lugares que se poderia ver *in loco*,

tornando acessíveis visualizações diferentes das quais se está acostumado (NICHOLS, 2012, p. 28-30).

Entretanto, o documentário é uma das infinitas abordagens produzidas do que denominamos de “real”. Ainda que os envolvidos em sua elaboração devam respeitar o mundo objetivo filmado, respeito não significa submissão (GAUTHIER, 2011, p. 36), e isso por inúmeras razões. Dentre elas, porque o tempo da película não é o mesmo tempo dos eventos ali presentes. Além disso, a montagem elege cenas e planos, utilizando cortes e muitas vezes se valendo de imagens de arquivo (BATISTA, 2009, p. 175; PUCCINI, 2012, 109-116).

Por sua vez, a filmadora tanto inclui quanto exclui: variações de velocidade e distância da lente são elementos que são assistidos pelo espectador e que não correspondem exatamente ao vivenciado em campo (OMORI, 2009, p. 300). Elementos de *mise em scène* – o modo específico de organização de cena – incluem o enquadramento, ângulo, duração de cada plano. Nos mais variados conjuntos desses elementos, cada diretor pode dar sua própria leitura daquilo que é objeto da produção, tornando-se clara a impossibilidade da neutralidade da câmera. Ou seja, deve-se “aceitar que grande parte do valor de um filme é produto de uma lógica da escolha” (FREIRE; LORDOU, 2009, p. 17).

A imagem final, portanto, não é um mero espelho do “real”, mas produto de escolhas do cineasta. O documentário, assim, diferencia-se do filme de ficção não devido a algum certificado de validade decorrente da presença de especialistas e testemunhas, mas pela organização interna que o filme recebe. Isso se relaciona com a ausência de atores ou de diretivas de comportamento aos sujeitos filmados; com a impossibilidade da montagem de um ambiente por meio de mosaicos entre diversas locações ou de roteirização romanceada – no sentido, inclusive, da vitimização de pessoas e exploração de seus sofrimentos (GAUTHIER, 2011, p. 37; NICHOLS, 2012, p. 40). Da mesma forma, torna-se:

[...] impensável ainda mais a trucagem que visa negar a presença da equipe de filmagem para simular uma inocência fictícia (justamente) em relação às técnicas de gravação: Robinson em sua ilha não pode ser filmado ao vivo. Podemos, desde então, esboçar o que distingue o documentário da ficção: nem o tema, nem o conteúdo, nem a quantidade de informações exatas que o filme oferece. **É uma questão de método** [grifei] (GAUTHIER, 2011, p. 37).

A invenção do cinema está imbricada com a história da Antropologia e do colonialismo. Vários antropólogos, já na virada do século XIX para o XX, realizavam registros fílmicos em suas expedições à África, América ou Oceania, também com o intuito positivista de capturar cenas e pessoas de culturas exóticas para futura análise (tal como o faziam com a fauna e a flora), antes de seu desaparecimento, no que foi denominada de “etnologia de urgência” (PIAULT, 1995, p. 13). Já em 1894, William Dickson, norte-americano, capturou por meio de um cinematógrafo as primeiras cenas indígenas em estúdio, encenando cerimônias dos Sioux. Mas a primeira imagem animada registrada como produção etnográfica ocorreu em 1895 – a fabricação de objetos de argila por uma mulher uólofe, de Madagascar, captada por Félix-Louis Régnault durante a Exposição Etnográfica da África Ocidental, em Paris (SILVA, 2007, p. 33-34 e 39; FREIRE; LOURDOU, 2009, p. 09).

Por sua vez, a filmadora é introduzida em trabalho de campo em 1898, na expedição ao estreito de Torres, sob chefia do zoólogo inglês Alfred Cort Haddon, objetivando registrar o contexto dos rituais sociais e religiosos de povos da Austrália e Nova Guiné. Eduard Curtis produz o famoso *In the land of the head hunters* (CURTIS, 1914), versando sobre culturas indígenas norte-americanas, em uma dimensão marcadamente etnocêntrica.

Como apontei acima, a emergência da antropologia e da etnografia tinha como parâmetro a perspectiva da modernidade eurocêntrica (COLAÇO, 2011, p. 14). O etnodocumentário não fugiu a essa regra. A própria linguagem cinematográfica carrega heranças coloniais: *shoot* – a palavra inglesa para capturar uma imagem – também significa atirar com uma arma de fogo ou caçar, decorrência das denominações empregadas para os primeiros aparelhos de filmagem, descritos como armas e fuzis (SILVA, 2007, p. 34).

Aqueles povos estranhos e primitivos, na visão clássica, eram visualmente traduzidos como próximos ao mundo da natureza – em oposição ao da civilização europeia –, em meio aos seus artefatos manuais, à nudez e a seus costumes não racionais (BARBOSA; CUNHA, 2006, p. 14). Instauravam-se clichês de diferenças entre o “nós” e os “outros”, como a “França poderosa” e a “África subjugada” (SILVA, 2007, p. 44). Nessa linha, a simultaneidade da emergência da etnologia e do cinema não foi uma mera coincidência, ambos coexistindo em um mesmo processo de expansão industrial e de desenvolvimento científico, tendo como um de seus corolários as conquistas coloniais:

A Europa e os Estados Unidos da América se encontraram, em seguida, em uma situação aparentemente paradoxal. A fim de impor ao mundo a segurança de sua missão civilizatória, esta missão foi baseada e justificada pela eficácia científica. Mas esta eficácia estava fundada sobre a segurança de uma certa unidade racional do mundo mesmo após a descoberta da extraordinária diversidade dos mundos explorada pelo expansionismo. Essa preocupante multiplicidade conduziu assim à multiplicação de procedimentos inventariais, acumulando as “curiosidades” e os “exotismos” de todo o planeta, medidos por um único critério, para não dizer branco, de normalidade histórica ocidental. As diferenças vão, em seguida, ser qualificadas, mensuradas e identificadas como lacunas ao longo do que era visto como uma progressão histórica inelutável¹⁸ [aspas no original] (PIAULT, 1995, p. 12).

A década de 1920 foi palco dos trabalhos de dois precursores do cinema antropológico – e do documentário em geral: Dziga Vertov (soviético) e Robert Flaherty (norte-americano). O primeiro, filiado ao construtivismo russo, descartava a ficção, assumindo formas de fazer que denominou de “cinema verdade” – isso pode ser visualizado em seu mais famoso filme, “O homem com a câmera”, de 1929 (VERTOV, 1929). O segundo, inovando a partir de técnicas e linguagens destoantes para a época, realiza “Nanook of the North” (FLAHERTY, 1922), documentário etnográfico que acompanhava a vida de um esquimó no ártico canadense, com várias cenas montadas e dirigidas. Nele, Flaherty

¹⁸ No original: “L’Europe et les Etats Unis d’Amérique se trouvaient alors dans une situation apparemment paradoxale. Il s’agissait: en effet d’imposer au monde la certitude de leur mission “civilisatrice” et cette mission s’appuyait sur et se justifiait par l’efficacité scientifique. Mais cette efficacité était fondée sur la certitude d’une certaine unité rationnelle du monde alors précisément que se découvrait l’extraordinaire diversité des mondes qu’explorait leur expansionnisme. Cette multiplicité troublante entraînait donc à la multiplication des procédures inventoriales, accumulant les “curiosités” et les “exotismes” de toute la planète et que l’on allait mesurer à l’aune unique de la normalité historique occidentale, pour ne pas dire blanche. Les différences repérées vont alors être qualifiées, mesurées et identifiées comme des manques ou des inachèvements le long de ce qui était considéré comme une progression historique ineluctable”.

compartilhava os resultados diários das filmagens com a comunidade protagonista, projetando-os para que os habitantes pudessem participar da construção do filme, em um procedimento denominado posteriormente por Jean Rouch de “antropologia partilhada” (COELHO, 2012, p. 757).

Ainda nos anos 20, o inglês John Grierson foge da esquematização do exótico, abordando o cotidiano – em *Drifters* (GRIERSON, 1929), por exemplo, o tema é a organização comunitária de uma pescaria em alto-mar. Os anos 1930 presenciaram as expedições de Marcel Grioule, que utilizava o cinema tanto como instrumento de pesquisa quanto pedagógico. Filmou os Dogon, na África, compondo duas produções documentárias marcadamente coloniais: *Au pays des Dogons* e *Sous les Masques Noirs*. O distanciamento dos pesquisadores em relação aos seus sujeitos de investigação era claramente observável nesses trabalhos (SILVA, 2007, p. 36).

No final da década de 1950, ocorre uma importante ruptura desse modelo: o documentário direto norte-americano (representado por Robert Drew) e o documentário-verdade (Jean Rouch). Os dois cineastas procuram documentar o real, contando com a espontaneidade, o registro do som em sincronia com as imagens, a não-obrigatoriedade de roteiro (apenas na etapa de pós-produção). O filme, assim, é resultado de muitas horas de material filmado, em um ambiente de filmagem baseado no imprevisto e no improvisado. Ambos os estilos “são facilmente associados à ampla difusão do mito de que o filme documentário exige apenas o gesto de ligar a câmera e alguma sensibilidade do cineasta para com aquilo que já existe, pleno de sentido, ao seu redor” (PUCCINI, 2012, p. 15).

O denominado cinema direto, do qual um expoente é Robert Drew, trabalha com uma câmera não-interventiva, mas apenas observacional, buscando a neutralidade tal como uma “mosca na parede”. A espontaneidade é valorizada, em substituição à encenação (COELHO, 2012, p. 759). Por sua vez, Jean Rouch, discípulo de Grioule em estudos sobre rituais africanos, foi também responsável por introduzir importantes modificações no filme etnográfico. De uma função fortemente descritiva, as imagens tornam-se agentes da pesquisa, modificando, inclusive, o estatuto da linguagem e da escrita em investigações desse tipo. A antropologia partilhada que propunha o cineasta possui forte carga metodológica, afirmando o papel ativo das pessoas sujeitos da pesquisa, coprodutores do trabalho final. O conhecimento torna-se compartilhado, não mais restrito a espaços ocidentais do saber (FREIRE; LOURDOU, 2009, p. 14).

Para Rouch, a câmera intervém e participa dos acontecimentos, possuindo, portanto, uma presença declarada no filme, seu resultado final. Ali, pode-se observar a forma como foi criado, os depoimentos de seus autores (e não apenas dos observados), as críticas e sugestões dos protagonistas. Em um de seus documentários, a primeira cena foi reservada para um debate entre autores e entrevistados sobre a maneira pela qual o documentário seria feito (COELHO, 2012, p. 759).

Foi precisamente uma colaboração desse tipo [...] que Carolyn Strachan e Alessandro Cavadini adotaram conscientemente em *Two laws* (1981), tomando decisões sobre tudo, do tema às lentes da câmera, em diálogo com os aborígenes cujo pleito pela recuperação do título de propriedade da terra de seus ancestrais provê o núcleo do filme [itálicos no original] (NICHOLS, 2012, p. 36-37).

Em terras brasileiras, o primeiro filme etnográfico foi realizado pela Comissão Rondon, sob a responsabilidade de Roquete Pinto e do Major Thomaz Reis, e lançado em 1915 sob o nome de “Os sertões de Mato Grosso”, sendo considerado um dos primeiros documentários etnográficos do mundo. Na década de 1920, Silvino Santos filma entre as populações amazônicas. Ambas as produções foram realizadas por meio de aportes financeiros governamentais, na busca por dar coesão à cultura e à nação brasileira. Por sua vez, Claude Lévi-Strauss e sua mulher registram em fotografias e filmes suas expedições pelo Brasil Central durante a década de 1930, sendo exemplo das primeiras experiências acadêmicas nessa área (tal como a “festa do Divino Espírito Santo”) (COELHO, 2012, p. 760; SILVA, 2007, p. 42).

O Serviço de Proteção aos Índios (SPI)¹⁹ dá continuidade às experiências cinematográficas da Comissão Rondon. Dentre suas realizações, uma parceria entre Heinz Forthmann, fotógrafo e cineasta

¹⁹ Chamo atenção às inúmeras denúncias sobre abusos de autoridade e torturas a respeito do trato destinado à população indígena por parte do SPI, dos quais se tem notícia com a publicação do Relatório Figueiredo, sobre a atuação dessa entidade estatal, encontrado em abril de 2013, no Museu do Índio, no Rio de Janeiro (MPF, 2016). Nas palavras de Antonio Carlos de Souza Lima, em relação a objetivos do SPI e, mesmo, da FUNAI (Fundação Nacional do Índio): “quero destacar a dimensão fundiária da intervenção do Estado sobre os povos indígenas, em continuidade com uma história colonial de longo prazo, presente de diferentes formas no Brasil contemporâneo” (LIMA, 2015, p. 429).

alemão aqui radicado, e o antropólogo Darcy Ribeiro, que resultou em filmes como “Um dia na vida de uma tribo da floresta tropical” (1950). O mesmo cineasta fará outros projetos com outros antropólogos, como Roberto Cardoso de Oliveira (“Kuarup”, 1965) e Roque Laraia (“Jornada Kamayurá”, 1965) (COELHO, 2012, p. 761). Mais adiante, Timoth Ash e o antropólogo Napoleon Chagnon filmam *Ax figh* – incorporando conceitos positivistas – sobre os rituais matrimoniais entre os yanomamis, no Brasil, entre as décadas de 1960-70 (SILVA, 2007, p. 41 e 43).

Hoje, pode-se observar os grandes passos dados entre o início do documentário e da antropologia, com suas classificações das diferenças, desejo por objetividade e segurança, até uma antropologia fílmica que se constitui com a troca de olhares entre os sujeitos da pesquisa (observador e observados) e na construção de conhecimentos mútuos. Da mesma forma, suscita questionamentos acerca da “relação do antropólogo com o conhecimento que produz” (BARBOSA; CUNHA, 2006, p. 60). O etnodocumentário vem demonstrando inúmeras características de reflexividade sobre os procedimentos que adota: negociações com os sujeitos filmados; diminuição da voz *over*; edições conjuntas com as comunidades; facilidade na democratização do conhecimento antropológico em comparação com a linguagem técnica dos os extensos textos acadêmicos. Da mesma forma:

[...] as novas necessidades de interação ética com as populações indígenas têm levado ao uso sistemático do vídeo em programas de demarcação de terras, banco de imagens para pesquisas futuras – incluindo os descendentes – apresentação em fóruns e instâncias governamentais das condições de vida entre as populações e formas mais efetivas ligadas a comunicação entre parentes e aldeias distantes (SILVA, 2007, p. 45).

Ressalto que as imagens cinematográficas possuem multiplicidade de significados, daí a relevância da escolha dos objetos e pessoas filmadas e da maneira como a montagem é realizada. No documentário etnográfico é importante que o resultado final contenha imagens significativas, que possam levar ao espectador o maior número de informações possível. Ainda assim, este interpretará tais evidências de acordo com a sua própria bagagem cultural:

Investigar, pelas possibilidades que o dispositivo fílmico permite, o movimento, o ritmo de vida de

um povo, sua relação com a sociedade e a cultura que o abrigam. Esse procedimento faz par com os objetivos previamente fixados pela pesquisa, e os dados assim recolhidos são em seguida tratados em consonância com os pressupostos teóricos e metodológicos que a animam. O cinema se encontra então no centro de uma démarche científica cujas potencialidades estão longe do esgotamento (OMORI, 2009, p. 305).

Frente ao exposto, percebo que os documentários que dão suporte a esta pesquisa, ao permitir a associação de imagens com o direito, especialmente os territoriais, dão visibilidade a abstrações jurídicas. Neles, se observa dimensões espaciais do direito de propriedade e dos usos das terras entre conflitos e negociações, trazidas ao vídeo pelos olhares de investigadores-cineastas ou jornalistas. Tenho presente que tais imagens possuem importante dimensão epistêmica, pois produzem – e difundem – o conhecimento a partir de escolhas feitas no decorrer de sua elaboração. Elas dirigem, muitas vezes, comportamentos, especialmente quando se leva em conta a amplitude de seu alcance.

Os filmes aqui estudados traduzem o cotidiano e interesses de vinte e seis comunidades quilombolas espalhadas pelo mapa brasileiro, o que permite uma abrangência espacial na análise dos direitos sob investigação (Anexos 01 e 02). Ao escolher as películas, levei em consideração alguns critérios ético-metodológicos decorrentes da exposição acima: ausência de atores, de montagem de ambientes e de direcionamento romanceado de roteiro. Dei preferência a documentários nos quais a equipe técnica e a direção compartilhavam espaço com lugares e pessoas filmados. Da mesma forma, evitei aquelas filmagens que, de alguma maneira, vitimizam ou exploram os sentimentos das pessoas ali apresentadas (práticas que observei em algumas filmagens jornalísticas). Evitei, assim, a indignidade de falar pelos outros:

Ora, o que os intelectuais descobriram recentemente é que as massas não necessitam deles para saber; elas sabem perfeitamente, claramente, muito melhor do que eles; e elas o dizem muito bem. Mas existe um sistema de poder que barra, proíbe, invalida esse discurso e esse saber. Poder que não se encontra somente nas instâncias superiores da censura, mas que penetra muito profundamente, muito sutilmente em toda a trama da sociedade. [...] O papel do intelectual

não é mais o de se colocar “um pouco na frente ou um pouco de lado” para dizer a muda verdade de todos, é antes o de lutar contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento: na ordem do saber, da “verdade”, da “consciência”, do discurso. É por isso que a teoria não expressará, não traduzirá, não aplicará uma prática; ela é uma prática. Mas local e regional, como você diz: não totalizadora. Luta contra o poder, luta para fazê-lo aparecer e feri-lo onde ele é mais invisível e mais insidioso. Luta não para uma “tomada de consciência” [...], mas para a destruição progressiva e a tomada do poder ao lado de todos aqueles que lutam por ela, e não na retaguarda, para esclarecê-los. Uma “teoria” é o sistema regional desta luta [aspas no original] (FOUCAULT, 2014a, p. 132).

Enfim, munida dessas ferramentas metodológicas, com meus olhares dirigidos pelas teorizações apresentadas, se faz necessário apresentar o caminho projetado para essa empreitada, os objetivos a serem materializados a fim de indagar e alcançar uma resposta – ainda que não definitiva – sobre o tema da presente investigação.

O questionamento que move a pesquisa é o de tomar conhecimento acerca das relações jurídicas de uso e apropriação territorial em comunidades tradicionais brasileiras. Ali, entre embates de poder e de saber, em meio aos discursos jurídicos oficiais sobre o direito de propriedade e os modos específicos de apropriação e usos coletivos da terra, será possível observar formas de decolonialismo e resistências jurídicas?

Tal pergunta direciona as escolhas e os objetivos da investigação. Além de explicitações epistemológicas e metodológicas – sobre a quais discorri neste capítulo – cabe aqui apontar a metodologia que utilizo para analisar as comunidades investigadas. A modificação da escala cartográfica direcionou a investigação para certas comunidades quilombolas, a fim de compreender melhor as formas de concretização dos direitos oriundos do estatuto do pertencimento brasileiro e daqueles construídos pelas próprias comunidades em suas relações territoriais. Seguindo este entendimento, opto pela abordagem em estudo de caso.

Este possui o objetivo de estudar grupo de documentos, de pessoas, instituições, comunidades: uma unidade específica ou unidades múltiplas, com elementos interconectados entre elas. Como e/ou por que

foram tomadas certas decisões naqueles espaços? De que maneira isso ocorreu? (YIN, 2010, p. 38-39). A literatura específica identifica o estudo de caso com um funil, da seguinte forma:

O plano geral do estudo de caso pode ser representado como um funil [...]. O início do estudo é representado pela extremidade mais larga do funil [...]. Os investigadores [...] começam pela recolha de dados, revendo-os e explorando-os, e vão tomando decisões acerca do objectivo do trabalho. Organizam e distribuem o seu tempo. Podem pôr de parte algumas idéias e planos iniciais e desenvolver outros novos. À medida que vão conhecendo melhor o tema em estudo, os planos são modificados e as estratégias seleccionadas. Com o tempo acabarão por tomar decisões no que diz respeito aos aspectos específicos do contexto, indivíduos ou fonte de dados que irão estudar. A área de trabalho é delimitada. **A recolha de dados e as actividades de pesquisa são canalizadas para terrenos, sujeitos, materiais, assuntos e temas. De uma fase de exploração alargada passam para uma área mais restrita de análise dos dados coligidos** [grifei] (BOGDAN; BIKLEN, 1994, p. 90).

Neste tipo de pesquisa, são estudados casos específicos, delimitados em tempo e lugar, descritos pelo pesquisador de maneira interdisciplinar e contextualizada. A investigação é feita no contexto do fenômeno estudado. Para isso, pode se utilizar de múltiplas fontes de pesquisa (documental, cinematográfica, observação, entrevistas...) (MARTINS, 2008, p. 25) Assim, a possibilidade de constatação da maneira como ocorrem as relações territoriais e de direito proprietário nas comunidades tradicionais dependerá, também, da forma com a qual serão manejados os instrumentos de pesquisa: o cruzamento de fontes – referências bibliográficas, jurisprudenciais, etnografias escritas e etnodocumentários – torna-se uma estratégia valiosa, aprofundando alguns aspectos, esclarecendo outros, confirmando dados.

O tipo de comunidade tradicional escolhido foi o de quilombolas. Parti do interesse de pesquisa despertado em 2006, quando, junto com alunos de Antropologia Jurídica do curso de direito em que lecionava, realizei pesquisas de campo em comunidades remanescentes de quilombos no interior do município gaúcho de Pelotas, posteriormente

publicada em parceria com os estudantes-pesquisadores (HENNING *et al*, 2010). Uma investigação mais intensa da legislação que regula a propriedade constitucional dessas comunidades foi concretizada em minha dissertação no Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (HENNING, 2013).

Agora, apresento uma pesquisa que faz o cruzamento entre os dados legislativos e jurisprudenciais com estudos decoloniais e estudos foucaultianos, trazendo, especialmente, análises fundamentadas em textos etnográficos e etnodocumentários sobre tais comunidades. Esta conjugação metodológica possibilita visualizar os territórios e os sujeitos estudados, tendo por base as discussões apresentadas anteriormente, neste capítulo. Procurei abranger pelo menos três comunidades por região brasileira: Norte, Nordeste, Centro-Oeste, Sudeste e Sul. Foram analisados dezoito etnodocumentários (disponibilizados na internet) e dezenove textos etnográficos, totalizando vinte e seis comunidades remanescentes de quilombos brasileiras (Anexos 01 e 02). Escolhi dentre os etnodocumentários aqueles produzidos por universidades (em trabalhos institucionais ou oriundos de pesquisas de conclusão de cursos, sejam de graduação ou de pós-graduação), por antropólogos-cineastas ou por redes de televisão (TV Futura e TV Justiça, por exemplo). O número de textos etnográficos e de etnodocumentários decorreu do “ponto de saturação” necessário para o cruzamento de dados e suas confirmações (YIN, 2010, p. 188).

A organização dos aportes advindos das diversas fontes estudadas é desenvolvida em um total de quatro capítulos (sendo o primeiro a introdução), correspondentes, de modo geral, aos objetivos específicos que me propus (indicados na introdução). Além da parte que agora escrevo, expondo decisões teóricas e metodológicas que fundamentam esta investigação, o próximo capítulo foi reservado para discussões acerca da construção histórica do direito de propriedade brasileiro e do estatuto contemporâneo do pertencimento aqui instituído. O quarto capítulo trará exposição sobre o conceito e os elementos próprios de comunidades tradicionais brasileiras, as categorias de propriedades constitucionais especiais, e, em particular, a legislação que regulamenta a propriedade quilombola. Esses aportes teóricos e jurisprudenciais serão conectados com os dados oriundos dos textos etnográficos e dos filmes etnodocumentários, antes referidos. Dessa forma, se tornará possível comparar os regramentos estatais, estabelecidos no estatuto de pertencimento brasileiro, com as relações territoriais efetivadas nas

comunidades investigadas, indicando suas compatibilidades e confrontamentos. Enfim, tendo por base as explicações realizadas, elaboro, a partir daqui, algumas conclusões preliminares.

Utilizo, no decorrer deste texto, alegorias sobre espaços e perspectivas com o objetivo de visualizar aspectos jurídicos de direitos de uso e propriedade territoriais. Mapas, escalas cartográficas, bússolas. Documentários, enquadramento, câmera filmadora. Percebo o mundo do direito como marcadamente visual, ainda que tal constatação não seja voz corrente em suas academias. Ele, tal como cartas geográficas e películas de cinema, é invenção histórico-social, ao mesmo tempo produtor e produto de jogos de saber e de poder. Assim, uma das apostas desta pesquisa é o entrelaçamento de imagens e abstrações, propiciando uma compreensão de materialidades produzidas pelo nosso sistema jurídico e muitas vezes possibilitando comparações e análises inesperadas. Os artefatos daí provenientes – sejam mapas, filmes documentários ou normatizações – não são inocentes, traduzindo valores, escolhas e embates de seus produtores, sejam cartógrafos, diretores, legisladores ou magistrados.

A associação entre direito e imagens não deixa de ser uma estratégia de resistência. As artes visuais podem traduzir narrativas de poder que, associadas a significados jurídicos, permitem visões diferenciadas de uma mesma questão. Como artefatos sociais, arte e direito são construção humana, frutos de escolhas sobre o que é legitimado ou não, sendo testemunhos de normalizações sociais. São materialidades que, por sua vez, investem na produção de subjetividades, direcionam ações e são formadas por elas.

Tome-se o direito moderno, por exemplo, com suas regras, códigos e legislações estatais, seu desejo por ordem, igualdade formal e segurança. Seu traçado cartográfico nos conduz em nossas travessias sociais, incluindo em suas lentes – e assim excluindo – espaços de conhecimento jurídico. Observado dessa forma, o sistema jurídico “incorpora e institucionaliza relação de luta, de poder, de dominação e subserviência. Não é campo neutro, nem objeto estático” (PILATI, 2013, p. 04).

Nesse jogo, legitima direitos como os previstos nos art. 5º, XXIII, art. 170, art. 182, § 2º e art. 186 da Constituição Federal de 1988 (CF/88), constitucionalizando a função social da propriedade e o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), reconhecendo a propriedade quilombola (BRASIL, 1988), ou os elencados no art. 1.225 do Código Civil brasileiro (CCB/2002) (BRASIL, 2002), dispositivo que aponta os direitos reais. Algumas

interpretações doutrinárias desses artigos, conforme discorro no próximo capítulo, estreitam sua aplicação, considerando a função meramente econômica de terras rurais.

Ressalto, a partir desses exemplos, a positividade das relações de poder: elas fabricam corpos, discursos, saberes, ultrapassando a tradicional perspectiva que as associa apenas à repressão e à interdição. Por isso a importância de se identificar quem tem o direito de falar sobre os usos e propriedades da terra e de qual lugar tais pessoas falam: de comunidades quilombolas ou de grandes latifúndios, ambos herdeiros de uma divisão colonial do espaço brasileiro. A autoridade em construir o conhecimento jurídico e em transmiti-lo não é concedida a todos. Seus rituais de elaboração em grande parte são atravessados por métodos que asseguram aquelas características da modernidade, acima indicadas.

O direito moderno, nessa passada, constrói-se em um ponto zero, cuja neutralidade e universalidade são asseguradas. Este local asséptico, apartado de relações de poder, não é habitado por outros tipos de saber que não os estritamente jurídicos. O suporte estatal – lei, decreto, jurisprudência – lhe empresta uma aura de equidistância e de certeza. Práticas como o uso coletivo ou o pertencimento a terra, típico dos grupos sob estudo, não são legitimadas, já que não autoneamadas universais, mas localmente produzidas, o que lhes daria um caráter pré-científico.

E, no entanto, todo conhecimento é forjado em jogos de poder. Nele, não há anterioridade de essência, nenhum significado primordial, mas escolhas estratégicas em sua produção. O direito, assim, é deste mundo e para ele se dirige. Suas verdades nada mais são do que enunciados advindos de deliberações político-legislativas, históricas e contingenciais. A observação daqueles que se legitimam nessa ordem discursiva e daqueles que são nela deslegitimados – sejam pessoas ou práticas – permite perceber quais subjetividades são típicas do direito moderno, quais verdades são ali naturalizadas.

O traçado do pertencimento fundiário brasileiro é um complexo mapa de verdades, legitimidades e materialidades. Sua versão moderna não é única; outras formas de dispor de direitos territoriais podem ser articuladas, reconhecendo espaços habitados por “outros” sujeitos, cuja valoração local é assumida ao propor e debater problemas ali surgidos. A história, por tanto tempo escrita partindo de um ponto zero, com suas grandes e universais verdades, e cujos protagonistas eram estados e seus representantes, pode voltar-se a outros fatos que não solenidades e dados oficiais.

Opondo-se, portanto, à pesquisa “de origem” e seus inícios heroicos, a pesquisa “de proveniência” põe à mostra movimentos heterogêneos, irrupção de forças, rapinas e astúcias. Os traçados que procuro realizar – tanto do passado quanto do presente – têm como fontes questões biográficas, histórias de vida de pessoas comuns, narrativas cotidianas, procurando por legitimação de temas antes considerados periféricos. Ganham destaque, aqui, depoimentos orais, imagens de vídeo, representações em mapas que trazem incontáveis vozes de habitantes de comunidades tradicionais brasileiras como as de remanescentes de quilombos.

A aproximação da lente objetiva o foco estudado. Por meio de etnografias, percebo gestos, negociações, embates pessoais. Também o fazer etnográfico contemporâneo é substancialmente diferenciado de seus primeiros passos, séculos atrás. Sendo ele o método por excelência da Antropologia, foi utilizado pelas administrações indiretas para melhor governar as colônias. Nessa passada, diversos conhecimentos científicos contribuíram para o estabelecimento de binariedades modernas como sujeito/objeto, universal/local, nós/outros. Da mesma forma, a oposição entre terras comunais e privadas, entre etnias negras e indígenas e a civilização europeia.

O evolucionismo social foi, entretanto, combatido no interior da própria Antropologia, tomando força a noção de que cada sociedade possui sua específica forma civilizatória, devendo ser problematizada em seu contexto cultural. Aqui também reside a importância da visualização das sociedades tradicionais quilombolas em vídeos documentários. Observo, por meio deles, representações de grupos situados em diversos locais, distantes entre si. Ressalto que essas imagens não são cópias do mundo “real”, mas pontos de vista muito próprios de cada autor, que escolheu ângulos da câmera, montou planos de filmagem, cortou e reagrupou cenas.

A lente da filmadora, portanto, exclui e inclui, na eleição da velocidade e das distâncias, no enquadramento e duração dos planos. Percebo a impossibilidade de um documentário neutro, mas permeado de valorações. Aqui também a dimensão metodológica é de extrema importância, uma vez que assume conexões com relações de poder e de saber, formando opiniões e dirigindo à ação.

A estreita ligação entre o documentário e a Antropologia, em seus momentos iniciais, é reconhecida: pesquisadores registravam dessa forma povos “outros”, com suas práticas e costumes. Tais registros ultrapassavam os muros acadêmicos, sendo levados a exposições e feiras científicas, muitas vezes palcos de visitação curiosa da população.

Na luta por produção de verdades sobre povos exóticos, a filmadora não deixava de ser uma valiosa arma: por meio das escolhas dos mais diversos cineastas, ela aproximou tais pessoas da natureza selvagem em oposição à civilização ocidental. No Brasil, o cotidiano de índios nativos foi documentado por diversos cineastas. O desenvolvimento científico serviu bem à missão colonizadora.

Decorre também dessas considerações a atenção historiográfica a povos colonizados e não apenas às versões oficiais sobre expansões de grandes potências. A história *desde abajo* e a micro-história não deixam de ser exemplos de resistências, de embates pela verdade. Aí reside a importância dos estudos decoloniais. Herdeiros do pós-colonialismo e dos *subaltern studies*, realocam suas discussões em lugares epistemologicamente subalterizados, que denominam de Sul global.

Ainda que alguns integrantes do grupo colonialidade/modernidade entendam pertinente a exclusiva utilização de autores latino-americanos, penso que aportes híbridos sejam interessantes para o estabelecimento de um diálogo intercultural. Para os fins desta pesquisa, assim, procuro articular teorizações dos estudos foucaultianos e decoloniais, discussões nacionais e estrangeiras acerca do direito de propriedade e de usos da terra, aportes antropológicos e etnográficos, substratos da história e do cinema documentário.

A modernidade, invenção originada no século XVI – segundo os estudos decoloniais – afeta ainda hoje a nós todos. Com a colonização brasileira por Portugal, o aporte de conhecimentos e de visões de mundo ocidentais produziram materialidades em ambos os espaços: colonizado e colonizador. Sobrepunham-se histórias de escravidão de africanos, modos de vida de povos originários e vivências europeias. Aponto, aqui, que a conquista de territórios latino-americanos acabou por definir o mapa *múndi* e, eventualmente, a naturalização da binariedade – geográfica e epistemológica - Norte/Sul. Do colonialismo e de sua autoridade política e territorial desenvolveu-se a colonialidade. Já naquele momento, se pode observar duas faces das relações de poder modernas: a disciplina e o biopoder.

O adestramento de corpos e forças foi efetivado por técnicas disciplinares que, atuando por meio de uma economia de poder, distribuiu sujeitos em espaços delimitados, controlando seus gestos, suas falas, seus corpos, enfim, suas subjetividades de maneira contínua. A disciplina aqui perpetrada também trabalhou por meio de uma pirâmide de olhares – de capatazes, padres, capitães do mato, professores – vigiando reciprocamente todos os envolvidos no processo “civilizatório”. A fiscalização, se por um lado também proporcionou o

aumento da produtividade, por outro realizou o imprescindível registro desses sujeitos: suas ações, desejos, necessidades e qualidades. É por isso que o poder disciplinar produz conhecimento sobre quem dociliza a fim, inclusive, de aprimorar suas estratégias – o saber nasce junto com o poder.

Aquela vigilância administrativa foi levada a cabo pelo ensino, pela imposição de trabalho, pela intervenção militar, dentre outras tantas ferramentas e instituições. Os povos originários foram adestrados por organizações religiosas jesuíticas que mantinham reduções indígenas, sedentarizando tribos e liberando suas terras. Nessas práticas, classificavam pessoas e territórios: quem era legitimado para ser proprietário de terras, por exemplo. Ao direito coletivo dos colonizados sobrepôs-se outro, individual, dos colonizadores.

Ali, instava-se a atividade, tornando o tempo dos nativos útil e produtivo. O direito previa punições àqueles que resistiam, na procura por correções de comportamentos e disposições, conjurando o perigo que representavam e, por fim, transformando-os de acordo com os padrões ocidentais. Esse poder disciplinar e o saber que o acompanhava normalizavam a vida de inúmeras pessoas a cada exaltação da história europeia e deslegitimação da história nativa. As formas originárias de organização social eram consideradas meros costumes, regras religiosas ou morais. Esses “outros” menos desenvolvidos, ainda que fossem contemporâneos de seus opostos ocidentais, eram considerados reminiscências de um passado distante. A etnografia, por sua vez, traduzia costumes exóticos para o Ocidente por meio da escrita e de imagens, acumulando conhecimento sobre os conquistados e aprimorando estratégias de poder na luta pela terra.

O biopoder – a outra face do poder normalizador exercido na modernidade – também teve desenvolvimento nesses espaços e torna-se de mais fácil apreensão a partir dessas considerações. O conhecimento acumulado permitiu que fossem identificadas regularidades na população colonizada, investindo sobre processos relacionados à vida daqueles sujeitos e possibilitando uma melhor organização das multidões, por meio de estatísticas e probabilidades. A segurança e a ordem, tão caras à modernidade, estavam resguardadas. Essa dimensão colonial possuía no racismo um importante vetor: os conquistados eram considerados menos humanos do que os ocidentais. A normalidade refletia-se aí, nessa organização de pessoas e territórios – aqueles que devem viver e outros cujas vidas podem ser dispensadas.

O conceito de raça torna-se ponto de corte para que a vida torne-se mais sadia, de acordo com um critério evolucionista, e naturaliza-se a

sua relação com o colonialismo: culturas, características físicas, saberes, práticas subalterizadas porque pertencentes a esses povos, tão diferentes dos europeus. Uns e outros, entretanto, faziam parte de uma distribuição ancorada em sua utilidade e valor, hierarquizados em uma economia de poder que ia da cartografia à propriedade, da saúde à população.

Não é de se admirar que sistemas jurídicos ocidentais tenham sido transplantados para as colônias, juntamente com o formalismo e a abstração do direito moderno. A individualização do sujeito de direito, a perspectiva da norma jurídica apartada de valores e sua neutralidade estão presentes como “verdades” até hoje no sistema jurídico brasileiro. Entretanto, a fundamentação teórica utilizada permite perceber que ninguém está “de fora” das relações de poder, que lutas perpétuas se entabulam para definir o que é “verdade”, uma vez que ela é necessária para o exercício do poder. Este é encontrado em toda parte, não apenas no estado e no seu direito. Ele é exercício e relação, podendo ser percebido em suas inumeráveis articulações quando observado de perto.

Nessa perspectiva, práticas de resistência igualmente se encontram em todo o lugar, podendo, em certa medida, reverter materialidades, ainda que não exista algo como uma vitória triunfante de nenhum dos lados: essas relações se assemelham, na verdade, a uma luta contínua e multiforme. Conecta-se a esta afirmação o entendimento de que não é possível apagar ou transpor de uma vez por todas as construções coloniais, pois somos também formados por elas. O que nos é instado a realizar são atos de transgressão e intervenção cotidianas.

Busco, nesta pesquisa, uma produção de saberes que, de alguma forma, apresente resistências à maneira moderna de visualizar o direito. A legitimação de direitos que não apenas os estatais, mas localmente produzidos por um conhecimento de fronteira, híbrido de teorizações e visualidades, em diálogos entre pensadores do Sul e do Norte epistemológicos. Enfim, seguindo a metáfora de Gilles Deleuze, exposta em sua entrevista com Michel Foucault, penso que:

Uma teoria é como uma caixa de ferramentas. Nada tem a ver com o significante... É preciso que sirva, é preciso que funcione. E não para si mesma. Se não há pessoas para utilizá-la, a começar pelo próprio teórico que deixa então de ser teórico, é que ela não vale nada ou que o momento ainda não chegou. Não se refaz uma teoria, fazem-se outras; há outras a serem feitas. [...] A teoria não totaliza; a teoria se multiplica e multiplica (FOUCAULT; DELEUZE, 2014, p. 132).

A própria escrita desta tese insere-se na correnteza dessas argumentações. A autoridade daquele que produz verdades – seja pesquisador, documentarista ou jurista – insere-se no contexto dos textos que estudou, das pessoas que o auxiliaram em sua formação acadêmica e pessoal, das relações que exerce diariamente. Não há como abstrair-se dos jogos de poder e de saber que o atravessam, ainda mais quando se atenta ao fato de que é esta pessoa que escolhe sua temática de investigação, seleciona o material bibliográfico e elege métodos de trabalho. Da mesma forma que ocorre com as novas historiografias, com a etnografia e com as recentes reflexões acerca do modo de realizar um filme documentário, a voz da autoria é uma dentre as inúmeras vozes que se inserem em uma pesquisa.

Assumo, portanto, a autoria de um texto que se expõe a discussões e conformidades, a diferentes fundamentações teóricas e métodos, por vezes, pouco ortodoxos na seara do direito. Dessa forma, as linhas que seguem evidenciam dois caminhos diversos: um, arauto de verdades, neutralidade científica e segurança; o outro, assumidamente incerto, provisório e, mesmo, temerário. Ambos, narrativas de um mesmo mundo, atravessados por estratégias e mútuos embates de poder e saber. Da mesma forma, esta tese não está apartada de tais relações – daí a importância na explicitação das trilhas pelas quais convido o leitor a percorrer. Escrevo de um lugar instável, irrequieto, perscrutador. Um espaço de disputa discursiva e de luta por legitimidade, refletido nas vozes presentes em cada etnografia, em cada documentário analisados:

Não é uma recolha de retratos o que aqui iremos ler; são armadilhas, armas, gritos, gestos, atitudes, astúcias, intrigas, de que as palavras foram os instrumentos. Vidas reais foram “representadas” nestas poucas frases; não quero com isso dizer que elas aí foram retratadas, mas que, de facto, a sua liberdade, a sua desgraça, por vezes a sua morte, em todo o caso o seu destino aí foram, pelo menos em parte, decididos. Estes discursos realmente atravessaram vidas; tais existências foram, efectivamente, postas em risco e deitadas a perder nestas palavras [aspas no original] (FOUCAULT, 2009, p. 96).

Toda a disputa necessita de regras. Para isto, me inspiro naquelas expostas por Nietzsche (2008b, p. 29-30). A primeira delas é enfrentar apenas causas vitoriosas – aqui, o direito proprietário e sua indiscutível

construção como espaço de individualidade moderna e ocidental: “daí a importância que lhe atribuímos, o temor reverente com que o revestimos, a preocupação que temos de conhecê-lo. Daí o fato de se ter tornado, na escala dos séculos, mais importante do que nossa alma, mais importante do que nossa vida” (FOUCAULT, 2014b, p. 170).

A segunda regra, comprometer-se publicamente – nestas linhas não serão encontrados traços alegadamente neutros, uma vez que “a neutralidade pressupõe algo impossível: que o intérprete seja indiferente ao produto do seu trabalho” (BARROSO, 2009, p. 292). Procuo, entretanto, adotar um “critério do justo obrar” (NIETZSCHE, 2008b, p. 30), por meio da descrição dos métodos e ferramentas de análise.

Terceira: não atacar pessoas, mas ideias e formas de perceber o mundo e o direito. Por último, quarta regra: debater apenas sobre causas significativas, concordemos com elas ou não (NIETZSCHE, 2008b, p. 30). Neste sentido, reconheço a importância que a colonialidade ainda possui em nossa organização social e jurídica contemporânea, assim como penso que instar à decolonização é uma tarefa urgente, especialmente quando se investiga direitos fundamentais como os que refiro aqui.

Muitos poderiam afirmar que este empreendimento é árduo e, provavelmente, ineficaz, tendo em vista que a propriedade privada persiste há séculos, seu regramento é sistematizado, seu exercício é real e perene. Alegariam que o mapa cartográfico brasileiro, especialmente no que diz respeito ao seu sistema fundiário, possui traçados firmemente estabelecidos e que entrar em embates sobre esta questão seria lutar contra moinhos de vento. Tais pessoas podem ter razão em tudo isso. “E é exatamente isso que nós lhe reprovamos” (FOUCAULT, 2014a, p. 271).

Geralmente quando visualizamos o mapa brasileiro nos é apresentada uma distribuição geográfica com traços bem delimitados, divisões federativas e disciplinamento territorial, conforme se pode observar a seguir:



Imagem 1 – Mapa político do Brasil (IBGE, 2016).

E, no entanto, quantas vozes estão aí silenciadas? Quantas territorialidades, quantas vidas e mortes não são representadas neste espaço bem distribuído, organizado e esterilizado?

A conjugação entre uma escala mais aproximada das relações histórico-sociais e a visão etnográfica permite um giro na percepção tradicional e kelseniana do direito. Uma análise do poder como exercício de práticas cotidianas marcadas por conformidades e resistências, possibilita o reconhecimento da juridicidade da autorregulação de comunidades tradicionais, inclusive no que diz respeito aos seus territórios. Pode-se observar, então, “[...] um choque entre os gritos e os rituais, entre as desordens que se querem dizer e o rigor das formas que é preciso seguir” (FOUCAULT, 2009, p. 122).

Essas considerações abrem inúmeras possibilidades de compreensão mais concreta de ideias que, apesar de abstratas, constroem nossa realidade palpável. A subalterização de pessoas e de

artefatos culturais, tal como o direito, especialmente no caso latino-americano, resulta na importação de normas jurídicas estrangeiras e na sua influência contemporânea em nosso sistema jurídico pátrio. A aproximação da lente de pesquisa é uma estratégia de poder que objetiva a visibilidade de grupos – como as comunidades quilombolas – antes deslegitimados e, muitas vezes, ignorados, por partes significativas da sociedade e pelo direito estatal.

Procuró, no texto em que agora me debruço, traçar algumas maneiras outras de compreender o direito e seus regramentos. Não pretendo – nem quero – apartar minhas angústias e esperanças, intencionalidades e desejos de resistências. Estas letras possuem demônios a serem conjurados ou alimentados, caminhos a percorrer. Minha fala é situada no tempo e no espaço, a partir de um local de fronteira, híbrido de epistemologias, tanto do Sul quanto do Norte. Ainda assim, latino-americano, brasileiro – espaço de luta e embates por terra e legitimidade.

Convido, enfim, o leitor a lançar-se em um trajeto jurídico que nos conduzirá a locais conhecidos e a territórios pouco explorados; a sentir a insegurança e a angústia da partida. Vozes nos encorajam a isto, seja a de um bardo norte-americano que nos alerta para transformações iminentes, a de um compositor gaúcho que declara seu amor por terras latinoamericanas ou de um poeta moçambicano que nos insta a desobedecer cartografias na busca por outras bússolas e outros traços. Dentre os mapas que o sistema jurídico nos oferece, podemos optar por aqueles que nós mesmos elaboramos.

3 APONTAMENTOS SOBRE CARTOGRAFIAS PROPRIETÁRIAS, (DE)COLONIALIDADES E DIREITO NORMALIZADO-NORMALIZADOR

*El pensamiento es tarea de vagos y maleantes. Hay que saber perderse para trazar un mapa: vagar por los márgenes y por el desierto, fuera de las fortalezas en las que están encerrados la verdad, el bien y la belleza. Sólo los nómadas descubren otros mundos. Hay que saber pervertir la ley (jugar con ella) y a veces subvertirla (ponerla en cuestión) para cambiar y/o quitar la ley: provocar malos pensamientos en los bien-pensantes, asediar las sedes de la verdad, el bien y la belleza. Sólo los malditos mejoran este mundo*²⁰ (IBÁÑEZ, 2016).

O formalismo é uma das características da tradição jurídica ocidental, assim como a neutralidade e a certeza. Daí também decorre a sua simplificação, com primazia das normas escritas estatais e a compartimentalização de suas áreas: a divisão extremada entre o direito privado e o direito público é exemplo disso. O direito de propriedade entra nessa discursividade produzido por jogos de poder e de saber e por embates (de)coloniais, tanto nas colônias quanto em suas metrópoles.

A organização fundiária brasileira inicia-se, dessa forma, sob legislações portuguesas, fortemente embasada na posse e no cultivo da terra. Com o passar do tempo, os valores iluministas e a primazia da propriedade individual se imbricam em nosso sistema jurídico, alcançando a contemporaneidade. Atualmente, o estatuto do pertencimento brasileiro abriga narrativas, inúmeras vezes, destoantes e mesmo antagônicas.

Na atual ordem discursiva, o direito normalizado-normalizador tanto é produzido pela norma (em sentido foucaultiano), quanto produz

²⁰ Em livre tradução: “O pensamento é tarefa de vagabundos e meliantes. Há que saber perder-se para traçar um mapa: vagar por suas margens e pelo deserto, fora das fortalezas nas quais estão encerrados a verdade, o bem e a beleza. Somente os nômades descobrem outros mundos. Há que saber perverter a lei (jogar com ela) e as vezes subverte-la (pô-la em questão) para mudar e/ou remover a lei: provocar maus pensamentos nos bem-pensantes, assediar as sedes da verdade, do bem e da beleza. Somente os malditos melhoram este mundo”.

sujeitos e materialidades, em maior ou menor grau, próximos do padrão normalizado de conduta:

[...] Uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida. por referência às sociedades que conhecemos até o século XVIII, nós entramos em uma fase de regressão jurídica; as Constituições escritas no mundo inteiro a partir da Revolução francesa, os Códigos redigidos e reformados, toda uma atividade legislativa permanente e ruidosa não devem iludir-nos: são formas que tornam aceitável um poder essencialmente normalizador (FOUCAULT, 1997, p. 135-136).

No que diz respeito ao direito de propriedade, lutas e enfrentamentos podem ser observados tanto em regras de direito quanto em teorizações e decisões judiciais, demonstrando o hibridismo e a não-heterogeneidade do direito contemporâneo. Há possibilidades, portanto, de jogar e subverter a lei, desde que, também, saibamos provocar “*malos pensamientos en los bien-pensantes*” (IBÁÑEZ, 2016).

É a partir desta provocação que este capítulo foi escrito. No desejo de evidenciar alguns traçados da história trago, na primeira seção, uma breve descrição historiográfica do uso e apropriação fundiária no Brasil. Darei visibilidade a algumas construções do direito de propriedade através de acontecimentos discursivos que foram fabricando o modo legítimo de olharmos para a propriedade no mundo ocidental. A seguir, discuto sobre o atual estatuto do pertencimento brasileiro. É aqui, especialmente, que aproximo meus olhares do direito normalizado-normalizador, o qual também nos constitui enquanto sujeitos de direito no mundo contemporâneo.

3.1 CONSTRUÇÕES DO DIREITO DE PROPRIEDADE: ENTRE TRAÇADOS CARTOGRÁFICOS, CERCAMENTOS E USOS COLETIVOS DA TERRA

No princípio o verbo se fez fogo
Nem atlas tinha o globo
Mas tinha nome o lugar
[...]

Fez por fim, então, a rebeldia
Que nos dá a garantia
Que nos leva a lutar

Ser e ter o sonho por inteiro
Ser sem-terra, ser guerreiro
Com a missão de semear

Mas apesar de tudo isso
O latifúndio é feito um inço
Que precisa acabar

Madre terra nossa esperança
 Onde a vida dá seus frutos
 O teu filho vem cantar

Romper as cercas da ignorância
 Que produz a intolerância
 Terra é de quem plantar

Pedro Munhoz (2011)

Europa, início da era moderna (século XVI). Cientistas europeus buscavam romper com dogmas religiosos por meio de explicações científicas para eventos da natureza. Para isto, a matemática e a física foram de grande importância, uma vez que a busca pela leitura de um mundo complexo passava pela sua compartimentalização e classificação. Mais tarde, em séculos vindouros, desvendados os mistérios deste mundo, regulados por leis universalmente válidas, os saberes sociais também se tornariam passíveis de compartimentalização e compreensão, pois “se aos humanos foi possível descobrir a lei universal da gravidade, certamente eles poderão governar a si mesmos através da luz da razão e de um governo constitucional, na realidade através de um sistema de governo Newtoniano”²¹ (JACOB, 2001, p. 16).

A construção de discursos sócio-jurídicos é perpassada por essa necessidade de produção de verdades científicas, buscando nas ciências denominadas exatas o método adequado. A ordem discursiva, como apontei, abrange sentidos, corpos e conhecimentos, e traduz-se também em normatizações jurídicas. Hoje, o direito é tributário daqueles cientistas que, em suas mesas e laboratórios, inventavam caminhos para encontrar regras universalmente válidas no espaço e no tempo. Nessa passada, a história do saber ocidental não é a de um acontecimento: é a do processo que produziu verdades ao ponto de se tornarem normas de conhecimento (FOUCAULT, 2014a, p. 194), bem firmadas em solo europeu (MALDONADO-TORRES, 2010, p. 397).

Mas de que maneira matematizar e simplificar o direito ocidental? A questão jurídica que se punha, portanto, era como classificar e ordenar os direitos existentes no medievo, legitimando uns, deslegitimando outros. No que diz com a questão proprietária, havia uma complexa hierarquia de vários tipos de proprietários, cada qual como um tipo de direito sobre a coisa. Dessa forma, o domínio sobre a

²¹ No original: “*if humans could discover the law of universal gravitation, surely they could govern themselves by the light of reason and by constitutional government, in effect by a Newtonian system of government*”.

terra dividia-se em direto, pertencente ao senhor feudal ou mesmo ao rei, e útil, cedido a um vassalo para utilização, em troca de proteção, obediência, dias de trabalho, alimentos e prestação de serviço militar (CORTIANO JR, 2002, p. 10; LIMA, 2009, p. 18).

Além de proprietários feudais, também vicejavam outros tipos dominiais: comunal, eclesiástico, de universidades, dentre outros – falava-se, portanto, em “propriedades” (GROSSI, 2006, p. 11; CORTIANO JR., 2002, p. 25). A importância da efetividade do uso do bem ou de seus acessórios era central e, ao fim, a coisa determinava o prisma jurídico adotado, ao ponto de a propriedade medieval ser denominada de “estatuto da coisa e não do sujeito”, explicando, assim, “a possibilidade de fragmentação de vários sujeitos para a propriedade de uma mesma coisa” (LIMA, 2009, p. 24).

A nova racionalidade tornava necessário permitir a circulação de bens – dentre eles, a terra – e garantir a força de trabalho livre. Da mesma forma, o pluralismo jurídico imprimia incerteza nas relações jurídicas, pela multiplicidade de fontes de direito e ausência de parâmetros similares de interpretação. Nesse sentido, a racionalidade do direito seguiria a econômica (CORTIANO JR, 2002, p. 32-33). Uma nova organização jurídica europeia tornava-se urgente.

A emergência dos entes estatais permitiu a concentração de certos poderes, reforçados por ideais de soberania e territorialidade. O Estado moderno, especialmente, dá ênfase a algumas individualizações:

O sistema teórico do Estado liberal remete aos princípios da divisão de poderes, do primado da lei, do caráter abstrato e geral da lei, e da divisão entre esfera pública e privada. A divisão de poderes garante a separação entre os momentos de legislação e aplicação da lei, permitindo que a vontade popular – representada pelo parlamento – seja a única autorizada a emitir comandos normativos. Como a elaboração das leis decorre da vontade geral, o primado da lei deve ser garantido. É condição para este primado que a lei seja genérica e abstrata. A separação entre a esfera pública e a privada se dá porque o direito volta-se ao reconhecimento e à garantia dos interesses morais e econômicos do indivíduo (CORTIANO JR, 2002, p. 43).

As relações de poder internacionais tiveram imprescindível atuação na configuração moderna do estado e do direito. Os

conhecimentos matemáticos e físicos, assim como os geográficos, e invenções como mapas, astrolábios e bússolas, também auxiliaram a expansão territorial europeia a lugares distantes (RODRIGUES, 2006, p. 10). Ainda no século XV, Portugal já era uma potência marítima, aventurando-se em expedições como a que realizou em Ceuta, em 1415. A divisão dos territórios oriundos de conquista foi acordada pelo Tratado de Tordesilhas (1494), entre Portugal e Espanha, ainda antes da efetiva conquista do Brasil, o que garantia a Portugal a propriedade de nossas terras (VIAL, 2003, p. 28). A historiografia oficial ressalta essa origem organizada e a missão civilizatória europeia. No mapa abaixo, percebe-se a linha reta, cientificamente traçada, que dividia os espaços de pertencimento português e espanhol:

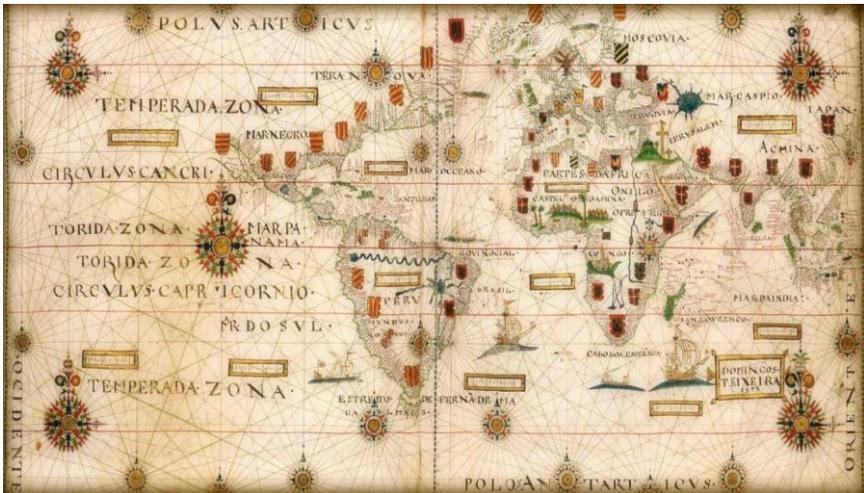


Imagem 2 - Mapa sobre o Tratado de Tordesilhas (PLANISFÉRIO DE TEIXEIRA, 1573).

Observando o mapa, posso apenas imaginar os jogos de poder que lhe deram suporte. Antes do domínio da técnica cartográfica, “nem atlas tinha o globo/mas tinha nome o lugar” (MUNHOZ, 2011). Mais tarde, há mais de quinhentos anos, o mapa terrestre não era construído no entorno de um ponto central. O que havia eram centros regionais, cada um com sua própria história: reinos africanos, califado islâmico, incanato andino. A partir das conquistas europeias, entretanto, o ponto de vista ocidental foi o que passou a organizar a ordem do mundo cartográfico (MIGNOLO, 2008a, p. 05-06), traçando fronteiras artificiais, em sua desconsideração por pessoas e terras que ali existiam.

Daí a afirmação: “mapear é colonizar, mapear é dominar” (MARQUEZ, 2014, p. 46). Mais uma vez, observa-se a importância da história *desde abajo* e historiografia de “proveniência”:

A história ensina também a rir das solenidades da origem. [...] gosta-se de acreditar que as coisas no início se encontravam em estado de perfeição; que elas saíam brilhantes das mãos do criador, ou na luz sem sombra da primeira manhã. A origem está sempre antes da queda, antes do corpo, antes do mundo e do tempo; ela está do lado dos deuses, e para narrá-la se canta sempre uma teogonia. Mas o começo histórico é baixo. Não no sentido de modesto ou de discreto como o passo da pomba, mas de derrisório, de irônico, próprio a desfazer todas as ênfases (FOUCAULT, 2014a, p. 59).

Mesmo anteriormente à data oficial da chegada europeia em territórios latino-americanos eram praticados atos de grilagem de terras por estrangeiros, navegadores ou mesmo corsários. Os europeus, desembarcando no que iria ser denominada América, foram confrontados com realidades muito distintas: costumes, sociedades e corpos “exóticos”, rituais religiosos e, mesmo, a relação que os nativos desenvolviam com a terra. Ela era um meio de subsistência, muitas vezes em sistema de propriedade coletiva (TORRES, 2010, p. 05 e 13). A terra, a água e o ar eram considerados como de origem sagrada, disponíveis a todos. O território, portanto, era da comunidade – ali se reproduzia a vida e se encontravam seus antepassados, não sendo passível sua alienação. A posse era desenvolvida pelas famílias, de acordo com a distribuição de seus quinhões pelo chefe de cada tribo (COLAÇO, 2006, p. 65).

Em meio ao estranhamento, discutia-se o direito de conquista dessas novas terras e o tratamento a ser dispensado aos nativos, uma vez que a estes “não lhes interessava a ‘propriedade privada’, mas aos europeus sim. Iniciado no século XVI, o ‘Novo Mundo’ incrementou seu apetite de transformar a terra em propriedade privada”²² [grifos no original] (MIGNOLO, 2010, p. 27). Ressalto que:

²² No original: “no les interesaba la ‘propiedad privada’, pero a los europeos si. Empezando en el siglo XVI, el ‘Nuevo Mundo’ incrementó su apetito de transformar la tierra en propiedad privada”.

O principal objeto de disputa no imperialismo é, evidentemente, a terra; mas quando se tratava de quem possuía a terra, quem tinha o direito de nela se estabelecer e trabalhar, quem a explorava, quem a reconquistou e quem agora planeja o seu futuro – essas questões foram pensadas, discutidas e até, por um tempo, decididas na narrativa. Como sugeriu um crítico, as próprias nações *são* narrativas. O poder de narrar, ou de impedir que se formem e surjam outras narrativas, é muito importante para a cultura e o imperialismo, e constituem uma das principais conexões entre ambos [itálicos no original] (SAID, 2011, p. 11).

Walter Mignolo (2004, p. 668) entende que houve dois momentos importantes na diferenciação entre “nós” ocidentais e “outros”, das demais partes do mundo: a) teopolítica do conhecimento e b) egopolítica do conhecimento. Em ambos os casos, um ente abstrato sustentava um discurso universal, desde o ponto zero do conhecimento (CASTRO-GÓMEZ, 2005a, p. 14), seja pelos conquistadores, teólogos ou cientistas.

A primeira – teopolítica – deu-se a partir do momento do encontro entre índios e europeus. O debate de Valladolid, entre Juan Ginés de Sepúlveda e Bartolomé de Las Casas e a discussão sobre o “direito das gentes”, por Francisco de Vitória (os dois últimos, defensores da causa indígena) são exemplos da percepção religiosa sobre descoberta ocidental dos índios, com suas definições e estudos sobre esses “outros” (COLAÇO; DAMÁZIO, 2012, p. 24; SALVADOR, 2009, p. 100).

Os debates de Valladolid (1550-1551) abrangeram uma argumentação de Sepúlveda e uma contra argumentação de Las Casas sobre o direito de guerra contra os índios – a questão era a de definir se a guerra era justificada pelo direito natural (SALVADOR, 2009, p. 100). Sepúlveda, ao ter indeferida sua pretensão em imprimir seu tratado sobre guerra justa contra os índios, recorreu a um grupo de juristas e teólogos, propondo um encontro na cidade de Valladolid onde pudesse defender sua causa. Seu oponente foi o também dominicano Las Casas, defensor da causa indígena contra o arbítrio espanhol. Ainda que não tenha havido solução por parte dos juízes, Sepúlveda continuou sem a permissão para a publicação de sua tese. As questões debatidas são bem resumidas a seguir:

Os dois pontos mais importantes da controvérsia referiam-se à condição de barbárie dos índios e à questão da guerra como mecanismo prévio para a evangelização. A primeira parte questiona se: eram os índios tão bárbaros e inferiores ao ponto de ser necessária a guerra para tirá-los desse estado? A outra questão era de direito: era justa, em si, a guerra contra os índios como meio de propagar o cristianismo na América? A essas duas questões Sepúlveda respondeu que sim, mas Las Casas foi enfático na negativa (COLAÇO; DAMÁZIO, 2012, p. 29).

Sepúlveda entendia que os índios, bárbaros que eram, não pertenciam à humanidade, reservada aos cristãos e europeus. Deveriam ser punidos por crimes de idolatria e sacrifícios humanos, sendo a guerra um meio justo de evitar maiores danos a inocentes, facilitando a evangelização. No seu entendimento, eles eram duplamente culpáveis: por sua inferioridade e por não aceitarem a evangelização, dando margem à conquista violenta (SILVA FILHO, 2012, p. 348-359). Las Casas, por sua vez, defendia o pertencimento comum à humanidade. Para ele, nem a Igreja, nem reis possuíam jurisdição sobre os indígenas, ao contrário, a religião cristã devia protegê-los, conduzindo-os à salvação, o que nunca ocorreria se fossem assassinados pelos espanhóis (SALVADOR, 2009, p. 105). Ele apenas defendia a guerra justa em três possibilidades: que houvesse guerra contra cristãos; que impedissem a propagação cristã, com a morte de evangelizadores e que confiscassem bens de cristãos.

Outra discussão importante que marcou a teopolítica do conhecimento de que fala Mignolo (2004, p. 668) foi protagonizada por Francisco de Vitória, um frade dominicano, o qual questionava a moralidade que subjazia aos maus-tratos infringidos aos índios e a legitimidade do regime escravocrata colonial. Dentro dessas reflexões, tratava sobre a *encomienda*, instrumento utilizado pelos espanhóis para a apropriação de terras e submissão ao trabalho servil – “significava ter ‘em comenda’, ou em usufruto, povos submetidos militarmente” (BERNARD, 2004, p. 164). Consistia ela numa doação real de uma extensão de terra acompanhada com escravos e servos indígenas ao *encomendero*. Por um lado, garantia aos espanhóis o recebimento de impostos e a exploração do trabalho indígena. Por outro, assegurava aos índios a conversão ao cristianismo e proteção. O *encomendero*, assim,

tornou-se o “senhor natural das terras” (COLAÇO; DAMÁZIO, 2012, p. 25).

Vitória entendia que a comunidade internacional era um espaço de delimitação de direitos e deveres que faziam frente à força bruta. Afirmava que ninguém teria direito natural sobre outra pessoa (RUIZ, 2015, p. 07). Para ele, os índios não viviam naquele tipo de sociedade, violando os direitos naturais, ainda que não pudessem ser culpados disso, já que ignoravam tais leis. Da mesma forma, o papa ou o imperador não teriam autoridade sobre eles, que viviam fora da soberania de qualquer outra pessoa. Afirmava, igualmente, que o paganismo não podia ser considerado fundamento para a conquista, novamente porque os índios não se submetiam à autoridade eclesiástica. Entretanto, defendia o que denominava de “direito de comunicação e de sociabilidade universal”, que possibilitava aos espanhóis percorrer e se estabelecer em terras americanas, e impunha aos índios o dever de bem recebê-los e colaborar para a comunicação entre eles, trocas comerciais incluídas (COLAÇO; DAMÁZIO, 2012, p. 27; RUIZ, 2015, p. 13).

Segundo Thais Luzia Colaço e Eloise Damázio (2012, p. 39), a Igreja, diante dessa realidade brutal, elaborou uma justificativa para a conquista: a noção construída de “humanidade” exigia que os índios fossem convertidos e civilizados para que possuíssem direitos. Nem Vitória, nem Las Casas, defensores de direitos indígenas, entretanto, contestaram sobre quem era legítimo para estabelecer o conceito de humanidade e de direito – na verdade, elaborados pelos europeus, seus conterrâneos. Com a evangelização, “a loucura, vontade perturbada, paixão pervertida, deve aí encontrar uma vontade reta e paixões ortodoxas” (FOUCAULT, 2014a, p. 202), levando ao abandono da poligamia e do casamento com primos cruzados (BERNARD, 2004, p. 176).

Dessa forma, a classificação racial entre índios (de qualquer nação) e europeus foi elemento justificador de conquistas, evangelização, apropriação de terras e escravização. Uma categorização construída por saberes europeus: “*os bárbaros não tiveram voz em nada do que havia dito Vitoria porque foram privados de soberania mesmo quando reconhecidos como iguais pelo direito natural e pelo ius gentium*”²³ [itálicos no original] (MIGNOLO, 2014, p. 47). Entretanto,

²³ No original: “*the barbarians have no say in whatever Vitoria said because barbarians were deprived from sovereignty even when they are recognised as equal per natural law and ius gentium*”.

percebe-se que as relações de poder não são estáveis, mas circulantes, mesmo que não intencionais. Carmen Bernard faz a referência:

Para extinguir os vestígios das crenças antigas, os jesuítas empreenderam uma investigação aprofundada nas aldeias suspeitas de idolatria, destruindo os objetos materiais que serviam de suporte às crenças; **mas, ainda assim, não podiam destruir as manifestações mais abstratas da religiosidade indígena, que se enraizavam na paisagem – os lagos, as montanhas e as pedras** [grifei] (BERNARD, 2004, p. 179).

O outro momento indicado por Mignolo (2004, p. 671) que traça a linha entre ocidentais e não-ocidentais é o da egopolítica do conhecimento, substituindo o *teo* medieval pelo *ego* moderno. Segundo Quijano (2005, p. 17), a Europa, especialmente a partir do século XVII, seculariza seus conhecimentos, apostando fortemente na expansão de seus poderes para além de suas fronteiras, emergindo como um ente que se impõe a diversas populações do globo. Dessa forma, “os conceitos de folclore, mito, conhecimento tradicional, se inventaram para legitimar a epistemologia imperial”²⁴ (MIGNOLO, 2010, p. 36-37).

Para Walter Mignolo, o panorama da colonialidade do poder e da construção do mundo moderno inicia-se com o estabelecimento do circuito comercial do Atlântico. A partir daí, não se pode mais desvincular colonialidade e modernidade (MIGNOLO, 2005, p. 36). Tais embates discursivos, para Aníbal Quijano (2005, p. 02), indicam que a conquista da América abrigou o primeiro espaço/tempo de relações de poder que atingiram proporções universais e que foram construídas sob duas bases: a ideia de raça, estratificando biologicamente as relações entre conquistadores e conquistados, e o controle do trabalho, de seus recursos e produtos objetivando o mercado internacional. A hierarquia fundamentada em diferenças biológicas foi um fato novo na história, uma vez que até ali os marcadores eram nacionalidades (portugueses, espanhóis, etc). Os índios:

[...] foram usados como mão de obra descartável, forçados a trabalhar até morrer. A eliminação dessa prática colonial não termina, de fato, senão

²⁴ No original: “*los conceptos de folclore, mito, conocimiento tradicional, se inventaron para legitimar a la epistemología imperial*”.

com a derrota dos encomenderos, em meados do século XVI. A reorganização política do colonialismo ibérico que se seguiu implicou uma nova política de reorganização populacional dos índios e de suas relações com os colonizadores. Mas nem por isso os índios foram daí em diante trabalhadores livres e assalariados. Daí em diante foram adscritos à servidão não remunerada. A servidão dos índios na América não pode ser, por outro lado, simplesmente equiparada à servidão no feudalismo europeu, já que não incluía a suposta proteção de nenhum senhor feudal, nem sempre, nem necessariamente, a posse de uma porção de terra para cultivar, no lugar de salário. [...] E a outra forma de trabalho não-assalariado, ou não pago simplesmente, o trabalho escravo, foi restrita, exclusivamente, à população trazida da futura África e chamada de negra (QUIJANO, 2005, p. 06).

A tentativa de escravização indígena acabou sendo mal sucedida, devido, dentre outras razões, ao alto número de mortes, fugas frequentes e à proteção jesuítica, aliada à inadaptação da prática portuguesa de acumulação de bens por comunidades que viviam da plantação de subsistência (TORRES, 2010, p. 43). Dessa forma, o regime escravocrata concentrou-se, em sua maior parte, no tráfico de pessoas sequestradas do continente africano, comércio que apenas veio a ser interdito no Brasil em 1850, tendo, aqui, a extinção do regime escravocrata ocorrido ainda mais tarde, em 1888 (ALENCASTRO, 2004, p. 24).

O estudo de caso em etnodocumentários e textos etnográficos que realizei no âmbito deste trabalho demonstrou a magnitude do tráfico de escravos no Atlântico, que alcançou homens, mulheres e crianças, inúmeros mortos nos transportes desde a África, outros tantos ao chegar. Para aqueles que sobreviveram, restava uma vida escrava e indigna, ainda que, conforme apontarei, não isenta de resistências. Estima-se que cerca de 10 milhões de pessoas foram sequestradas da África durante todo o empreendimento colonial. Dessas pessoas, 40% vieram para o Brasil. Em Salvador, na Bahia, o Pelourinho era local de venda e de tortura de escravos, destinados aos mais variados locais: plantações baianas de cana de açúcar, extração de ouro em Minas Gerais,

charqueadas no Sul do Brasil, mesmo trabalhos dentro de casas como serviços domésticos (UNITED NATIONS, 2015).

A partir daí, subjetividades foram construídas sob um certo perfil da etnia negra: sua incapacidade intelectual, suas indumentárias deslegitimadas (como a proibição ao uso de sapatos) e espaços que poderiam frequentar. Negros e índios, portanto, considerados parte de um passado primitivo. Ao final, ser branco correspondia muito mais a interdições e permissões culturais do que a cor da pele (CASTRO-GÓMEZ, 2005b, p. 60). As mais diversas estratégias foram utilizadas para traçar uma fronteira étnica a fim de impedir a mistura de sangue e possibilitar às elites remontar sua genealogia até as famílias nobres europeias. Ainda que resultassem raras as linhagens em que não houvesse participação de índios, mestiços ou negros, o que importava não era, de fato, uma “brancura do sangue”, mas a apresentação social nestes termos, ou seja, um estilo de vida publicamente vivenciado, distinto da população “nativa” (CASTRO-GÓMEZ, 2005a, p. 70-71).

É por isso que Marcos Alcino Torres refere que a questão camponesa latino-americana teve, desde o começo, conotações raciais, na luta pela sobrevivência, no enfrentamento de grandes proprietários e na defesa de suas terras contra a usurpação por colonizadores. Ser proprietário, enfim, correspondia a ser um homem branco e livre (TORRES, 2010, p. 31-32). Aníbal Quijano faz a contextualização:

Como se sabe, na Europa da ilustração, as categorias *humanidade* e *sociedade* não se estendiam aos povos não “ocidentais” ou somente de maneira formal no sentido de que tal reconhecimento não tinha efeitos práticos. Em todo o caso, segundo a imagem organicista da totalidade, a parte que rege, o cérebro do organismo total, era a Europa. E em cada parte colonizada do mundo, os europeus [grifos no original] (QUIJANO, 1992, p. 424).

A egopolítica do conhecimento de que venho falando – o segundo momento na diferenciação do “nós” e do “outro” (MIGNOLO, 2004, p. 671) – vai se consolidar, assim, no século XVIII, o que viu nascer as ciências sociais modernas, sob os auspícios do Iluminismo. A

denominação do oitocentos como o “século das luzes” não foi uma coincidência – sua intencionalidade era situar-lhe no extremo oposto da “idade das trevas”²⁵. Em contrapartida ao primado religioso, ao argumento de autoridade e, no que concerne a formas de apropriação da terra, à propriedade coletiva (GROSSI, 2006, p. 11) e ao uso comunal de seus acessórios²⁶ (MARX, 1982, p. 279-280) existentes no medievo, a modernidade afirmava a cientificidade, a liberdade de expressão e a propriedade individual, cujo objetivo era a satisfação do sujeito-proprietário (HESPANHA, 2012, p. 346 e 417).

O esclarecimento (*aufklärung*) por meio do uso da razão era pré-requisito para a maioria do homem (com acento no masculino ocidental), bastando-lhe “ousar saber” (KANT, 1783, s/p). Os teóricos iluministas, assim:

[...] compartilhavam um compromisso geral em criticar as injustiças e expor as ineficiências do *ancien régime*; em emancipar a humanidade através do conhecimento, educação e ciência, das cadeias da ignorância e do erro, superstição, dogma teológico e do controle do clero; em incutir um novo ambiente de esperança em um futuro melhor; e em ações práticas para criar grande prosperidade, leis mais justas, um governo mais ameno, tolerância religiosa, liberdade intelectual, uma administração competente, e especialmente, intensificar a auto-consciência de cada indivíduo²⁷ [itálicos no original] (PORTER, 2001, p. 05).

²⁵ Esta denominação enfrenta severas críticas, que apontam, especialmente, às inúmeras regras de direito consuetudinárias, produções literárias e jurídicas em monastérios medievais e à organização de universidades neste mesmo período (DUBY; BARTHÉLEMY; LA RONCIÈRE, 1990, p. 52; DAVID, 1996, p. 29; OLIVEIRA, 2007, p. 120).

²⁶ O texto é o *Debates sobre la ley castigando los robos de leña*, a respeito da lei, datada de 1842, que versava sobre a prática ancestral de famílias camponesas em recolher lenha em terrenos dos quais não eram proprietárias – uma estratégia especialmente necessária levando-se em conta o rigoroso inverno alemão. Essa norma jurídica desconsiderou tal realidade e tipificou a prática como roubo.

²⁷ No original: “[...] shared a general commitment to criticizing the injustices and exposing inefficiencies of the *ancien régime*; to emancipating mankind, through knowledge, education and science, from the chains of ignorance and error, superstition, theological dogma, and the dead hand of the clergy; to instilling a new mood of hope for a better future; and to practical action for creating greater

Esses objetivos, uma vez realizados, conduziriam a humanidade a uma era de esclarecimento e maioridade. Aos ocidentais, sabedoria e um futuro melhor; aos demais, ignorância e trabalho escravo ou servil. Os saberes que garantiam o arcabouço teórico para tais finalidades estavam imbricados em exercícios de poder, especialmente estratégias da burguesia em ascensão:

Compreende-se que a filosofia do Iluminismo seja a filosofia da burguesia. **O burguês é o homem novo, que luta pelas reformas progressivas contra o obscurantismo e os privilégios da aristocracia e do clero. Sua filosofia é a filosofia da libertação, isto é, de um ideal realizado intelectualmente, mas não socialmente.** A liberdade do comércio, a abolição dos privilégios e das imunidades das outras duas classes, a revisão do sistema fiscal, etc., são os motivos da filosofia do século XVIII, mas não especialmente as aspirações da burguesia. **Poder-se-ia afirmar que o Iluminismo é a filosofia do terceiro estado, mas não a filosofia do povo, em relação ao qual, pelo contrário, os *philosophes* nutrem uma certa desconfiança, pelo menos enquanto não for realizada a sua educação** [grifei] (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 1994, p. 609).

Tal visão de mundo materializou inúmeras conquistas científicas e literárias. A *Encyclopédie* (originalmente publicada em 1751), elaborada em forma de dicionário, organizou e classificou esses conhecimentos em mais de sessenta mil verbetes, reunindo as mais variadas questões: música, história, filosofia e mesmo técnicas como o cultivo agrícola (JACOB, 2001, p. 54). Ela realizou, assim, “uma operação, a um só tempo política e econômica, de homogeneização dos saberes tecnológicos” (FOUCAULT, 2010, p. 152).

Seus organizadores pretendiam que suas páginas abrangessem os conhecimentos universais (ou aqueles que entendiam como universalmente legítimos). O próprio Denis Diderot elaborou o verbete

prosperity, fairer laws, milder government, religious tolerance, intellectual freedom, expert administration, and not least, heightened individual self-awareness”.

“Enciclopédia”, afirmando que “o objetivo de uma *enciclopédia* é coletar todo o conhecimento espalhado sobre a face da terra, apresentar suas linhas gerais e estrutura aos homens com quem vivemos e transmiti-las a quem vier depois de nós [...]”²⁸ [itálicos no original] (DIDEROT, [1751] 2001, p. 157).

A Razão moderna, após as trevas medievais, traçava o caminho universal para a maioria humana, sob o protagonismo ocidental do homem, branco, proprietário e pai de família. A concepção iluminista possuía uma fé inabalável no domínio da natureza pelos homens, o que também exigia progresso econômico construído por meio da racionalidade humana. Desta forma, “a grande *Enciclopédia* de Diderot e d’Alembert não era simplesmente um compêndio do pensamento político e social progressista, mas do progresso científico e tecnológico” (HOBSBAWN, 1997, p. 36-37). O conhecimento europeu projetava-se como o centro cartográfico da erudição:

A teo e egopolítica do conhecimento também puseram entre parênteses o corpo no fazer-conhecimento. Ao localizar o conhecimento só na mente, e pondo entre parênteses as “qualidades secundárias” (afetos, emoções, desejos, desgostos, humilhações, etc.), os atores sociais – que resultavam ser brancos, habitantes da Europa/cristandade ocidental e que falavam línguas específicas – assumiram que o que era correto para eles nesse lugar e o que preenchia seus afetos, emoções, medos e desgostos, era de fato válido para o resto do planeta e, conseqüentemente, que eles eram os depositários, garantidores, criadores e distribuidores do conhecimento universal²⁹ [aspas no original] (MIGNOLO, 2010, p. 37).

²⁸ No original: “*the aim of an encyclopedia is to collect all the knowledge scattered over the face of the earth, to resent its general outlines and structure to the men with whom we live, and to transmit this to those who will come after us [...]*”.

²⁹ No original: “*La teo y ego-política del conocimiento también pusieron entre paréntesis el cuerpo en el hacer-conocimiento. Al localizar el conocimiento sólo en la mente, y poniendo entre paréntesis a las “cualidades secundarias” (afectos, emociones, deseos, enojo, humillación, etc.), los actores sociales - que resultaban ser blancos, habitantes de la Europa/cristiandad occidental y que hablaban lenguas específicas - asumieron que lo que era correcto para ellos en ese lugar y lo que llenaba sus afectos, emociones, miedos y enojos, era de hecho válido para el resto*”.

Dessa forma, a epistemologia moderna – com forte presença dos ideais burgueses da Revolução Francesa – constrói suas verdades por meio de um conhecimento universal, neutro e matemático. Daí sua insistência na separação entre sujeito e objeto pesquisado, em um método rigoroso que conduziria ao resultado certo, com a segurança da lógica matemática. A redução da complexidade, alcançada pela quantificação e compartimentalização, simplifica a compreensão do objeto (CASTRO-GÓMEZ, 2005a, p. 24). As ciências sociais, assim, enfrentam um obstáculo significativo: seu grande número de variáveis impossibilita a “resposta certa”, a exatidão e a previsibilidade dos fatos estudados. Na ânsia pelo seu reconhecimento científico, as metanarrativas se impuseram, tal como a teoria do positivismo jurídico em Kelsen (1996, *passim*), sobre a qual me referi no capítulo anterior.

O direito, uma das vertentes sociais do conhecimento, foi profundamente influenciado pela modernidade. Sua elaboração e aplicação procuravam agregar as características da ciência moderna, no afã de superar suas incertezas e imprevisibilidades, uma vez que não poderia existir “uma relação entre o direito, a moral e a justiça, pois nesta concepção estes valores eram tidos como relativos e mutáveis” (FERNANDES, 2011, p. 97). As instituições jurídicas passam por uma intensa esterilização, conjurando seus embates, surgindo purificadas e neutras, garantindo segurança e ordem sociais, conforme o exemplo que segue:

Quem diz tribunal diz que a luta entre as forças em presença está, quer queiram quer não, suspensa; que, em todo caso, a decisão tomada não será o resultado desse combate, mas o da intervenção de um poder que lhes será, a uns e a outros, estranho e superior; que esse poder está em posição de neutralidade entre elas e, por conseguinte, pode, ou em todo caso deveria, reconhecer, na própria causa, de que lado está a justiça. O tribunal implica também a existência de categorias comuns às partes em presença [...] e que as partes em presença aceitem submeter-se a elas. É tudo isso que a burguesia quer fazer crer sobre a justiça, a sua justiça. Todas essas ideias

del planeta y, consecuentemente, que ellos eran los depositarios, garantes, creadores y distribuidores del conocimiento universal”.

são armas de que a burguesia se tem servido no exercício do poder (FOUCAULT, 2014a, p. 117-118).

Também a propriedade, irradiada pelos revolucionários franceses, é produzida pela modernidade (PILATI, 2013, p. 16-17). Tal perspectiva chegou a extremos como o de J. J. Bugnet, professor de direito privado francês, ao afirmar: “não conheço o direito civil; apenas ensino o *Code Napoléon*”, codificação privada da França do início século XIX (GILISSEN, 2003, p. 516; CAENEGEM, 1995, p. 142). A isso correspondem pretensões de completude, certeza e exatidão das codificações oitocentistas, sob influência da visão moderna sobre as Ciências Sociais. Essa representação possui algumas expectativas, conforme segue:

A ideologia da *completude* significa que a legislação é (supostamente) completa, não possuindo lacunas; a ideia de legislação caracterizada pela sua *clareza* significa que as regras jurídicas são facilmente interpretáveis, não contendo significados ambíguos ou polissêmicos. E a ideologia da *coerência* afasta a possibilidade de antinomias. Tudo deriva do mito do legislador iluminista, inteligente, onisciente, providente, capaz de tudo regular detalhadamente, antecipadamente, de forma clara e sem contradições [itálicos no original] (FACCHINI NETO, 2010, p. 44).

Suas características formais de racionalidade, igualdade e liberdade produzem um sistema de direito alheio ao substrato social. Ali, a interpretação é auto-referente, desconsiderando qualquer elemento fora desse ponto zero do conhecimento, deduzindo a regra de direito e sua aplicação pelo meio exclusivo da sistemática “da ciência jurídica, sem conceder a valores ou objetivos extra-jurídicos (por exemplo religiosos, sociais ou científicos) a possibilidade de confirmar ou infirmar as soluções jurídicas” (WIEACKER, 1967, p. 492).

O positivismo jurídico, que em Kelsen (1996, *passim*) encontra uma defesa ferrenha, “surge, entre o fim do século XVIII e o início do século XIX, da exigência de dar unidade a um conjunto de normas jurídicas fragmentárias, que constituíam um risco permanente de incerteza e de arbítrio” (BOBBIO, 1995, p. 198). De modo geral, ele possui as seguintes características: o direito é a-valorativo, sendo

considerado um fato; sua imposição é coativa, por meio da força, se necessário; possui como principal fonte de direito a lei, impondo-lhe a obediência; seu regramento traduz-se em um comando à ação; o sistema de direito é completo – sem lacunas, pois o jurista poderá solucionar o caso por meio dos regramentos existentes – e coerente – não há antinomias, nenhum embate entre suas normas jurídicas e, última característica, a subsunção é predominante, impondo uma interpretação meramente técnica da regra de direito (BOBBIO, 1995, p. 199-210).

A percepção da norma jurídica como um fato impede elementos valorativos em sua interpretação, cuja necessidade de subsunção é imperiosa. As legislações, traduções da racionalidade moderna, possuem nas codificações seu espaço naturalizado, sendo sua obediência indiscutível, imposta, se necessário, por meio da força estatal: Thémis segura firmemente o gládio em suas mãos. A hierarquia normativa não suporta incompatibilidades em seus regramentos, nem ausência de previsão legal. Devido a isso, entende-se que o direito positivista é configurado “de maneira simplista como uma rede hierarquizada e formal de normas, cuja estrutura autônoma e fechada o imunizaria de qualquer contágio axiológico espúrio” (PASQUALINI, 1999, p. 57).

O conhecimento jurídico moderno, por meio de seus métodos científicos, do raciocínio lógico e de um propagado pensamento autônomo, legitimou-se na ordem discursiva a partir do século XVIII. A ironia – ressaltada pela história de “proveniência” (FOUCAULT, 2014a, p. 63) – reside na questão da “autonomia” e da “discussão pública de ideias”. Aqueles legisladores e magistrados esclarecidos e que, exercendo sua maioria, ousam raciocinar livremente, não compartilham com outras vozes a discussão e a interpretação das regras de direito. Ainda assim, para Kant, o debate público e livre é exigido pelo pensamento iluminista:

Para este esclarecimento [<Aufklärung>], porém, nada mais se exige senão LIBERDADE. E a mais inofensiva entre tudo aquilo que se possa chamar liberdade, a saber: a de fazer um *uso público* de sua razão em todas as questões. Ouço, agora, porém, excluir de todos os lados: *não raciocineis!* O oficial diz: não raciocineis, mas exercitai-vos! O financista exclama: não raciocineis, mas pagai! O sacerdote proclama: não raciocineis, mas crede! (Um único senhor no mundo diz: *raciocinai*, tanto quanto quiserdes, e sobre o que quiserdes, *mas obedecei!*). Eis aqui por toda a parte a limitação da liberdade. **Que**

limitação, porém, impede o esclarecimento [<Aufklärung>]? Qual não o impede, e até mesmo favorece? Respondo: o uso público de sua razão deve ser sempre livre e só ele pode realizar o esclarecimento [<Aufklärung>] entre os homens [itálico no original] [grifei] (KANT, 1783, s/p).

O uso público da razão necessita de liberdade e igualdade para tanto. No espaço público do Iluminismo isto remete ao proprietário ocidental, homem de negócios e pai de família. Conquistas com data e lugar demarcados:

O Iluminismo criou o moderno ambiente no qual as pessoas com mentalidade aberta são chamadas a moldar suas próprias identidades e destinos independentemente de quaisquer afiliações religiosas ou étnicas que possuam. **O Ocidente pode ter iniciado o Iluminismo, mas todos os povos do mundo estão agora desafiados a completá-lo** [grifei] (JACOB, 2001, p. VIII)³⁰.

Em contraste com os ideais iluministas, os outros escuros, advindos do Oriente, da América, da África, menos evoluídos e civilizados – estes, sem dúvida, deveriam caminhar ao encontro das luzes. Daí a necessidade de se realizar pesquisas de campo nesses lugares, utilizando filmagens documentárias e fotografias, perpetuando seus costumes em imagens (BARBOSA; CUNHA, 2006, p. 12). Tais estudos realizavam uma espécie de retorno ao passado da humanidade, provando cientificamente a teoria do evolucionismo social: a natureza humana é única e universal, e tais sociedades ainda que simultaneamente existam no mesmo espaço (o *mapa mundi*), não estão conectadas no mesmo tempo evolutivo – o outro vive em um passado remoto (COLAÇO, 2011, p. 22-24). Inúmeras organizações sociais devem, portanto, alcançar um estágio superior, com o auxílio europeu, a caminho da “maioridade”.

³⁰ No original: “*The Enlightenment created the modern environment wherein open-minded people are asked to shape their own identity and destiny distinct from whatever religious or ethnic affiliation they may possess. The West may have started the Enlightenment, but all the peoples of the world are now challenged to complete it.*”

Santiago Castro-Gómez demonstra, para além de homogeneizações, que naqueles espaços diferentes discursos imbricados em relações de poder e de saber – tanto de colonialidade quanto de decolonialidade – circulavam pelas diversas sociedades. Enumera o autor: 1774 foi ano em que Kant publicou “O que é o Iluminismo?”, na Alemanha. Neste mesmo ano, em Nova Granada, localizada em um continente bem diverso, o vice-rei encomendava a elaboração de um plano de estudos para a formação de uma universidade direcionada à elite *criolla*, frente à necessidade de formá-la nas temáticas iluministas. Sete anos depois, um grupo formado por mestiços, *criollos* e indígenas protesta contra o aumento de impostos ordenado pelas elites ilustradas em Nova Granada (CASTRO-GÓMEZ, 2005a, p. 21-22).

Fatos contraditórios, ocorridos em momentos aproximados, durante aquilo que costumamos denominar de Iluminismo. “A parte visível sempre esteve lá; revoltas foram sempre registradas pelas elites vigentes porque elas criavam um problema para eles; porém o discurso oficial as descreveu como um problema dos índios” (MIGNOLO, 2008b, p. 319). Outras tantas vezes, problema de negros: em 1787, seis anos após o término da narrativa de Castro-Gómez, o Estado do Grão-Pará, no Brasil colonial, toma duas decisões. A primeira, estabelecer um “lazareto” em uma das Ilhas da Bahia de Santo Antônio, a fim de garantir o cumprimento de quarentena às embarcações que conduziam negros africanos aos portos do Pará. A segunda, dar provimento a uma representação dos moradores da região, acerca do número de quilombos, abrigando escravos revoltados e fugidos, que se proliferava ali, solicitando forças armadas para sua destruição (MARIN; CASTRO, 1999, p. 94).

Aderval Costa Filho (2008, p. 34), em referência à colonização no Brasil em terras mineiras aponta que “primeira tarefa imposta ao homem branco e às suas ambições de riqueza e domínio no sertão do alto e médio vale sanfranciscano foi, fundamentalmente, o intenso combate ao indígena e ao negro aquilombolado”. Índios e negros aos milhares, mortos ou escravizados; outros, encontrando proteção nas reduções missionárias ou em quilombos. A utilização de dispositivos de segurança, ferramentas biopolíticas de racismo colonial, pode ser observada em todas essas narrativas.

Por sua vez, e da mesma forma que a Enciclopédia, o Código Civil napoleônico, publicado em 1804, inseria-se na ordem discursiva de sua época. Pretendia compediar por meio da redução de complexidade todo o sistema jurídico de direito privado francês, defendendo que “a lei é a expressão superior da razão” (PUPO, 2011, p. 51). Norberto Bobbio

(1995, p. 65) entende que “este projeto nasce da convicção de que possa existir um *legislador universal* (isto é, um legislador que dita leis válidas para todos os tempos e para todos os lugares) e da exigência de realizar um *direito simples e unitário*” [itálicos no original].

O direito moderno foi construído em um espaço de garantias como a liberdade e a igualdade, onde se possuiria livre escolha dos rumos da vida privada e igual tratamento entre os cidadãos. Nas materialidades destas projeções, a desigualdade de fato privilegiava o *homo economicus* (GROSSI, 2006, p. 83). Centralizados nesse mapa, os institutos do patrimônio, do contrato e da família (FACCHINI NETO, 2010, p. 20; LOBO, 1999, p. 103; GOMES, 1955, p. 87-88). Sob comando do pai de família, esta se encontrava apartada de ingerências estatais; a validade dos contratos necessitava apenas do posicionamento dos contratantes em um ideal de igualdade e liberdade perante a lei.

Enfim, a propriedade decorreria do destino que a ela se proporcionava – lucratividade e produtividade. A existência como indivíduo deriva de sua independência, o que é corroborada pelo fato de ser proprietário. Assim, o “uso industrioso e racional” (LOCKE, 1983, p. 49) da propriedade garantia a fruição de direitos:

Os códigos civis tiveram como paradigma o cidadão dotado de patrimônio, vale dizer, o burguês livre do controle ou impedimento públicos. Nesse sentido é que entenderam o homem comum, deixando a grande maioria fora de seu alcance. **Para os iluministas, a plenitude da pessoa dava-se com o domínio sobre as coisas, com o ser proprietário [...]. Livre é quem pode deter, gozar e dispor de sua propriedade, sem impedimentos, salvo os ditados pela ordem pública e os bons costumes, sem interferência do Estado [grifei]** (LOBO, 1999, p. 101).

Sob esta perspectiva, compreende-se a deslegitimação da propriedade coletiva, onde o interesse individual cede espaço à coesão do grupo e à subsistência familiar. Recordo que o sistema proprietário medieval era composto por uma complexidade de sujeitos com poderes diferenciados sobre a mesma coisa. A reestruturação da propriedade efetivada pelo direito moderno produziu categorias mais simples, sucedendo aqueles variados perfis proprietários (GROSSI, 2006, p. 11), imprimindo uma racionalidade preponderantemente econômica na relação com o bem possuído (ALVIM, 2009, p. 192). O *Code Napoléon* foi idealizado sob a premissa de que a coisa deveria pertencer a apenas

uma pessoa, daí sua não previsão jurídica do condomínio: sobre ele, previa apenas o regramento da indivisão *pós-mortem*, receando a legitimação da propriedade coletiva (ADROGUÉ, 1991, p. 43). Nesta época, “o coletivo esgota-se no público e ao demais tudo é privado” (PILATI, 2013, p. 15). A dimensão coletiva da população é limitada ao ente estatal.

A estipulação deste código sobre a propriedade constava no art. 544, caracterizando-a como “o direito de gozar e de dispor das coisas da forma mais absoluta, desde que delas não se faça um uso proibido pelas leis ou pelos regulamentos” (GILISSEN, 2003, p. 635). Os proprietários exerciam os poderes inerentes à sua condição: *ius utendi, fruendi et abutendi*. O primeiro poder permitia-lhes usar a coisa para a consecução de seus propósitos, mesmo que estes acarretassem no desaparecimento do bem; o segundo, a fruição de seus frutos, produtos ou rendimentos, a partir do princípio de que o acessório segue o principal; e o terceiro, dispor o bem como lhes aprouvessem, tal como aliená-lo, doá-lo, abandoná-lo ou mesmo destruí-lo (KICH, 2004, p. 58; ALVIM, 2009, p. 255-256).

A igualdade e a liberdade formais pressupunham a titularidade individual, onde cada um poderia utilizar da coisa conforme entendesse melhor, desde que respeitasse os regramentos vigentes. Para tanto, limites legais eram previstos, embora a Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão (1789) identificasse a propriedade como um direito natural, “inviolável e sagrada” (GILISSEN, 2003, p. 635). Nesse sentido, a propriedade iluminista poderia ser assim compreendida:

[...] um interesse juridicamente protegido, que confere uma gama de interesses ao seu titular e correlatos deveres, a serem prestados ou observados por terceiros não-proprietários. Não se cogita em deveres do proprietário em relação a terceiros, mas sim de limites impostos pela lei, como algo externo e estranho ao direito de propriedade (LOUREIRO, 2003, p. 41).

A importância da propriedade privada no *Code Civil* era extremada. Ali, encontrava-se 1.700 artigos regulando o patrimônio e apenas 500 destinados às pessoas (LISBOA, 2010, p. 42). Exemplo da compartimentalização entre o direito público e o direito privado, a propriedade é “essencialmente concebida como a de um indivíduo e não como a de um grupo ou de uma colectividade” (GILISSEN, 2003, p. 537). O direito de propriedade possui, inclusive, um verbete na

Enciclopédia, que realça sua individualização e proteção estatal (PROPERTY, [1791] 2013).

O lugar central em que o direito moderno alçou a propriedade e a consequente primazia do “ter” também foi construído por meio da sua comparação com o exercício da posse. O debate acerca do tema teve, dentre diversos autores, importantes contribuições dos alemães Friedrich Carl von Savigny e Rudolf von Ihering, no decorrer do século XIX.

Savigny identifica a posse em duas dimensões: como fato, quando se apresenta através das práticas possessórias; como direito subjetivo, quando se observa seus reflexos jurídicos. Para ele, há necessidade de reconhecimento de dois elementos para a caracterização da posse: *corpus* (o poder físico sobre a coisa ou a possibilidade de tê-la a sua disposição) e *animus* (a vontade de ter a coisa como sua propriedade). Este último é o elemento que prepondera, sendo necessária a investigação da subjetividade do possuidor: na sua falta, existe apenas a detenção, sem direito à proteção legal. Decorre daí as críticas à teoria subjetiva, uma vez que o locatário, por exemplo, não teria direito à proteção de sua posse, somando-se a isto a dificuldade de comprovação do *animus* do sujeito (TEPEDINO; BARBOZA; MORAES, 2011, p. 112).

Ihering (2009, p. 46), por sua vez, entende que “a posse, como relação da pessoa com a coisa, é um direito; como parte do sistema jurídico, é uma instituição de direito”. Ele identifica apenas um elemento: o *corpus*, uma vez que na prática de atos que mantêm a coisa a sua disposição e que lhe concedem destinação econômica, o possuidor já exterioriza a intenção de dono (*animus domini*) ou a vontade de ter a coisa para si tal como se dono fosse (*affectio tenendi*).

O autor visualiza a posse como exteriorização da propriedade, sendo essencial ao proprietário para que possa fruir e usar da coisa sob seu domínio. Daí entender que o fato de exercer a posse é condição permanente para a configuração de ambas (posse e propriedade): a relação da pessoa com a coisa deve, portanto, existir no momento do reconhecimento de seu valor jurídico, dirigindo-se o olhar do jurista ao presente.

Ihering (2009, p. 47) constrói sua teoria na compreensão de que a prova da posse facilita a proteção da propriedade, sendo o possuidor o proprietário presuntivo, concedendo-lhe certa autonomia, permitindo sua defesa contra atos que intentem lhe privar da coisa. Entretanto, na contraposição entre o *jus possessionis* (direito à posse) e o *jus possidendi* (posse fundamentada na propriedade), prevalece o último, não havendo posse quando não for possível haver propriedade.

Depreende-se, a partir dessas breves referências às teorias subjetiva e objetiva da posse, que a primeira além de dificultar a proteção possessória pela comprovação do *animus*, não a considera plenamente um direito, dicotomizando sua prática (atos possessórios) e seus reflexos jurídicos (proteção possessória). A segunda, apenas concede importância à posse, reconhecendo-a como direito em decorrência da propriedade.

Jogos de poder, assim, legitimavam e deslegitimavam saberes e práticas de uso da terra. No Brasil, o conhecimento jurídico europeu tornou-se paradigmático. Tanto, que nossa codificação civilista de 1916, inspirada no *Code Napoléon*, possuía 2/3 de regras jurídicas destinadas à regulação proprietária. Dessa forma:

[...] optou-se pelo posicionamento jurídico considerado à época o mais adequado, seguindo-se os valores que orientaram as mais expressivas nações europeias do século XIX, que justificaram a elaboração do Código Civil brasileiro, de 1916: o capitalismo, o liberalismo, a igualdade, a liberdade, a autonomia de vontade e a propriedade individual (LISBOA, 2010, p. 33).

O Código Civil de 1916 estabeleceu no art. 524: “a lei assegura ao proprietário o direito de usar, gozar e dispor de seus bens, e de reavê-los do poder de quem quer que, injustamente, os possua” (BRASIL, 1916). Ali, não havia referências à função social da propriedade, ainda que na Constituição republicana de 1891 tivesse assento a desapropriação por necessidade ou utilidade pública e sua prévia indenização, no art. art. 71, § 17, sem, entretanto, mencionar a necessidade de sua funcionalização (BRASIL, 1891).

Quanto o debate referido acerca da posse, Clóvis Beviláqua (1979, p. 124) afirma que o Código Civil de 1916 adotou integralmente a teoria de Ihering. Entretanto, ainda naquele regramento, havia a previsão do usucapião exigindo muitas vezes a prova do *animus* para a sua configuração (idem no atual Código Civil, art. 1.238, 1.239 e 1.240) (BRASIL, 2002); da mesma forma, a questão da posse ser instituto jurídico vem sendo debatida no direito brasileiro desde a vigência da anterior codificação. Hoje, ainda que exista quem a considere fato (ALVIM, 2009, p. 393), ou fato com reflexos jurídicos (NASCIMENTO, 2003, p. 40), parte dos autores a identificam como direito, especialmente quando referida a posse autônoma (FACHIN, 1988, p. 13; TORRES, 2010, p. 303), não conectada à propriedade,

decorrente do exercício da função social da posse e da propriedade, princípio do qual tratarei mais adiante neste capítulo.

Torna-se valiosa, portanto, a observação de como, historicamente, a legislação brasileira tornou-se tão imbricada nos ideais iluministas, considerando-se que nossa distribuição territorial abrigava variadas conjunções de usos coletivos e individuais da terra antes da conquista. À maneira foucaultiana (FOUCAULT, 2010, p. 39) e assumindo uma atitude de “desobediência epistêmica” (MIGNOLO, 2010, p. 14), uma análise mais eficaz do direito de propriedade brasileiro seria aquela que não o tomaria por uma unidade global, nem somente como derivado da soberania estatal, mas que observaria suas táticas capilares a partir de inúmeras histórias locais que, em conjunto, produzem o que se pode compreender como discurso proprietário, com suas conformações e resistências. Dessa forma, também se pode observar a distribuição de “lugares *prévios* de pessoas, coisas, fatos, ações, em função da lógica proprietária privada e da apropriação” [itálicos no original] (PILATI, 2013, p. 19).

De maneira que passo, agora, a ressaltar algumas considerações sobre a construção da propriedade brasileira após a invasão de nosso território pelos portugueses – ela é uma longa história que, como qualquer outra, é feita de inclusões e de exclusões. Dito isto, considero que “[...] não se pode ignorar que o direito dos colonizadores vai-se amoldando gradativamente às peculiaridades do povo e da terra colonizada” (TORRES, 2010, p. 03), conforme apontarei.

A invasão portuguesa em terras brasileiras, oficialmente datada em 1500, não encontrou “sociedades estatais como as dos astecas ou dos incas, mas cerca de dois milhões e meio de índios, sedentários ou nômades, dispersos por um imenso território de limites desconhecidos” (BERNARD, 2004, p. 157). A Coroa estabeleceu, de início, apenas entrepostos comerciais na faixa litorânea - as feitorias. Não havia a intenção imediata de povoar e cultivar aquele novo território, inclusive pelo fato de a Coroa não haver encontrado metais preciosos na costa. O objetivo, enfim, era o extrativismo de bens como o pau-brasil. O interesse mais permanente surgiu depois, com o perigo que vinha do mar, representado pela pirataria e incursões de outros países (LEITE, 2007, p. 03; VIAL, 2003, p. 152 e 161).

Portugal possuía ampla experiência em empreendimentos coloniais: ilhas da Madeira, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe e dos Açores. Da mesma forma, sua colonização interna foi necessária para a utilização de grandes extensões de terras vagas devido à falta de quem as cuidasse (decorrência de guerras e, mesmo, da Peste Negra) ou por

estarem devastadas em virtude de batalhas. Tanto que em 1375, Dom Fernando cria o sistema de sesmarias, frente à crise de abastecimento que o estado português enfrentava (TORRES, 2010, p. 17).

Na letra das Ordenações Manuelinas e Filipinas, sesmarias eram “propriamente as dadas de terras, casaes, ou pardieiros, que foram, ou são de alguns Senhorios, e que já em outro tempo foram lavradas e aproveitadas, e agora o não são” (CIRNE LIMA, 1988, p. 25). Tornou-se obrigação de todo sesmeiro cultivar a terra ou, caso não pudesse ou quisesse, arrendar a quem efetivasse o cultivo. A penalidade para quem desobedecesse a norma era o confisco (LEITE, 2007, p. 04).

Mais tarde, com a conquista do território brasileiro, tal sistema foi transplantado para cá, em 1532, sob regulamentação tanto nas Ordenações Afonsinas, quanto nas Manuelinas e Filipinas (SECRETO, 2007, p. 13). Nas conhecidas palavras de Ruy Cirne Lima:

A ocupação de nosso solo pelos capitães descobridores, em nome da Coroa portuguesa, transportou inteira, como um grande vôo de águias, a propriedade de todo o nosso imensurável território para além-mar – para o alto senhorio do rei e da jurisdição da Ordem de Cristo. A propriedade particular, conseqüentemente, nos veio da Europa. Veio de Portugal, e conferida a portugueses, de acordo com as leis portuguesas, e ainda para, de conformidade com estas, ser conservada, exercida e alienada (CIRNE LIMA, 1988, p. 15).

Nesse ano, Dom João III dá início à primeira fase das sesmarias no Brasil, enviando Martim Afonso de Souza como capitão-mor e governador, para que tomasse posse das terras que viesse a descobrir, organizasse a administração colonial e concedesse sesmarias a quem entendesse por bem, com o objetivo de povoar o território e demarcar as terras – tudo sob o abrigo do “direito de conquista”. Desta forma, a propriedade das terras permanecia com a Coroa, a posse, repassada para os Capitães e, destes, para os sesmeiros (TORRES, 2010, p. 23; VIAL, 2003, p. 161 e 164; CIRNE LIMA, 1988, p. 36-37).

Exigia a carta régia a condição de utilização da terra por dois anos, distribuídas a partir das Capitánias Hereditárias ou Donatárias (transmitidas por herança ou doação) (TORRES, 2010, p. 21). Os instrumentos jurídicos que garantiam cada Capitania, além da legislação portuguesa, eram a carta de doação e a carta foral. Pela primeira, o Capitão tinha direito à exploração das terras, e, igualmente, da

Entretanto, percebe-se que a medida, efetivada em Portugal no século XIV para remediar a penúria de alimentos, não se enquadrava na realidade brasileira do século XVI, cuja fonte de subsistência alimentar não estava ameaçada. Necessitava, pelo contrário, de aporte populacional a fim de povoar o território. Da mesma forma, o objetivo do empreendimento português no Brasil era o de comercializar as mercadorias tropicais na Europa – e não alimentar a população nativa – como pau-brasil (XVI); açúcar (final do século XVI) e ouro e pedras preciosas (XVIII) (LEITE, 2007, p. 05).

Isso acarretou transformações na aplicação brasileira das regras de direito. Dentre elas, a modificação da forma de concessão das sesmarias – em Portugal, vitalícia; aqui, perpétua; o prazo de início para o uso da terra, na maioria das vezes não respeitado no Brasil; e a extensão dos territórios doados, aqui de maior monta (CAMPOS, 2002, p. 115). De acordo com Luiz Marasco Cavalheiro Leite (2007, p. 05), em terras brasileiras, “diferentemente do que aconteceu em Portugal, o regime das sesmarias não foi utilizado para revolver a inércia dos campos; serviu ele como instrumento de ocupação primária do território”.

Com a instalação do Governo Geral (1548), a Coroa portuguesa procurou imprimir centralidade na administração da colônia, tomando força as legislações portuguesas (CRISTIANI, 2012, p. 447). Inicia-se uma nova fase para a organização das sesmarias, pela imposição de regras mais específicas, exigindo para a posse sesmeira a residência do beneficiário por, pelo menos, três anos, não podendo vendê-la e devendo, obrigatoriamente, aproveitá-la. Somente assim, com a ocupação e aproveitamento do solo, a posse seria garantida (TORRES, 2010, p. 24-25). Os solicitantes de concessão de sesmarias necessitavam possuir meios financeiros para explorar as terras. Afirmavam, portanto, em seus pedidos, serem homens abastados, de família, proprietários de escravos e aptos a desenvolver empreendimentos em engenhos (NOZOE, 2006, p. 591). Mais uma vez, observa-se a força das técnicas de biopolítica colonial:

Talvez uma das práticas culturais mais demonstrativas da condição de brancura era a de possuir escravos. Ter escravos não representava para seu dono somente um óbvio valor econômico, mas também significava a possibilidade de “mostrar” aos demais seu *status* e poder. Assim, por exemplo, as esposas dos grandes proprietários não saíam à rua com suas

escravas somente para ter alguém que as acompanhasse, mas para exibir publicamente sua condição de mulheres brancas e distintas. Quando uma mulher do estamento branco ingressava no convento como noviça, parte do dote que se entregava ao convento era um contingente de escravos negros ou mulatos³¹ [grifos no original] (CASTRO-GÓMEZ, 2005a, p. 88).

Mas não somente isto influenciava no recebimento das terras. Também a realização de feitos de interesse da coroa, a proximidade do poder e a amizade com os governantes – distribuição de privilégios, portanto – critérios avaliados subjetivamente pela administração colonial, o que certamente impedia, na maioria das vezes, que tivesse acesso a terra o pequeno agricultor. Alia-se tais critérios um procedimento lento e dispendioso para a sua concessão, o que também conduzia a frequentes apossamentos de terras por pequenos agricultores, muitos deles analfabetos, índios e mestiços, considerados selvagens, sem direito à vida ou à liberdade (TORRES, 2010, p. 28 e 35; LEITE, 2007, p. 05; SECRETO, 2007, p. 11). A deslegitimação do trabalho nativo era de tal monta, que se afirmava àqueles que eram enviados às colônias: “atenção, vocês vão para o meio de antropófagos” (FOUCAULT, 2014a, p. 106).

Essa construção da selvageria indígena teve excelentes instrumentos para sua veiculação, inclusive imagética. Albert Eckhout (1610-1665) veio para cá na missão de Maurício de Nassau e pintou telas em grandes dimensões, expressando suas percepções acerca de índios, mestiços e negros brasileiros. Retratou quatro casais: tupis, tapuias, mestiços e africanos. As figuras humanas, quase em tamanho natural, estão cercadas de vários elementos etnográficos, associados às suas personalidades – plantas, animais e adereços exóticos. Dessa

³¹ No original: “*Quizá una de las prácticas culturales más demostrativas de la condición de blancura era la posesión de esclavos. Tener esclavos no representaba para su dueño solamente un obvio valor económico, sino que también significaba la posibilidad de ‘mostrar’ a los demás su status y poder. Así, por ejemplo, las esposas de los grandes propietarios no salían a la calle junto con sus esclavas solamente para tener quién las acompañara, sino para exhibir públicamente su condición de mujeres blancas y distinguidas. Cuando una mujer del estamento blanco ingresaba al convento como novicia, parte de la dote que se entregaba al convento era un contingente de esclavos negros o mulatos*”.

forma, os tupis tornam-se uma alegoria da domesticação, contrastando com a selvageria dos tapuias (BARBOSA; CUNHA, 2006, p. 10-11).

Enfim, a fiscalização do cultivo daquelas terras era extremamente difícil, tanto pela precariedade das comunicações, quanto pelos frequentes contra-ataques indígenas e pelo número pequeno de funcionários da administração encarregados de fiscalizar tais áreas. As medidas tomadas no âmbito do Governo Geral, portanto, não foram hábeis a combater o “espírito latifundiário” (CIRNE LIMA, 1988, p. 39): em 1668, João Fernandes Vieira, português que veio para cá a fim de assumir posses de terras, já detinha a propriedade de 16 engenhos de açúcar no nordeste brasileiro (VIAL, 2003, p. 170).

Em fins do século XVII, a Coroa portuguesa limitou as áreas das sesmarias – limites que, frequentemente, não eram respeitados pelos proprietários. A isso se somava a inexistência, durante o Brasil Colônia, de registros com fé pública sobre as terras brasileiras, ocasionando inúmeros embates entre posseiros e fazendeiros como, por exemplo, o de latifundiários portugueses que nunca estiveram em solo brasileiro e, igualmente, o emaranhado de regramentos legais que se sobrepunham proporcionava incongruências e contradições entre seus textos (CIRNE LIMA, 1988, p. 41 e 46).

Os latifúndios, assim, começaram a se formar, com mão de obra escrava, quando produtivos; muitas vezes, com baixa ou nenhuma utilização. Diferentemente do que ocorreu com Portugal – em que as sesmarias acabaram por dar origem a pequenas propriedades – no Brasil, o regime sesmarial causou grandes concentrações de terras. Nessa passada, de início a sesmaria correspondia ao latifúndio, enquanto que a posse permitia ao pequeno agricultor o começo de uma cultura agrícola. Logo, porém, a posse incorporou o espírito do latifúndio: os poderes do proprietário, especialmente no meio agrário, são medidos pela “extensão de seu direito sobre a terra, Aquele que a possuía, ocupava elevada posição na escala hierárquica da sociedade” (GOMES, 1955, p. 165). O tripé formado pela grande propriedade rural, pela monocultura açucareira e pelo trabalho escravo se tornou o modelo de colonização adotado nas capitânicas (SECRETO, 2007, p. 14). Assim:

Apoderar-se de terras devolutas e cultivá-las tornou-se cousa corrente entre os nossos colonizadores, e tais proporções essa prática atingiu que pôde, com o correr dos anos, vir a ser considerada como modo legítimo de aquisição do domínio, paralelamente a princípio, e, após, em substituição ao nosso tão desvirtuado regime de

sesmarias. [...] a aquisição de terras devolutas pela “posse com cultura efetiva” se tornou verdadeiro costume jurídico, com foros de cidade no nosso direito positivo [aspas no original] (CIRNE LIMA, 1988, p. 51 e 57).

Como à Coroa portuguesa interessava a ocupação e utilização da terra, no conceito de terras devolutas estavam incluídas terras devolvidas (ou que deveriam ter sido) à administração da metrópole pela falta de cultivo e aquelas que nunca tinham sido objeto de domínio privado. Ou seja, essa terra era “devolvida” ao Reino, decorrendo daí o seu nome (CAMPOS, 2002, p. 118).

Novas subjetividades foram produzidas, em conotações raciais associadas àquelas relações de poder: negros, mestiços, índios. O colonialismo se expandiu e com ele a naturalização dessa perspectiva, categorizando características e destinando espaços para uns e outros. Daí a compreensão de que a Europa não apenas levou às colônias invenções como a técnica do cultivo da cana de açúcar e o telégrafo, mas também princípios e conceitos a respeito de si mesma e dos povos conquistados – propriedade privada incluída. Estes, extorquidos de seus territórios, tiveram que lidar com uma percepção de si mesmos que os inferiorizava pela cor de sua pele (MIGNOLO, 2005, p. 13).

O transplante de uma legislação europeia para terras latino-americanas, um meio completamente diferenciado, acabou, assim, por causar efeitos diversos do esperado (TORRES, 2010, p. 26):

Uma verdadeira revolução econômica se dá é com o salto da múltipla roça indígena, que se cultivava, misturando dezenas de plantas para a fazenda de monótonos canaviais açucareiros. Era o passo da fartura-fome para quem lavrava, porque iam deixando de cultivar o que se comia e usava, para produzir mercadoria (RIBEIRO, 1997, p. 91).

O século XIX trouxe a declaração de independência da metrópole. María Verónica Secreto (2007, p. 14) afirma que, na verdade, com o período imperial, “o Brasil chegou à vida independente tendo domínio formal sobre uma extensão de terras maior do que tinha sob domínio efetivo”. A autora segue apontando que o debate a respeito da questão fundiária durante a primeira metade do oitocentos trouxe a tona discursos antagônicos: por um lado, as elites locais, afirmando que os privilégios peninsulares estavam dificultando o povoamento, uma vez que diversas sesmarias permaneciam sem cultivo nem ocupação. Por

outro lado, os sesmeiros, defendendo seus direitos concedidos pela colônia e mantidos pelo passar do tempo.

Finalmente, em 1822, Dom Pedro suspendeu o regime de sesmarias. Um dos fatos que o influenciou nesta decisão foi a solicitação de um agricultor que, tendo vivido há mais de vinte anos nas mesmas terras, com filho e netos, pedia a conservação na posse, ainda que a gleba nunca estivesse sob a medição de alguma sesmaria (NOZOE, 2006, p. 598-599). Esta foi uma medida impactante, pois modificou a visão estritamente colonial, adotando a perspectiva de livre-câmbio, onde a terra torna-se um meio de produção de bens de mercado (SECRETO, 2007, p. 11).

Surge um novo conceito de propriedade, tendo por fundamento a economia política, que “estava sendo teorizada desde final do século XVIII, mas foi no século XIX, e sobretudo a partir do código napoleônico que ganhou autoridade plena” (SECRETO, 2007, p. 12). A Constituição Imperial garantia, em seu art. 179, “o direito de propriedade em toda a sua plenitude”, excetuando unicamente o seu uso pela esfera pública, com indenização prévia (BRASIL, 1824). Note-se que “ser cidadão, em 1824, significava ser proprietário que, por sua vez, era o proprietário de terras” (VIAL, 2003, p. 178). Assim, em sentido análogo:

Cabe reconhecer que o individualismo liberal e o ideário iluminista dos Direitos do Homem penetraram na América hispânica, no século XIX, dentro de sociedades fundamentalmente agrárias e, em alguns casos, escravagistas, em que o desenvolvimento urbano e industrial era praticamente nulo. Desse modo, a juridicidade moderna de corte liberal vai repercutir diretamente sobre as estruturas institucionais dependentes e reprodutoras dos interesses coloniais das metrópoles (WOLKMER, 2011, p. 147).

Nesse contexto, torna-se interessante a convivência entre os princípios iluministas e a propriedade escravocrata no Brasil do século XIX. A Constituição de 1824 garantia diversos valores liberais: monismo (art. 1º), liberdade religiosa e de pensamento (art. 179, IV e V), proibição de penas cruéis, como o açoite e a marcação em ferro (XIX), igualdade perante a lei (XIII) e propriedade privada (XXII) (BRASIL, 1824). Tudo isto em uma sociedade que “em louvor ao sacrossanto direito de propriedade, mantinha mais de 1 milhão de seres

humanos cativos” (BRILHANTE, 2009, p. 3.375). Tem razão Walter Mignolo quando escreve:

Sobre estes limites etnocêntricos se baseou o conceito europeu de homem que serviu para classificar e descartar as pessoas “menos humanas” que povoavam o mundo mais distante do coração da Europa. Encontramos aqui a retórica da modernidade e a lógica da colonialidade em todos seus esplendores e misérias: a definição do conceito de humanidade se construiu para deixar de fora 80% da humanidade. Portanto, a “Ilustração” não era para todos³² [aspas no original] (MIGNOLO, 2010, p. 25).

Os dispositivos constitucionais dirigiam-se à organização dos espaços públicos, tendo como paradigma o homem branco, livre e eleitor. Dentre os requisitos para adquirir a capacidade de voto estavam a idade, a liberdade e a capacidade econômica³³. Em um texto aparentemente neutro, sem nenhuma referência ao sistema escravocrata então vigente no Brasil, era reforçada a deslegitimação da voz escrava –

³² No original: “*Sobre esto límites etnocéntricos se basó el concepto europeo de hombre el cual sirvió para clasificar y descartas las personas “menos humanas” que poblaban el mundo más allá del corazón de Europa. Encontramos aquí la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad en todos sus esplendores y miserias: la definición del concepto de humanidad se construyó para dejar fuera de él a un 80% de la humanidad. Por ende, la “Ilustración” no era para todos*”.

³³ “Art. 92. São excluidos de votar nas Assembléas Parochiaes: I. Os menores de vinte e cinco annos, nos quaes se não comprehendem os casados, e Officiaes Militares, que forem maiores de vinte e um annos, os Bachares Formados, e Clerigos de Ordens Sacras; II. Os filhos familias, que estiverem na companhia de seus pais, salvo se servirem Officios públicos; III. **Os criados de servir**, em cuja classe não entram os Guardalivros, e primeiros caixeiros das casas de commercio, os Criados da Casa Imperial, que não forem de galão branco, e os administradores das fazendas ruraes, e fabricas; IV. Os Religiosos, e quaesquer, que vivam em Comunidade claustral; V. **Os que não tiverem de renda liquida annual cem mil réis** por bens de raiz, industria, commercio, ou Empregos; Art. 94. Podem ser Eleitores, e votar na eleição dos Deputados, Senadores, e Membros dos Conselhos de Provincia todos, os que podem votar na Assembléa Parochial. Exceptuam-se: I. **Os que não tiverem de renda liquida annual duzentos mil réis** por bens de raiz, industria, commercio, ou emprego; II. **Os Libertos**. III. Os criminosos pronunciados em queréla, ou devassa” [grifei] (BRASIL, 1824).

as vozes consideradas eram aquelas que portassem liberdade política e autonomia econômica.

Exemplo da divisão dicotômica entre direitos público e privado, o direito civil encarregava-se de regular a vida privada, a propriedade e as relações contratuais do *homo economicus*. Em um país ainda sem maior tradição liberal, a propriedade também era aquela que incidia sobre outras pessoas, coisificadas em um sistema de direito que as percebia, na maioria das vezes, como mercadorias:

[...] os escravos não eram considerados juridicamente humanos na sociedade brasileira, eram semoventes, sujeitos a regimes de engorda e reprodução. Pior do que ser uma pessoa desprovida de “liberdade individual” é ser uma “coisa”, na maioria das vezes, destituída de valor de humanidade e da condição de pessoa [aspas no original] (MÜLLER, 2011, p. 34)³⁴.

Ao cativo era aplicado um tratamento jurídico híbrido, reconhecendo-se traços de humanidade em uma pertença privada. Ele detinha alguns direitos, como pagar sua própria alforria e o de casar-se sob os ritos da Igreja, que pensava, assim, conceder maior integração e estabilidade ao casal (BERNARD, 2004, p. 198). Agostinho Marques Perdigão Malheiros, em obra do século XIX, afirma:

E assim veremos que é, de um lado, errônea a opinião daqueles que, espíritos fortes, ainda que poucos, pretendem entre nós aplicar cegamente e sem critério ao escravo tôdas as disposições gerais sobre a propriedade, bem como, de outro lado, não o é menos a daqueles que, levados pela extrema bondade do seu coração, deixam de aplicar as que deveriam sê-lo [...] deve-se temperar com a maior equidade possível o rigor das leis gerais, **sem todavia ofender um direito certo, líquido, e incontestável da propriedade** [grifei] (MALHEIROS, 1866, p. 54-55).

Ressalvando essa aplicação equânime, os senhores de escravos possuíam aqueles poderes inerentes à sua condição proprietária: *ius*

³⁴ A consideração de que o escravo não tinha o *status* de pessoa também consta, explicitamente, no voto do Ministro Marco Aurélio Mendes de Faria Mello, na ADPF n. 186/DF, referindo-se à Constituição de 1824 (BRASIL, 2011).

utendi, fruendi et abutendi. Na prática, exigiam a prestação de serviços, ou os negociavam em contratos de aluguel, venda ou empréstimo. Igualmente, era prevista a sua aquisição por usucapião (posse mansa e pacífica por três anos) (MALHEIROS, 1866, p. 55; WEHLING, 2003, 373-395). Eis como funciona o biopoder em terras colonizadas:

Tudo isto significa que a subjetividade moderna não é *somente* a subjetividade burguesa, como quis a teoria social desde o século XIX, mas que nas colônias hispânicas se gerou também uma forma de subjetividade que desde o século XVI formava parte da modernidade-mundo e que coexistiu com o nascimento da burguesia europeia nos séculos XVII e XVIII. Nos referimos à subjetividade hispânica, mas antes de tudo crioula, formada em concordância com o discurso colonial de limpeza de sangue. [...] o lugar de enunciação do discurso ilustrado crioulo *coincide vis-a-vis* com o lugar do discurso de limpeza de sangue, e que esta coincidência não deve ser vista como algo anormal ou “híbrido”, como pensam os que estabelecem a equação Ilustração = burguesia, mas como um fenômeno próprio da modernidade na periferia colonial hispânica³⁵ [grifos no original] (CASTRO-GÓMEZ, 2005a, p. 53).

As elites rurais, dependentes da mão de obra escrava, enfrentavam, cada vez mais, as exigências inglesas pela abolição do regime escravocrata. Dessa forma, sucessivas leis parcialmente abolicionistas foram elaboradas a fim de adequar o sistema escravocrata ao ímpeto liberal: Lei Euzébio de Queirós (Lei n. 581 de 04 de setembro de 1850); Lei do Ventre Livre (Lei n. 2.040 de 28 de setembro de 1871);

³⁵ No original: “*Todo esto significa que la subjetividad moderna no es solamente la subjetividad burguesa, como ha querido la teoría social desde el siglo XIX, sino que en las colonias hispánicas se generó también una forma de subjetividad que desde el siglo XVI formaba parte de la modernidad-mundo y que coexistió con el nacimiento de la burguesía europea en los siglos XVII y XVIII. Nos referimos a la subjetividad hispánica, pero ante todo crioula, formada en concordancia con el discurso colonial de la limpieza de sangre. [...] el lugar de enunciación del discurso ilustrado crioulo coincide vis-a-vis con el lugar del discurso de la limpieza de sangre, y que esta coincidencia no debe verse como algo anormal o ‘híbrido’, como piensan los que establecen la ecuación Ilustración = burguesía, sino como un fenómeno propio de la modernidad en la periferia colonial hispánica*”.

Lei Saraiva-Cotegipe (Lei n. 3.270, de 28 de setembro de 1885). Ao fim, o Brasil foi o último Estado a decretar a abolição da escravatura, por meio da Lei Áurea (Lei n. 3.353 de 13 de maio de 1888).

Ainda que considerando as modificações legislativas e a suspensão do regime sesmarial, às elites rurais restava força suficiente para protelar novas regras jurídicas sobre a propriedade. A substituição das sesmarias ocorreu somente após vinte e oito anos da decisão de Dom Pedro. Disso decorre que, até a vigência da Lei de Terras (1850), não houve legislação que regulamentasse a estrutura fundiária brasileira. Nesse espaço de tempo, terras eram apropriadas, especialmente por aqueles que já detinham o título sesmarial, expandindo suas possessões, agindo naquele vazio jurídico e excluindo o coletivo (LEITE, 2007, p. 06-07; PILATI, 2013, p. 19).

Por sua vez, pequenos agricultores acessavam as terras pela doação, compra ou mesmo pela posse pacífica, individual ou coletiva (abrangendo pastagens e florestas, de onde provinham madeira e lenha). A posse acaba por ser, historicamente, uma das mais importantes formas de ocupação da terra, sendo oficialmente reconhecida por lei nesse curto espaço de tempo que vai do ano de 1822 a 1850 (CAMPOS, 2002, p. 116-117).

A Lei de Terras, Lei n. 601, em 18 de setembro de 1850 (BRASIL, 1850), representou uma significativa vitória da elite agrária brasileira. Proibiu a transmissão gratuita de terras tanto públicas quanto particulares, referendando as posses já existentes. Retirou de índios e negros a possibilidade de possuírem direito sobre terras que há muito tempo ocupavam, desconsiderando-os mesmo como posseiros. A aquisição de terras por meio da compra tornou-se a única forma juridicamente protegida (VIAL, 3003, p. 182), ao ponto que é possível afirmar que:

Quanto aos escravos - e a Lei alegava também a necessidade de substituição dos braços escravos -, tratava-se de resolver o novo fator de irracionalidade que atingira o sistema escravagista, encarecendo o custo do escravo e de sua exploração, conseqüência maior da abolição do tráfico africano. Porém, os objetivos capitalistas dos proprietários só seriam alcançados se o acesso do solo aos ex-escravos e aos trabalhadores nativos fosse dificultado. Assim, conforme a Lei de Terras, os trabalhadores tiveram que ser: 1) afastados da terra e dos meios

de subsistência; 2) afastados da propriedade desses meios (GADELHA, 1989, p. 161).

A Lei e sua regulamentação de 1854 reforçaram a feição liberal do direito de propriedade no Brasil, com suas características de exclusividade e perpetuidade³⁶ e liberta dos deveres que marcava as terras dadas em sesmarias (TORRES, 2010, p. 75). Ou seja, durante toda a segunda metade do oitocentos, a legitimação da propriedade privada, em detrimento das terras comunais, é reforçada pelo direito, uma vez que elas incomodavam tanto “econômica como ideologicamente” (SECRETO, 2007, p. 17-18). Nas palavras de José Isaac Pilati (2013, p. XXIV), “resgatar o Coletivo, naturalmente, afeta relações de poder, por direcionar o desenvolvimento econômico”.

A Lei de Terras também insere no ordenamento brasileiro o regramento jurídico de terras devolutas:

Fundamentalmente, o sentido de manter-se, em nosso Direito, o uso da expressão terras devolutas prende-se à diferença que existe entre bens determinados e determináveis. As terras públicas, no sentido estrito, são aquelas que se encontram inscritas no patrimônio público, estando determinadas. As devolutas, a seu lado, correspondem as que, sendo públicas, não se encontram determinadas, ainda que passíveis de determinação (LEITE, 2007, p. 09).

A definição de devolutas pela Lei de 1850 decidia por aquelas que não se encontravam em uma das seguintes posições: a) em uso público por município, província ou, mesmo, nação; b) em domínio particular, sob qualquer título legítimo; c) concedidas por sesmaria ou outro tipo de concessão do governo; d) ocupadas por posse e legitimadas pela Lei de Terras, ainda que não possuíssem título legal. A Lei estipulava que tais tipos de terra tornavam-se de domínio público, ainda que houvesse a possibilidade de serem adquiridas por compra, transferindo-se, dessa forma, ao domínio privado (CAMPOS, 2002, p.

³⁶ A perpetuidade garantia o direito de propriedade ainda que este não fosse exercido e a exclusividade seguia a regra de que tal direito era concedido exclusivamente ao seu proprietário, desconsiderando a possibilidade de comunhão de direitos (ALVIM, 2009, p. 220-221 e 226). Mais adiante, neste capítulo, apontarei modificações hermenêuticas que recaem sobre tais regramentos, especialmente a partir da CF/88.

119). É de se notar que a caracterização de terra devoluta permanecia, mesmo com posseiros que mantinham habitação e família na gleba, ainda que sem titulação, já que esta pertencia ao sesmeiro. Havia, sem dúvida, embates de saberes e de poderes acerca da interpretação desta Lei:

Devemos lembrar que nos referimos à posse dos grandes posseiros que tinham recursos suficientes para também apropriar-se do “sentido” da lei, ao ponto de considerar uma “falsa interpretação” aquela que fez acreditar alguns “agregados” que podiam legitimar a posse dos terrenos que cultivavam “de favor” [aspas no original] (SECRETO, 2007, p. 15).

Assim, as terras devolutas acabavam se tornando bem público, passível de apropriação individual. Nota-se uma dualidade de conceitos, que é o de terra a ser ocupada por famílias ou comunidades, não necessariamente propriedade privada. Além disso, muitos daqueles que ocupavam terras aqui localizadas não providenciaram a titulação proprietária, inclusive porque grande parte dos pequenos agricultores nativos considerava a terra não com mercadoria, mas sim por seu valor de uso (CAMPOS, 2002, p. 118 e 124-125). Ainda assim, por vezes o uso comunal, consuetudinário, era reconhecido em regramentos legais:

As próprias comunidades lutavam constantemente para manter práticas que a muito tempo realizavam. Práticas estas que, antes de qualquer definição jurídica formal, possuíam relação direta com o direito consuetudinário, o direito que vem da tradição, do costume, da memória. E neste sentido ao afirmarem que o uso comum ocorria “desde os tempos de nossos avós”, os usuários e ex-usuários iam de [ao] encontro a muitos documentos e determinações jurídicas, os quais reconheciam a ocorrência daquela situação ao afirmarem que o uso público comum ocorria “desde os tempos imemoriais”, não sendo assim possível a apropriação individual de tais áreas. Percebe-se aí a relação entre costume, lei e direito de uso comum [aspas no original] (CAMPOS, 2002, p. 128-129).

Em meio a práticas ilegais e desorganização do sistema fundiário, ocorriam inúmeros casos de concessões de terras feitas a mais de uma

pessoa, aprofundando a luta pela terra no Brasil. Ao fim, o poder público não possuía controle sobre o território, possibilitando o crescimento de latifúndios e deslegitimando a pequena propriedade (VIAL, 2003, p. 185-186). Um dos textos etnográficos que analiso traz a memória de um quilombola, descendente de mulheres negras que, com o esforço de seu trabalho, adquiriam terras no Estado de Pernambuco, no século XIX. Ele narra histórias vividas por seus antepassados:

Pediam [os brancos] terra para botar logradouro e quando saíam já vendiam para segundas pessoas depois deles, e o outro já ficava como dono, e isso aconteceu muito quando o segundo dono tomava conta daquela gleba que tinha comprado. Ele tinha condições porque tinha vaca, quem tinha vaca tinha mais poderes financeiros e já cercava uma área maior, mesmo contra a vontade do próprio negro (SOUZA, 2002, p. 116).

Para este morador, a história da comunidade foi “marcada por interesse daqueles mais espertos que se dizem donos da cultura e do saber” (SOUZA, 2002, p. 116).

Ainda no século XIX, a Constituição de 1891 manteve o direito de propriedade “em toda a plenitude, salvo a desapropriação por necessidade ou utilidade pública, mediante indenização prévia” (BRASIL, 1891). Ela reforçou a privatização dos espaços públicos, onde terras devolutas passaram a ser matéria regulada juridicamente pelos estados da federação (SECRETO, 2007, p. 13). Ao fim, cada governador pactuava com os grandes proprietários de terras o apoio ao seu partido:

As diferentes situações e/ou contextos político-econômicos que se delinearam a partir de então, fizeram com que o “devoluto” se direcionasse progressivamente a formas de propriedade privada. Isto ocorre principalmente após a Constituição de 1891, quando as terras devolutas são transferidas ao domínio dos Estados-membros, os quais passam a geri-las diretamente [aspas no original] (CAMPOS, 2002, p. 119).

A República, proclamada “de cima para baixo” (WOLKMER, 2002, p. 137), aprofunda a prática de “troca de favores”, aí incluídas as transferências ilícitas de terras públicas e de uso comum a particulares, e pressupondo, muitas vezes, a falsificação de documentos (CAMPOS, 2002, p. 125). Firmava-se uma cultura constitucional latino-americana

que correlacionava o direito individual ao direito de propriedade. Abstração, neutralidade e generalidade – características do direito moderno –, tornaram-se universalizadas. Identificou-se a lei estatal ao direito, o que simplificou matematicamente a teia complexa de relações jurídicas existentes. Tudo considerado, as culturas nativas, com múltiplos e dinâmicos direitos, fundamentados em valores comunitários, foram deslegitimadas (ALMEIDA, 2011, p. 42-44).

Dentre o século XIX e o começo do século XX, índios foram perseguidos e desterrados por bugreiros e bandeirantes, os quais atacavam as missões e reduções, capturavam os nativos e os escravizavam (BERNARD, 2004, p. 158). Mesmo antes, entre finais do século XVII e a primeira metade do século XVIII, era comum que bandeiras paulistas invadissem essas localidades, encontrando em seu entorno inúmeras jazidas de ouro. A bandeira de Anhanguera, sob liderança de Bartolomeu Bueno da Silva em 1722, descobriu o minério nas margens do Rio Vermelho, onde hoje é a cidade de Goiás. A extração do ouro necessitava de braços escravos, que se expunham aos perigos do garimpo e ao tratamento violento de seus senhores. As fugas eram constantes, de acordo com antigos documentos oficiais, que dão frequentes notícias de negros aquilomboados naquela região, entre os séculos XVII e XIX (FURTADO, 2013, p. 10-12).

Ressalto, aqui, que o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), criado em 1910, pouco lhes protegia – e, mesmo, realizava castigos, torturas e apossamento de suas terras (ZENALATTO; JUNG; OZÓRIO, 2015, p. 175 e 178). Mais tarde, o SPI realizou diversos documentários etnográficos, a fim de preservar as culturas nativas (COELHO, 2012, p. 761), o que bem demonstra os embates biopolíticos que também ali se travavam.

O Código Civil de 1916, conforme aponte, garantiu a intensa segurança jurídica do proprietário (VIAL, 2003, p. 188). A propriedade teve sua regulação a partir do art. 524, e a posse, do art. 485 em diante (BRASIL, 1916), determinando que a propriedade imóvel poderia ser adquirida em certos casos: “art. 530. Adquire-se a propriedade imóvel: I - Pela transcrição do título de transferência no registro do imóvel; II - Pela acessão; III - Pelo usucapião; IV - Pelo direito hereditário” (BRASIL, 1916).

Nele, igualmente, estava previsto o compáscuo – “comunhão de pastos” -, no art. 646 (BRASIL, 1916). Costume imemorial, em terras portuguesas, gerava a obrigação jurídica do proprietário permitir aos vizinhos, desde que realizada a colheita, que levassem o gado para pastar em sua propriedade – as sesmarias estavam sujeitas à mesma

regra. Após a repartição das propriedades comunais, o compáscuo foi um direito que sobreviveu a tais práticas (CIRNE LIMA, 1988, p. 29). Ele, entretanto, não permaneceu no Código Civil de 2002.

A Constituição de 1934 traz importante inovação, impondo à propriedade atender ao interesse coletivo, enquanto a Constituição de 1937, referindo-se ao instituto, o desconstitucionaliza, deixando a regulamentação definidora de seu conteúdo e limites, para regras infraconstitucionais. Por sua vez, a Carta de 1946 garante a propriedade, ressaltando casos de desapropriação devido à necessidade ou utilidade públicas ou, ainda, interesse social, mediante prévia indenização (art. 141, § 16). No art. 147, condiciona seu uso ao bem estar social (BRASIL, 1946). Enfim, a Constituição de 1967 refere-se, explicitamente, à função social da propriedade, inserindo-a entre os princípios da ordem econômica e social (PILATI, 2013, p. 73; ASSIS, 2008, p. 787-788; MALUF, 2011, p. 95-98).

Sigo, na sequência deste texto, esta discussão, agora no âmbito do estatuto do pertencimento contemporâneo, tanto civilista quanto constitucional, veículo de normalização, como direito normalizado-normalizador que se configura em tramas de saber e de poder também jurídicas.

3.2 ESTATUTO DO PERTENCIMENTO BRASILEIRO CONTEMPORÂNEO: EMBATES DISCURSIVOS NA ARENA DO DIREITO NORMALIZADO-NORMALIZADOR

*Yo pregunto a los presentes
Si no se han puesto a pensar
Que esta tierra es de nosotros
Y no del que tenga mas*

*Yo pregunto si en la tierra
Nunca habrá pensado usted*

*Que si las manos son nuestras
Es nuestro lo que nos den*

*A desalambrar, a desalambrar
Que la tierra es nuestra
Tuya y de aquel
De Pedro y Maria
De Juan y Jose³⁷*

Daniel Alberto Viglietti (1978)

³⁷ Em livre tradução: “Eu pergunto aos presentes/Se nunca pararam para pensar/Que esta terra é nossa/E não de quem tem mais/Eu pergunto se na terra/Nunca você pensou/Que se as mãos são nossas/É nosso o que elas dão/A desamarar, a desamarar/Que a terra é nossa/Tua e dele/De Pedro e Maria/De Juan e Jose”.

O que venho tratando – nesta imbricação entre direito, relações de colonialidade, de poder e de saber – deixa clara a possibilidade de a regra jurídica ser instrumento, “um veículo da normalização” (FONSECA, 2002, p. 29). Esta é uma observação importante, tendo em vista a diferenciação, de que falei no capítulo anterior, entre norma no sentido foucaultiano e norma jurídica, que expressa, na denominação de Foucault (2008, p. 74), “normatividade”. Enquanto esta regulamenta especificamente uma questão de direito, a primeira é muito mais abrangente. Ela é uma medida, um padrão de conduta social que se propaga pela e, ao mesmo tempo, produz a ordem discursiva, construindo verdades. Quanto mais próxima a ação do sujeito estiver da medida, mais normal é seu comportamento, menos desviante, portanto (EWALD, 2000, p. 99).

Ao contrário da regra de direito, a norma não se vincula à repressão nem à imposição de limites, mas a tecnologias positivas de poder, que permitem agenciar e incentivar condutas: gestos, discursos, decisões. Há, portanto, uma oposição conceitual entre ambas, elas constituem relações diferentes. Ora, diferença ou oposição não querem dizer, necessariamente, contradição. Em dimensões práticas, cotidianas, ambas podem estar articuladas (FONSECA, 2002, p. 87-89 e 151).

Foucault afirma que seu interesse no direito é o de estudá-lo “não sob o aspecto de uma legitimidade a ser fixada, mas sob o aspecto dos procedimentos de sujeição que ele põe em prática” (FOUCAULT, 2010, p. 24). O autor pergunta de que maneira os sujeitos são fabricados por legislações, instituições e regras jurídicas. Para ele, tanto a soberania está presente nesses regramentos de direito, quanto relações de assujeitamento dos indivíduos, estabelecidas não somente entre eles e o Estado, mas igualmente em sua recíproca convivência (FOUCAULT, 2014a, p. 281-282).

Assumir que o direito está imbricado com a normalização é pensá-lo como um mecanismo de poder, que também opera como um princípio de inclusão/exclusão de práticas e corpos, podendo diferenciar o “normal” do “anormal”, estabelecendo quem é qualificado para falar em seu nome e trilhar seus caminhos (FONSECA, 2002, p. 49 e 71-74). O sistema jurídico, assim, “se ordena em torno da norma, em termos do que é normal ou não, correto ou não, do que se deve ou não fazer” (FOUCAULT, 2005, p. 88).

Márcio Alves da Fonseca denomina a articulação entre direito e norma (no sentido foucaultiano) de direito normalizado-normalizador: “normalizado, porque investido, penetrado pelas práticas da norma e, ao

mesmo tempo, normalizador, porque agente e vetor de normalização” (FONSECA, 2002, p. 185). Assim:

Numa sociedade de normalização, o discurso jurídico é colonizado pelos procedimentos de normalização, pois a lei passa a funcionar também como norma, ou seja, é uma sociedade em que a aplicação da lei passa a ser inserida dentro de técnicas de poder que aproximam cada vez mais o direito de outras modalidades do saber, que tem o seu modo de funcionamento determinado a partir da “norma” [aspas no original] (GONZALEZ, 2006, p. 6053).

As técnicas disciplinares e reguladoras garantem a coesão social. O poder normativo corrige qualificadamente os indivíduos, que, assim, integram a sociedade atuando de maneiras coletivamente aceitáveis e, ao mesmo tempo, organizando a população, identificando e incentivando padrões de conduta. Nesse contexto, o direito não possui apenas um caráter jurídico, imbuído de pretensas racionalidades e isenções, mas aparece como uma técnica de poder, implementando políticas, fabricando corpos e alcançando ações cotidianas dos sujeitos (LOURENÇO, 2009, p. 22 e 44). Instituições jurídicas, constituições, códigos e legislações atuam, cada vez mais, como norma, tornando o poder normalizador de mais fácil aceitação (FOUCAULT, 2014b, p. 155-156). Eles têm, com isso, a capacidade de direcionar a ação voluntária – tal como é instada pelas palavras de Konrad Hesse:

Embora a Constituição não possa, por si só, realizar nada, ela pode impor tarefas. A Constituição transforma-se em força ativa se essas tarefas forem efetivamente realizadas, **se existir a disposição de orientar a própria conduta segundo a ordem nela estabelecida**, se, a despeito de todos os questionamentos e reservas provenientes dos juízos de conveniência, **se puder identificar a vontade de concretizar essa ordem**. Concluindo, pode-se afirmar que a Constituição converter-se-á em força ativa se fizerem-se presentes, na consciência geral – particularmente, na consciência dos principais responsáveis pela ordem constitucional – não só na vontade de poder (*Wille zur Macht*), mas também **a vontade de Constituição** (*Wille zur*

Verfassung) [itálicos no original] [grifei] (HESSE, 1991, p. 19).

Este chamado à ação dirige-se a todos nós e, especialmente, aos “principais responsáveis pela ordem constitucional”: legisladores, administradores públicos e magistrados. De maneira que as engrenagens legais localizam-se dentro de uma forma geral de poder, alcançando sujeitos, sejam eles pais de família proprietários ou as mais diversas formas de marginalizados, tribunais e punições cotidianas, mesmo o Estado em sua administração. “Em face de um poder, que é lei, o sujeito que é constituído como sujeito – que é ‘sujeitado’ – é aquele que obedece” [grifos no original] (FOUCAULT, 2014b, p. 92-93). Mas obedece por vontade normalizada e dirigida.

Eis a arte de governar. Realizar uma gestão que utilize de diversas táticas para atingir inúmeros objetivos – aqui, me refiro, especialmente, à tática de veicular a normalização por regras de direito. Não somente a soberania (na figura do governante) como princípio da organização política, mas igualmente racionalidades próprias do estado, concretizadas tanto por estratégias disciplinares quanto biopolíticas. A interessante analogia que segue esclarece, didaticamente, o que venho falando:

O que é governar um barco? Com certeza é encarregar-se dos marinheiros, mas é encarregar-se, ao mesmo tempo, do navio, da carga; governar um barco é também levar em conta os ventos, os baixios, as tempestades, as intempéries. E é esse relacionar-se aos marinheiros que é preciso salvar junto com o navio, que é preciso salvar junto com a carga que é preciso levar até o porto, e suas relações com todos esses acontecimentos que são os ventos, os baixios, as tempestades, as intempéries. É este pôr em relação que caracteriza o governo de um barco (FOUCAULT, 2006, p. 284).

Atentar para a população, para a organização de riquezas, território e suas fronteiras. Calcular possibilidades de epidemias, fome e miséria. Mas também de fertilidade e maneiras de pensar e de se exprimir. Assim, governabilidade traduz-se em “táticas de governo que permitem definir a cada instante o que deve ou não competir ao Estado, o que é público ou privado, o que é ou não estatal etc.” (FOUCAULT, 2014a, p. 430).

Exemplo prático é indicado por Santiago Castro-Gómez (2005a, p. 99-100), referindo-se à experiência de colonização em Nova Granada e à aplicação de estratégias de governamentalidade. O autor afirma que as reformas borbônicas pretendiam aproveitar, especialmente, os recursos humanos e naturais a disposição nas colônias, apoiando-se em uma racionalidade técnico-administrativa de bom governo. Para isso, utilizou-se de ferramentas como o censo, a estatística, a cartografia, o direito, a educação e os rituais cívicos. A criminologia e a medicina atuavam lado a lado, em estratégias de limpeza racial. Na tarefa de organizar racionalmente os territórios, o Império Borbon atuou de maneira tríplice, por meio de processos de formalização, instrumentalização e burocratização.

Os processos de formalização aplicavam critérios abstratos para organizar a vida coletiva, desvinculando a administração de valores domésticos, submetendo-a a um ordenamento legalmente estatuído. Em decorrência, os laços comunitários e tradicionais restaram deslegitimados. Quanto à instrumentalização, regras educacionais, jurídicas, políticas e científicas foram produzidas a fim de efetivar alguns objetivos, anteriormente definidos. Tais finalidades não pertenciam a nenhum grupo específico, mas à necessidade técnica estatal. Por fim, o Estado burocrático (e não a Igreja ou a aristocracia) era o encarregado de estabelecer os fins coletivos, elaborando, através de seus técnicos e funcionários, políticas públicas destinadas ao controle populacional. A administração mais eficiente também fomentava a produção industrial e agrícola e a modernização do Fisco, para que a metrópole pudesse concorrer com seus rivais europeus (CASTRO-GÓMEZ, 2005a, p. 100-101).

Tais ações refletiam estratégias e táticas de normalização, concretizadas por meio de mecanismos disciplinares e de segurança em terras colonizadas. Nesse sentido, a corpo-política aponta tecnologias utilizadas para traçar os limites entre europeus (mais humanos) e nativos (menos humanos) (MIGNOLO, 2010, p. 33). Observando a cultura ocidental em fins do século XIX, percebe-se um reservatório de construções sobre os “outros”: raças inferiores, imorais, lerdos, gananciosos, medrosos; detentores de uma essência imutável e necessitados, portanto, do severo jugo europeu. De maneira generalizada, tais visões podem ser encontradas em romances, peças de publicidade, pinturas, cartões postais, em artefatos tão diferentes quanto jogos de tabuleiro e partituras musicais, aceitas sem contestação pelas sociedades oitocentistas (SAID, 2011, p. 244-245).

Sob tal perspectiva, as elites letradas de Nova Granada também contribuíram para o fortalecimento da colonialidade do poder, legitimando uma ordem natural do mundo em que viviam. Seus escritos procuravam estabelecer o espaço do perigoso (palavra falada) e espaços da verdade (a palavra escrita) – isso pode ser observado na legitimidade que tinham para elaborar teorias, narrativas ou mesmo uma escritura, dando fé daquilo que estava descrito. O conhecimento possuía, assim, um status privilegiado (CASTRO-GÓMEZ, 2005a, p. 115).

Aplicando tais entendimentos à temática desta tese, o discurso proprietário, em sua forma jurídica, seja teórica, legal ou jurisprudencial, constituiu espaços bem marcados e dicotômicos de propriedade privada e pública. Também possibilitou reações e formas diferenciadas de uso e de propriedade, reivindicando suas legitimidades, algumas vezes criando teorias locais, outras utilizando categorias que, tradicionalmente, lhes negavam existência. A posse foi, ao mesmo tempo, narrativa colonial, amparando a implantação das sesmarias no Brasil, e práticas de pequenos agricultores ou comunidades, que lhes garantia a sobrevivência, mesmo contra as vicissitudes causadas pelos latifúndios. Tem razão Walter Mignolo quando afirma a existência de “projetos decoloniais que, em última instância, também são constitutivos da modernidade”³⁸ (MIGNOLO, 2007, p. 26).

Percebe-se, assim, que não há um discurso de resistência paralelo ao poder – ambos existem na mesma dimensão, em correlação de forças. Por vezes, a estratégia podendo abranger discursos contraditórios. O que interessa é observar nesses discursos sua produtividade tática e sua integração estratégica. As relações de poder constituem-se em uma rede, atravessando instituições, sociedades, grupos e indivíduos, não se localizando, na verdade, em nenhum deles. Daí a possibilidade de modificações, por meio de estratégias em cada um dos pontos de resistência (FOUCAULT, 2014b, p. 105). Assim compreendida, a propriedade é mais produção do que interdição, por meio de todo um aparato discursivo:

Os discursos, como os silêncios, nem são submetidos de uma vez por todas ao poder, nem opostos a ele. É preciso admitir um jogo complexo e instável em que o discurso pode ser, ao mesmo tempo, instrumento e efeito de poder, e

³⁸ No original: “*proyectos decoloniales que, en última instancia, también son constitutivos de la modernidad*”.

também obstáculo, escora, ponto de resistência e ponto de partida de uma estratégia oposta. O discurso veicula e produz poder; reforça-o mas também o mina, expõe, debilita e permite barra-lo (FOUCAULT, 2014b, p. 110).

Os indivíduos, muitas vezes, resistem ao olhar vigilante do poder. Esse conjunto de resistências deve ser analisado em termos de ofensiva e contraofensiva, demarcando posições, modos de ação, ataque e contra-ataque de cada um. É preciso entendê-las como uma estratégia de guerra. O tema da luta, da batalha somente se torna operatório se estabelecido em cada caso estudado, de forma local e concreta: sobre o que versa a luta, quem são os adversários, onde e como se desenrola, quais instrumentos são utilizados. Nesse espaço, não há síntese dialética possível, a batalha é perpétua (FOUCAULT, 2014a, p. 340-343).

É nesse sentido que Edward Said (2011, p. 10) afirma que “o contato imperial nunca consistiu na relação entre um ativo intruso ocidental contra um nativo não ocidental inerte ou passivo; *sempre* houve algum tipo de resistência ativa” [itálico no original]. Existem, assim, diversos caminhos decoloniais, todos eles questionando o fato de que discursos localizados no ponto zero de conhecimento digam quem somos e o que devemos fazer para ter nossa humanidade reconhecida (MIGNOLO, 2010, p. 12). A verdade não está desde sempre aí, ela é construção humana. Dessa forma, há ditos e práticas que, apesar de não entrarem na ordem discursiva, existem e fundam outras maneiras de convivência social. Eles podem causar pequenas (ou grandes) reviravoltas nas relações de poder e de saber.

Sob essa perspectiva, Michel Foucault entende saberes sujeitados sob dois aspectos: o primeiro diz respeito a conteúdos históricos que foram silenciados, obscurecendo as constantes lutas que lhes atravessaram para que aparecessem enquanto tal. O segundo aspecto indica saberes que são considerados “desqualificados”, saberes menores, mas que, nem por isso, deixam de produzir resistência (FOUCAULT, 2014, p. 266). Nas palavras do autor:

Por “saberes sujeitados”, eu entendo igualmente toda uma série de saberes que estavam desqualificados como saberes não conceituais, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingênuos, saberes hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível do conhecimento ou da cientificidade requeridos. E foi pelo reaparecimento desses saberes de baixo,

desses saberes não qualificados, desses saberes desqualificados mesmo [...] – esse saber que denominarei, se quiserem, o “saber das pessoas” (e que não é de modo algum um saber comum, um bom senso, mas, ao contrário, um saber particular, um saber local, regional, um saber diferencial, incapaz da unanimidade e que deve sua força apenas à contundência que opõe a todos aqueles que o rodeiam) –, foi pelo reaparecimento desses saberes locais das pessoas, desses saberes desqualificados, que foi feita a crítica [aspas no original] (FOUCAULT, 2005, p. 12).

Os saberes locais travam um luta perpétua com aqueles conhecimentos universais construídos pela modernidade. Lutas que possuem fortes dimensões materiais, conforme pudemos ver nessa breve descrição histórica do uso e apropriação fundiária no Brasil. O conteúdo do direito, por sua vez, vai muito além do que a lei diz, abrangendo suas formas de aplicação e caminhos hermenêuticos que levaram até elas. Duplo momento discursivo: seu texto e as interpretações que dele decorrem. A batalha de sentidos travada acerca de um dispositivo legal inclui ataques e contra-ataques, apoderamentos, mudanças nas regras do jogo, em um campo que não possui significação essencial ou prévia (FOUCAULT, 2014a, p. 70). Desta forma, cabe nomear e argumentar “as dificuldades de fazer coincidir os distintos significados da relação com a terra” (CANCLINI, 2009, p. 59).

Enfrento esta questão a partir da caracterização do estatuto do pertencimento brasileiro contemporâneo. Ele abrange inúmeros regramentos jurídicos: Constituição Federal de 1988 (CF/88) (BRASIL, 1988); diversas legislações infraconstitucionais como o Código Civil de 2002 (CC/2002) (BRASIL, 2002); e, no que diz com o objeto da pesquisa, as normatizações jurídicas que regulamentam as propriedades constitucionais especiais, incluindo o domínio de territórios habitados por comunidades quilombolas (CF/88, constituições estaduais, leis, decretos e portarias) e as interpretações pelas quais tanto a literatura especializada quanto os tribunais vêm discutindo sobre essa temática. Esse conjunto de normas de direito não está isento de discontinuidades e contradições, tanto em sua redação legal, sua hermenêutica teórica e jurisprudencial e sua efetiva aplicação.

Mantendo em mente a construção do direito normalizado-normalizador, passo a discorrer sobre seis questões inter-relacionadas que considero de importância crucial para o tema desta pesquisa: a) a

função social da propriedade e da posse; b) seu conteúdo; c) as modificações qualitativas nas faculdades do proprietário; d) o conceito unitário ou pluralista da propriedade; e) suas contemporâneas características e, por fim, f) os princípios de direitos reais que recaem sobre tal direito.

Início com a função social da propriedade, cuja referência pioneira vem de León Duguit. O autor defendia que a existência da instituição jurídica da propriedade destinava-se a superar necessidades econômicas – a medida que estas modificavam-se, também a propriedade sofria transformações. Daí que esta não mais se constitui em um mero direito individual, mas funcionaliza-se em respeito à sociedade (LIMA, 2009, p 87; ALVIM, 2009, p. 198).

Inicialmente prevista na Constituição do México (MÉXICO, 1917)³⁹ e da Alemanha (1919)⁴⁰ (PAULSEN, 2006, p. 68), a função social, no Brasil, tornou-se regra constitucional em 1934, seguindo-se as constituições de 1937, 1946, 1967, Emenda Constitucional n. 01 de 1969 e a contemporânea Constituição de 1988. Legislações infraconstitucionais também a exigem, dentre elas, o Estatuto da Terra (Lei n. 4.504/1964), demandando a produtividade rural, e o Código

³⁹ Art. 27: “A propriedade das terras e águas compreendidas dentro dos limites do território nacional, corresponde originariamente a Nação, a qual teve e tem o direito de transmitir o domínio delas aos particulares, constituindo a propriedade privada. As expropriações só poderão ocorrer devido a utilidade pública e mediante indenização. A Nação terá em todo tempo o direito de impor a propriedade privada as modalidades que dite o interesse público, assim como de regular, em benefício social, o aproveitamento dos elementos naturais suscetíveis de apropriação, com objetivo de fazer um distribuição equitativa da riqueza pública, cuidar de sua conservação, alcançar o desenvolvimento equilibrado do país e o melhoramento das condições de vida da população rural e urbana”. No original: “*La propiedad de las tierras y aguas comprendidas dentro de los límites del territorio nacional, corresponde originariamente a la Nación, la cual ha tenido y tiene el derecho de transmitir el dominio de ellas a los particulares, constituyendo la propiedad privada. Las expropiaciones sólo podrán hacerse por causa de utilidad pública y mediante indemnización. La nación tendrá en todo tiempo el derecho de imponer a la propiedad privada las modalidades que dicte el interés público, así como el de regular, en beneficio social, el aprovechamiento de los elementos naturales susceptibles de apropiación, con objeto de hacer una distribución equitativa de la riqueza pública, cuidar de su conservación, lograr el desarrollo equilibrado del país y el mejoramiento de las condiciones de vida de la población rural y urbana.*”

⁴⁰ Art. 153: “A Constituição garante a propriedade. O seu conteúdo e os seus limites resultam de lei. [...] A propriedade obriga e seu uso e exercício devem, ao mesmo tempo, representar uma função no interesse social”.

Civil de 2002, em seus art. 1.228 e 2.035, § único (BRASIL, 2002). As diversas normas jurídicas que regulam a matéria, sob um olhar hermenêutico-sistemático, permitem a contextualização social do instituto:

[...] Todos estes valores que atingem as gerações atuais e futuras devem, necessariamente, compor o exercício do direito de propriedade, inclusive valores históricos e artísticos. A função social da propriedade se preenche de ações desenvolvidas com base nestes valores sociais (ALVIM, 2009, p. 116-117).

O regramento a respeito da funcionalização proprietária entrou na ordem discursiva, portanto. Atualmente, sua sede constitucional alberga, além do art. 5º, XXII (garantia da propriedade privada), o inciso XXIII do mesmo dispositivo legal, referindo-se, nominalmente, à função social da propriedade, e alocando-a em meio aos direitos fundamentais. Da mesma forma, o art. 170, II e III, reconhecendo-a como princípio da ordem econômica (BRASIL, 1988). Em meio a embates sociais pela utilização e/ou apropriação da terra, o direito procura normalizar ações que primem pela eficiência na produção de riquezas e bens correlatos.

Evidenciando as contradições existentes no discurso proprietário (como em qualquer discurso, aliás), ainda que tenha sido publicado após a CF/88, de maneira surpreendente ou não, o Código Civil de 2002 não prima por inovações nesta seara. Inúmeros autores entendem, inclusive, que o Direito das Coisas (Parte Especial do Livro III) é o espaço mais conservador da codificação, especialmente em comparação com suas demais partes e com sistemas jurídicos de outros países (ALVIM, 2009, p. 03; ARONNE, 2005, p. 17).

A codificação civilista dispõe no art. 1.228 (BRASIL, 2002) a respeito do núcleo positivo da propriedade, com uma correspondência impressionante ao antigo art. 524 do Código Civil de 1916. Prevê suas limitações: funcionalização proprietária e preservação do patrimônio histórico e artístico dentre outros em seu parágrafo primeiro. Proibição de utilização da coisa de forma a lesar direito de outras pessoas ou de maneira que não traga comodidade ou utilidade ao proprietário, inserida no parágrafo segundo. Os parágrafos terceiro, quarto e quinto estabelecem a possibilidade de desapropriação e a usucapião pró-labore, mediante indenização justa.

José Isaac Pilati a denomina de propriedade comum (em oposição às propriedades especiais constitucionais) e a caracteriza da seguinte forma:

A propriedade comum é de caráter dominial, regida pelo Código Civil (art. 1.228), que se contrapõe como sistema, tradicionalmente, à propriedade pública, regida pelo direito administrativo. Estrutura-se e classifica-se pelas categorias tradicionais: móvel e imóvel; plena e restrita, perpétua e resolúvel. É avessa ao condomínio, que tolera como uma situação transitória [...] (PLIATI, 2013, p. 44).

Ainda que a legislação civilista não tenha trazido grandes modificações, e permaneça marcadamente influenciada por pressupostos iluministas, a denominada repersonalização do direito civil alcança também a Parte III do Código – uma estratégia hermenêutica que dá grande relevância a princípios constitucionais como o da dignidade da pessoa humana (art. 1, III) (BRASIL, 1988). Dessa forma, os regramentos civilistas devem ser interpretados por meio de uma perspectiva constitucional,

[...] reconhecendo, ou pressupondo, que são os valores expressos pelo legislador constituinte que devem *informar* o sistema como um todo. Tais valores, extraídos da cultura, isto é, da consciência social, do ideal ético, da noção de justiça presentes na sociedade, são, portanto, os valores através dos quais aquela comunidade se organizou e se organiza. **É neste sentido que se deve entender o real e mais profundo significado, marcadamente axiológico, da chamada constitucionalização do direito civil** [itálico no original] [grifei] (MORAES, 2006, p. 03).

Os embates discursivos não demoraram a se produzir. Parte da doutrina compreende que os valores constitucionais impõem diversas limitações aos poderes – agora, faculdades (conforme mencionarei adiante) – do proprietário, dando especial ênfase à função social da propriedade (art. 5, XXIII e 170, III) (KICH, 2004, p. 63; REBOUÇAS, 2011, p. 313), seguidamente mencionando exemplos como a preservação do patrimônio histórico e o direito de vizinhança. Outros autores possuem percepção diferente. Para eles, os valores constitucionais perpassam o próprio conceito de direito de propriedade,

agora qualitativamente modificado (PILATI, 2013, p. 85; TEPEDINO; SCHREIBER, 2005, p. 106; PERLINGIERI, 2008, p. 953; ALVIM, 2009, p. 284; ARONNE, 2005, p. 51). Entendem que:

Fica evidenciado que a função social não se resume à regra programática, como se possa pensar, **mas integra a essência do instituto, assentada na concretude da situação proprietária**, levadas em conta no papel desempenhado pelo sujeito proprietário, seja nas suas relações com os demais sujeitos sociais, seja em relação ao bem apropriado, observadas neste as características particulares que norteiam o exercício dos poderes proprietários sobre ele incidentes [grifei] (LIMA, 2009, p. 71-72).

Pietro Perlingieri (2008, p. 940-941) defende que a funcionalização não é uma intervenção contrária à propriedade – é a razão de sua própria existência. Nesse mesmo sentido, Gilmar Ferreira Mendes (2010, p. 517) afirma que a propriedade não é parte da essência humana, mas concedida constitucionalmente pelo Estado para benefício individual e de toda a sociedade. Nessa passada, a sua utilização se impõe, a partir de valores constitucionais, que imprimem dinamicidade a essa função social, daí decorrendo inúmeras obrigações proprietárias.

Sob este viés, a funcionalização faz parte do próprio conceito de propriedade, o que impõe sua análise conjunta com a função social da posse. O art. 1.196 do CC/2002 identifica possuidor como “todo aquele que tem de fato o exercício, pleno ou não, de algum dos poderes inerentes à propriedade” (BRASIL, 2002). Assim, devem ser observadas de que maneira são exercidas as faculdades do proprietário (FACHIN, 1988, p. 17). Diferentemente da função social da propriedade, a que se refere à posse não está explicitamente regulada pela CF/88, estando fundamentada “através da interpretação do direito e do poder criador que deve ser reconhecido a toda a interpretação judicial, que pautará sua conclusão fora dos métodos tradicionais da hermenêutica” (TORRES, 2010, p. 387).

Em casos como este, Ingo Wolfgang Sarlet (2010, p. 89) utiliza a denominação “direitos decorrentes do regime e dos princípios” constitucionais (nos termos do §2º, art. 5º, CF/88). De maneira que a proteção da função social da posse decorre de uma compreensão sistemática dos art. 1º, III; 5º, XXIII e 170 da CF/88, de acordo com o objetivo de promoção de cidadania e dignidade. Nesse sentido, Luiz Edson Fachin (1988, p. 20) afirma que “o fundamento da função social

da posse revela o imprescindível, uma expressão natural da necessidade”.

Sob esta perspectiva, as teorias objetiva e subjetiva da posse estão sob escrutínio devido a sua excessiva atenção ao domínio, concebendo a posse como mero apêndice da propriedade (LIMA, 2009, p. 148). Marcos Alcino de Azevedo Torres conclui:

Tal qual a propriedade, a posse com função social existiu no nascimento da apropriação das terras no Brasil colonial, através do instituto das sesmarias, que exigiam moradia e utilização do bem [...]. Desse modo, a posse qualificada pela função social deverá prevalecer sobre a propriedade sem função social: primeiro porque a ausência de função social na propriedade configura desrespeito a um dever constitucionalmente estabelecido; segundo porque a posse funcionalizada atende ao direito fundamental de moradia e de trabalho, circunstância que deverá ser aferida pelo operador no caso concreto, mediante um processo dialético-argumentativo (TORRES, 2010, p. 309 e 408).

Segunda questão a ser debatida: o conteúdo da função social proprietária terá um sentido puramente econômico? Aponte que a funcionalização é prevista na CF/88 tanto como direito fundamental (art. 5, XXIII) quanto como princípio da ordem econômica (art. 170, III), e nos art. 182 (Política Urbana), 184 e 186 (Política Agrícola e Fundiária) (BRASIL, 1988). Ela vem sendo interpretada por seu viés econômico, devendo proporcionar benefícios que possam ser auferidos de forma concreta, tal como o exemplo da destinação econômica da terra, percebida por fatores de produtividade. Assim é interpretada em decisão do Superior Tribunal de Justiça (STJ), entendendo que o direito deve garantir “a proteção daqueles que, pelo seu trabalho, tornam a terra produtiva e dela extraem riquezas, conferindo efetividade à função social da propriedade” (BRASIL, 2015).

Mas, de acordo Stefano Rodotá (2003, p. 07) há necessidade de “estabelecer os critérios para identificar o que pode obedecer à lógica do mercado e o que, ao contrário, não pode ser reduzido a uma mercadoria”. Para o autor, tal afirmação alcança as articulações entre direitos proprietários e não-proprietários, influenciando, inclusive gerações futuras. Ou seja, falar em funcionalização da propriedade “implica admitir que a racionalidade econômica não seja absoluta, nem

a produtividade por si só basta para satisfazer os desígnios do Direito” (PILATI, 2013, p. 79). É possível encontrar, ainda que de maneira esporádica, decisões que vão ao encontro dessa perspectiva:

Em primeiro plano, seguindo-se a dogmática tradicional a partir do vetusto Código Civil (arts. 324 e 327), passando-se à Constituição Federal (art. 5º, XXII), dentro das modernas relações jurídicas, políticas, sociais e econômicas, sob nova visão, deve ser reconhecido que o exercício do direito privado da propriedade, ora por disputa ideológica, seja pela disciplina e exigência da sua função social, sofreu modificações redutivas (art. 170, II e III, 182, 183, 185, 186 e 231 C.F.). **É a passagem do Estado-proprietário para o Estado-solidário [...]. Notada, pois a intervenção do Estado, transportando-se do “monossistema” para o “polissistema” do uso do solo** [aspas no original] [grifei] (BRASIL, 1993).

Compreendo, juntamente com diversos autores, que a função social ultrapassa a dimensão meramente econômica, abrangendo espaços que não se pautam exclusivamente pela exploração econômica da terra e levando em consideração questões existenciais (LIMA, 2009, p. 103; LOUREIRO, 2003, p. 122-123; CORTIANO JR., 2002, p. 191). A propriedade, inúmeras vezes, detém representação histórica, produz subjetividades de memória e ancestralidade, como o que ocorre com as comunidades tradicionais aqui estudadas. Em seus territórios convivem valores constitucionais e comunitários, vivências e lutas comuns (PILATI, 2013, p. 47). Nas palavras de Daniel Sarmento:

Neste quadro, pode-se avaliar o peso do direito à propriedade privada na nossa ponderação. Trata-se, no caso, não de uma propriedade qualquer, mas de uma propriedade cuja função social já foi pré-definida pela Constituição no art. 68 ADCT: a de servir para ocupação das comunidades de remanescentes de quilombos, possibilitando a existência de um grupo étnico e a reprodução da sua cultura. Portanto, qualquer outra finalidade que o proprietário privado queira dar à terra - ainda que relacionada a atividades economicamente produtivas - não significa atendimento à função social da propriedade, mas

sim numa necessária violação a ela (SARMENTO, 2006, p. 13).

Reconhecendo que “o poder de usar um bem não é unívoco, já que o uso e o gozo dependerão do papel desempenhado pelo proprietário e da espécie de bem apropriada” (CORTIANO JÚNIOR, 2001, p. 123), se flexibiliza as inúmeras maneiras de uso, sob a sistemática constitucional, incluindo-se os valores decorrentes da função social de que faço referência (TEPEDINO, 2004, p. 318). Perlingieri bem entende essa outra face da funcionalização:

A tentativa de reduzir o significado da função social da propriedade a um critério de sadia gestão econômica é prejudicada também pela lógica utilitarista e produtivista [...]. Considerada a centralidade, no sistema constitucional, do valor da pessoa e a consequente funcionalização das situações patrimoniais – propriedade e empresa – às situações existenciais, **também a disciplina da pertinência (*appartenenza*) e da utilização dos “bens econômicos” dos particulares deve ser funcional ao escopo**, sem se limitar a realizar maior produtividade e/ou relações sociais mais justas [itálicos e aspas no original] [grifei] (PERLINGIERI, 2008, p. 938-939).

Nesse sentido, seria interessante observar qual a adequação a ser elaborada pela teoria jurídica moderna para explicar as vozes escutadas nos etnodocumentários e textos etnográficos aqui estudados, especialmente quando se referem ao sentido de pertencimento e coesão advindo da terra, onde a dimensão econômica não é a única, nem, muitas vezes, a principal: “o que a gente fala não é a terra do Eduíno, do Valmir, do Daltro, do Seu Lair, mas sim um território e um povo” (ARAÚJO, 2012, 13’:33’’).

Terceira questão. Contemporaneamente, há o reconhecimento de que o proprietário possui faculdades e não, estritamente, poderes (*ius utendi, fruendi et abutendi*). Este último vem sendo denominado *ius disponendi*, ressaltando-se a característica de disposição, a fim de afastá-lo do significado de sua tradução para o português, a partir da palavra latina *abusus* - dessa forma, supera-se a noção de abuso (uso excessivo e exorbitante) (NASCIMENTO, 2003, p. 26). Nessa passada, dispor, utilizar e fruir o bem com desvio da finalidade afronta a função social, tanto da posse quanto da propriedade. As dimensões dessa

funcionalização induzem à modificação nos antigos poderes proprietário, que se tornam prerrogativas. Flexibiliza-se o caráter absoluto da propriedade, demandando obrigações proprietárias e condicionando “a fruição individual pelo proprietário ao atendimento dos múltiplos interesses dos não-proprietários” (TEPEDINO; BARBOZA; MORAES, 2011, p. 500).

A quarta questão que desejo aqui trazer é a que indaga sobre um conceito unitário de propriedade. Fala-se em propriedade ou propriedades? Por um lado, tem-se a propriedade moderna sob a percepção europeia do século XIX como poder unitário e individual, ainda que não absoluto, sendo limitado pela sua funcionalização (NASCIMENTO, 2003, p. 112). Raquel Yrigoyen Fajardo afirma:

O estado-nação monocultural, o monismo jurídico e um modelo de cidadania censitária (para homens brancos, proprietários e ilustrados) foram a coluna vertebral do horizonte do constitucionalismo liberal do século XIX na Latinoamérica. Um constitucionalismo importado pelas elites criollas para configurar estados a sua imagem e semelhança com exclusão dos povos originários, dos afrodescendentes, das mulheres e das maiorias subordinadas, e com o objetivo de manter a sujeição indígena⁴¹ (FAJARDO, 2011, p. 140).

O conceito unitário de propriedade possui defensores como Marcos Alcino de Azevedo Torres (2010, p. 197), entendendo que o núcleo desse direito é amplo o suficiente para que encaixe nas previsões legais. Optando, igualmente, pela identificação de apenas um núcleo de conceituação proprietária, Arruda Alvim entende que, por meio dele, cada caso pode ser juridicamente enquadrado. Ele aponta:

Esta noção não colide com uma outra, que é aquela em que se afirma que não há um direito de propriedade, senão que há diversos direitos de propriedade. O que se quer dizer é que a noção

⁴¹ No original: “*El Estado-nación monocultural, el monismo jurídico y un modelo de ciudadanía censitaria (para hombres blancos, propietarios e ilustrados) fueron la columna vertebral del horizonte del constitucionalismo liberal del siglo XIX en Latinoamérica. Un constitucionalismo importado por las elites criollas para configurar estados a su imagen y semejanza, con exclusión de los pueblos originarios, los afrodescendientes, las mujeres y las mayorías subordinadas, y con el objetivo de mantener la sujeción indígena*”.

unitária diz com a essência e com elementos definitórios nucleares, ao passo que, a segunda, diz com o perfil concreto e diferenciado que diversas situações de direito de propriedade assumem (ALVIM, 2009, p. 43).

Outro autor que conceitua de forma unitária a propriedade é Tupinambá Nascimento o qual, tanto quanto Orlando Gomes (GOMES, 2012, p. 104-105) observa que o atual Código Civil ao descrever as faculdades do proprietário, não traz seu conceito. Nascimento afirma que tais faculdades (uso, fruição, disposição) podem não ser exercidas e, mesmo aí, persistirá o direito. Sua caracterização proprietária, assim, é a seguinte: “consiste na titularidade, ou senhorio jurídico, da substância da coisa”. A substância corresponde à “identidade física do bem, sua configuração físico-estética” (NASCIMENTO, 2003, p. 112).

Por outro lado, em uma dimensão local e decolonial, é reconhecida a pluralidade de pertencimentos, abrangendo nuances diferenciadas de acordo com seu objeto, podendo abarcar inclusive a propriedade coletiva conectada com modos tradicionais de vida (PILATI, 2013, p. 57-58). Nesta direção, caminha Paolo Grossi (2006, p. 11), que defende a pluralidade de propriedades, onde a versão individual é apenas uma das inúmeras formas existentes em diversos sistemas jurídicos. Apenas consideramos esta versão a única – ou a mais perto do padrão de normalidade – porque é a que está situada em nosso horizonte etnocêntrico, especialmente via *Code* de 1804. Partindo de sua leitura de Salvatore Pugliatti – cuja obra possui um subtítulo denominado “A propriedade e as propriedades” –, Grossi afirma:

Olhemos por um momento em contra-luz nosso título. “A” propriedade e “as” propriedades: um singular e um plural, estranhamente associados, pelo menos na linguagem habitual da ciência jurídica italiana; se não em oposição, ao menos em função abertamente dialética. Um singular humilhado e depauperado por aquele plural, mas que não desaparece nele; um plural que adquire seu significado mais pleno somente se confrontado com e referindo-se àquele singular. Um instituto, em suma, do qual se deve sublinhar a relatividade, mas que é sempre uma relatividade incompleta, porque aquele plural é sempre obrigado a ajustar as contas com aquele singular, sempre sobre aquelas propriedades grava a

sombra ameaçadora da propriedade [aspas no original] (GROSSI, 2006, p. 11).

A compreensão pluralista visualiza a complexidade de inúmeros estatutos proprietários, variando de acordo com seus sujeitos e objetos, podendo versar sobre bens materiais e imateriais – imóveis, propriedade intelectual e títulos de crédito, por exemplo. Além disso, deles fazem uso entidades públicas e privadas, comunidades, sociedades empresariais e pessoas físicas, dentre tantas outras (LOUREIRO, 2003, p. 59-61).

Em uma enfática defesa da pluralidade proprietária, Stefano Rodotà alerta: “Não é possível limitar-se a ‘rasgar o véu’ da propriedade única: subsiste sempre a necessidade de explicar como pode-se acreditar durante decênios na tese da unidade de conceito de propriedade não obstante a existência de disciplinas setoriais diferenciadas”⁴² (RODOTÁ, 1986, p. 51).

A visão pluralista é compartilhada por diversos autores (PERLINGIERI, 2008, p. 926-927; LOUREIRO, 2003, p. 61; CORTIANO JR., 2002, p. 160), dentre eles José Isaac Pilati. Tendo por pressuposto a dicotomia do direito de propriedade brasileiro, fracionado em categorias de bens públicos e privados no art. 92 do CC/2002 (BRASIL, 2002), o autor aponta o surgimento de uma outra forma – a das propriedades especiais constitucionais. Estas abrangem bens com estatuto híbrido, possuindo fundamento na CF/88, sem, necessariamente, ser conectadas aos preceitos civilistas ou administrativistas. Sua gestão é coletiva e sua maneira de apropriação conduz à modificação da percepção preponderantemente econômica da função social da propriedade, especialmente, no caso aqui estudado, levando em consideração a propriedade quilombola (PILATI, 2013, p. 58).

Percebe-se a importância da compreensão da territorialidade e sua imbricação com a função social da posse e da propriedade, agora no interior da conceitualização jurídica proprietária, não mais seu simples instrumento limitativo (PERLINGIERI, 2008, p. 953). Nessa percepção, tornam-se vitais os conhecimentos históricos e antropológicos,

⁴² No original: “No es posible limitarse a ‘rasgar el velo’ de la propiedad única: subsiste siempre la necesidad de explicar cómo ha podido acreditarse durante decenios la tesis de la unidad de concepto de propiedad no obstante la existencia de disciplinas sectoriales diferenciadas”.

reconhecidos no bojo da CF/88, afetando a homogeneização e submissão plena ao regramento estatal. A interculturalidade (WALSH, 2002, p. 02) põe à mostra a impossibilidade de um direito neutro e distanciado, e a viabilidade de outro, axiologicamente assumido.

Daí a ressignificação das características do direito de propriedade, elencado pela doutrina como absoluto, exclusivo, perpétuo e elástico. O primeiro aponta a capacidade ampla que o proprietário possuía em efetivar os poderes (agora faculdades) - *ius utendi, fruendi et abutendi*. A exclusividade permitiria ao seu titular excluir terceiros do uso e fruição da coisa; perpétuo, porque não possuía limitações temporais nem se extinguiu pela prescrição e elástico devido à qualidade de reestabelecimento de sua integridade uma vez cessados os limites ou direitos que o limitavam (LOUREIRO, 2003, p. 75).

Tendo em vista a sua funcionalização, constitucionalmente prevista, o direito de propriedade encontra-se qualitativamente transformado, conforme já mencionei. Sob pena de agressão à norma constitucional, a propriedade contemporânea torna-se dinâmica e relativa, atentando para outros interesses que não apenas o de seu proprietário, sendo vedado seu uso abusivo (ARONNE, 2005, p. 111 e 124). Os poderes passam a ser faculdades; a exclusividade, estipulada pelo art. 1.231 (BRASIL, 2002), deve, agora, considerar outras relações com não-proprietários. Da mesma forma, não há mais a garantia de perpetuidade dominial, pois o titular sempre deverá cumprir com a efetiva utilização da coisa. Por fim, as limitações à propriedade são tantas na atual configuração constitucional, que a elasticidade deverá ser a elas condicionada.

Cabe, ainda, referir à sexta questão que propus anteriormente. O direito de propriedade submete-se a alguns princípios, oriundos da estruturação dos direitos reais, da qual faz parte - art. 1.225, I (BRASIL, 2002). Ressalto, aqui, a diferenciação traçada pela doutrina tradicional entre o direito das coisas e o direito das obrigações, fundamentada em, basicamente, dois motivos: os direitos reais possuem a garantia de oponibilidade a todas as demais pessoas, devido a sua publicização, por sua vez, os direitos pessoais somente são oponíveis em face dos que participaram do negócio jurídico; ainda, nos primeiros, o credor exerce seu poder diretamente sobre a coisa, nestes, o bem, objeto da avença, será intermediado pelo devedor, uma vez que sua atuação é necessária para o cumprimento da finalidade negocial (TEPEDINO; BARBOZA; MORAES, 2011, p. 521).

Por outro lado, há quem afirme que direitos reais e obrigacionais estão mais próximos do que se habituou a pensar. A complexidade das

relações pessoais também reside no direito real: como exemplo, as obrigações do proprietário no que diz com o usufrutuário (TEPEDINO; BARBOZA; MORAES, 2011, p. 523). Da mesma forma, na contemporânea perspectiva do direito de propriedade, seu detentor possui inúmeros deveres com os não-proprietários e com o estado, conforme assinalai anteriormente.

Enfim, são quatro os princípios que regem os direitos reais: a) tipicidade; b) publicidade; c) continuidade e d) especialização. Início com a discussão a respeito do princípio da tipicidade. Os direitos reais são aqueles tipificados em lei, com a segurança do *numerus clausus* do art. 1.225 (BRASIL, 2002) – seu rol é taxativo, não sendo permitindo a particulares criarem novos direitos. Tal decisão jurídica e legislativa contraria aquela pluralidade de tipos proprietários medieval, organizada em torno de *numerus apertus*, com seu sistema aberto e fragmentário (GROSSI, 2006, p. 11), sendo compatível com as decisões tomadas a partir da Revolução Francesa, onde o *Code* não permitia a livre criação de direitos reais (ADROGUÉ, 1991, p. 50).

André Pinto Gondinho, entretanto, defende que, a tipicidade prescreve molduras à atuação particular, sendo seu conteúdo passível de adaptação pelas atividades sociais. Ou seja, para o autor o elenco dos direitos reais:

[...] satisfaz-se com a descrição fundamental das situações jurídicas com essa natureza, mas não exclui que nelas se encontre ainda um conteúdo acessório, que pode ser obra das partes. A admissão, portanto, em nosso Direito, do princípio do *numerus clausus* não impede que se acatem modificações dos direitos reais por obra da autonomia da vontade (GONDINHO, 2001, p. 90).

Gondinho (2001, p. 92) cita o exemplo da multipropriedade imobiliária, que se enquadra na moldura do direito de propriedade, no que é coadunado por Gustavo Tepedino (1993, p. 68). Este último autor entende que no conteúdo de cada tipo de direito real há “um vasto território por onde atua a autonomia privada” (TEPEDINO, 1993, p. 83). Nessa mesma passada, Francisco Eduardo Loureiro (2003, p. 78) se refere ao “estilhaçamento dos modelos proprietários”, impondo ao sistema jurídico reconhecer e dar publicidade a todos esses novos tipos proprietários.

O princípio da publicidade, por sua vez, exige que seja concedida ampla divulgação ao direito de que aqui se fala, permitindo ao proprietário ostentar publicamente seu direito sobre sua propriedade imóvel, identificando, com isso, a coisa e seu titular, sendo o título prova do pertencimento (KICH, 2004, p. 54). Salvo as exceções legais, seu registro é obrigatório (art. 1.227) (BRASIL, 2002), especialmente, nos casos de aquisições a título derivado, pois o direito de propriedade ali não existirá sem o registro. Sua realização é especificada por lei, tanto no art. 1.245, *caput* e § 1º (BRASIL, 2002) quanto no art. 172 da Lei de Registros Públicos (BRASIL, 1973). A crítica feita à maneira como opera este princípio decorre dos apontamentos que fiz nos parágrafos anteriores. Daí a influência e a necessidade de modificação nos procedimentos de publicização do direito real, a partir da nova condição de relatividade e da releitura do princípio da tipicidade como moldura às atividades sociais (ARONNE, 2005, p. 169).

Do princípio da publicidade, decorre o da continuidade, que valoriza a cadeia de relações entre o pertencimento anterior e o atual, que se quer registrar. Quando se fala em titulação originária, com seus requisitos de aquisição constituídos pela passagem do tempo (por exemplo, no usucapião), não haverá direitos que subsistam da situação jurídica prévia. Ainda que não seja, neste caso, requisito para a transferência do domínio, o registro cumpre com o princípio da continuidade, formalizando o direito. Enfim, o princípio da especialização vai proceder à aderência da coisa certa e determinada ao sujeito proprietário, por meio de seu vínculo jurídico. Para isto, é necessário que o bem esteja corretamente identificado, descrito, delimitado e localizado (ALVIM, 2009, p. 443-444 e 430-432).

Todas estas modificações de que venho falando estão profundamente imbricadas com os direitos de uso e pertencimento da terra das comunidades tradicionais eleitas nesta pesquisa, conforme discorrerei no próximo capítulo. A partir daqui, toço considerações em que pretendo ressaltar interconexões entre aspectos históricos do direito de propriedade, o estatuto do pertencimento brasileiro contemporâneo e as dimensões de saber e de poder do direito normalizado-normalizador.

A compreensão de que o direito é veículo de normalização permite observar que ele põe em prática procedimentos de sujeição, fabricando sujeitos por meio de legislações, decisões judiciais e teorizações. Foi assim com a simplificação dos direitos territoriais existentes no medievo, onde aos diversos prismas de pertencimento a terra, sucederam proprietários privados e espaços públicos, sob domínio estatal. Com a construção do direito moderno, o pluralismo jurídico

cede espaço ao monismo, e os direitos consuetudinários, à lei abstrata e geral.

Mas o direito é apenas um dos diversos elementos que compõem a ordem discursiva. Também a cientificização contribuiu para a construção da modernidade: mapas, astrolábios, bússolas. A carta do Tratado de Tordesilhas é um exemplo das relações de saber e de poder coloniais, uma vez que assegurava, juridicamente, uma incrível extensão de terras conhecidas e ainda por desbravar as duas das maiores potências do século XV, que eram Espanha e Portugal. A luta pela terra, entretanto, foi travada não só geopoliticamente, na arena internacional, mas em meio às capilaridades do poder, cotidianamente, onde corpos e rituais exóticos aos europeus destinavam uso comunal aos seus territórios. Tais práticas, mais distantes do padrão normativo ocidental, foram deslegitimadas, juntamente com conhecimentos tradicionais e toda uma organização jurídica e política de cada comunidade nativa.

Essa desqualificação teve importantes momentos, indicados pelos estudos decoloniais como teopolítica e egopolítica do conhecimento. De início, teólogos e autoridades da Igreja, habilitados a falar em seu nome, debateram sobre a necessidade de evangelização forçada de índios em terras conquistadas. O resultado: a urgência em cristianizar os nativos para que eles pudessem integrar a sociedade civilizada e, como qualquer humano, adquirir direitos. Não houve discussões sobre como se chegou ao conceito de humanidade – ela alocava-se em um ponto zero do conhecimento, onde fora colocada pelos estudiosos ocidentais, sem participação nativa nesses debates. Justificaram-se, dessa forma, conquistas e desapropriação forçada de terras.

Por sua vez, a egopolítica, secularizada, impôs-se as mais diversas civilizações, por meio de seu conhecimento pretensamente universal, descartando conhecimentos locais como mitos e folclores. O Iluminismo – em oposição às trevas medievais – reservava o esclarecimento e a maioria humana ao Ocidente. A Enciclopédia de Diderot e D’Alembert, perpassada por ideais modernos, foi uma tradução exemplar de tais objetivos, por meio da racionalidade, classificações, progresso científico e econômico.

Walter Mignolo (1998, p. 29-38) faz um breve resumo da produção histórica ocidentalizante da América Latina. Enquanto espaço geocultural, ela foi criada por meio de desenhos europeus enfrentando, ao mesmo tempo, conflitos com essa ocidentalização. Em um trajeto que parte do “Novo Mundo” (século XVI até metade do século XX) e chega às “Américas” (fins do século XVIII, começo do XIX, com os progressos científicos), o ocidentalismo utilizou macrorrelatos em sua

expansão. Estes relatos iniciam-se com a conquista e submissão dos índios nativos e a correspondente conversão dos selvagens e canibais (distantes geograficamente), a partir do século XV; continuam com a identificação dos seres primitivos (distantes temporalmente) e sua necessidade de civilização, mesmo que por meio da escravidão, entre os séculos XVI e XIX, pensando à modernidade a partir do progresso proporcionado pela ciência, intensificada no decorrer do século XX.

No direito, as características da modernidade foram assumidas pela teoria pura, onde a completude, a certeza e a exatidão passaram a ser ferramentas para a elaboração de códigos e constituições, banindo qualquer conhecimento considerado extra-jurídico. A subsunção passa a ser a regra da aplicação legal, em um mapa jurídico cujo projetista engloba, com seu olhar panóptico e distanciado, todo o mundo. Daí a afirmação que segue:

[...] o direito é deste mundo. Mas os homens de 1789 o creem no mundo inteiro. A Declaração dos Direitos do Homem é universalista. Laico, idêntico para todos porque fundamentado na Natureza e na Razão universal, o direito que ela inspira tem vocação para exportação. Primeiro na Europa, graças às conquistas napoleônicas; mais tarde muito mais longe, pela colonização (ainda hoje, legislações inteiras de estados da África negra são calcadas no Código Civil, e para dizer a verdade pouco aplicadas) (ROULAND, 2003, p. 64).

O direito normalizado-normalizador é um valioso instrumento de coesão social, indicando e conduzindo ações individuais e coletivas aceitáveis e, enfim, organizando a população. Longe está da neutralidade apregoada pela modernidade. Seus regimentos, instituições e discursos tornam de mais fácil aceitação o poder normalizador, instando e direcionando a ação voluntária. Quando o *Code* pretendeu compendiar o direito privado francês, imprimindo-lhe unicidade e simplicidade, ele direcionou olhares para o patrimônio, os contratos e a família. A plenitude pessoal ancorava-se sobre as coisas, na propriedade privada, portanto. Daí, também, a desconsideração pela propriedade coletiva, frente a uma divisão de espaços públicos e privados, limitando o coletivo ao estatal. Assim, teria direito a terra aqueles que a cultivassem de acordo com os parâmetros do capitalismo nascente, daí excluindo os inumeráveis modos de vida nativos da América.

A influência do direito moderno em terras brasileiras foi uma das peripécias do poder, em espaços onde havia inúmeras conjugações entre pertencimentos fundiários. Os estudos decoloniais apontam, conforme indiquei, o entrelaçamento entre modernidade e colonialidade a partir da rota estabelecida no Atlântico, construídas sobre a noção de raça e disciplina do trabalho de populações nativas e sequestradas da África. A arte de governar as colônias dependia não somente da soberania estatal da metrópole, mas também de estratégias disciplinares e biopolíticas. Ao estado metropolitano cabia – tanto em “casa” quanto nos territórios conquistados – a organização populacional e territorial, dentre outros tantos interesses, alcançados por cálculos e previsões e, igualmente, pela normalização dos sujeitos, direcionando maneiras de pensar e fazer.

Cabe à governabilidade a definição do que deve ser realizado pelo estado, suas áreas de atuação, inclusive em espaços que estipula como públicos ou privados. A racionalidade moderna desvincula o ente estatal de certos valores, que considera ultrapassados, por meio das mais diversas regras sociais – direito incluído. Em terras colonizadas, o racismo traçava uma linha entre vidas necessárias e dispensáveis, sendo coadjuvado pelo direito que, como visto, sustentou regras escravocratas, ainda que, algumas vezes, de forma indireta. Em detrimento de conhecimentos étnicos, grupos sociais formados por colonizadores ou pela elite *criolla* produziam diferenciações entre a verdade e a segurança em contraposição à oralidade e à instabilidade. Os conhecimentos técnico e erudito ocupam um lugar legitimado, qualificando a palavra escrita, tal como escrituras imobiliárias lavradas por escrivães.

As relações de saber e de poder são perceptíveis na historicidade do discurso proprietário brasileiro. Ao mesmo tempo que pretendem construir linhas bem traçadas entre espaços públicos e privados, convivem há mais de quinhentos anos com usos diversos e híbridos da terra. A posse é exemplo disto, pois abrangeu tanto narrativas coloniais, como o sistema sesmial, quanto práticas de pequenos agricultores e comunidades nativas, na luta pela sobrevivência. Essa correlação de forças, essas redes de poder, permitem tanto a existência da colonialidade quanto a de estratégias que se lhe opõem. Desse modo:

[...] não se deve imaginar o mundo do discurso dividido entre o discurso admitido e o discurso excluído, ou entre o discurso dominante e o dominado; mas, ao contrário, como uma multiplicidade de elementos discursivos que podem entrar em estratégias diferentes. É essa distribuição que é preciso recompor, com o que

admite em coisas ditas e ocultas, em enunciações exigidas e interditas; com o que supõe de variantes e de efeitos diferentes segundo quem fala, sua posição de poder, o contexto institucional em que se encontra, com o que comporta de deslocamentos e de reutilizações de fórmulas idênticas para objetivos opostos (FOUCAULT, 2014b, p. 109-101).

A propriedade, assim, é construção histórica, com seus discursos e silêncios, entre pontos de resistência e normalizações. Ofensivas e contra-ofensivas demarcaram posições em uma batalha perpétua. A rebelião dos saberes sujeitados – aqueles silenciados, deslegitimados e locais – contra os conhecimentos alegadamente universais é também observada no direito. Nele, trava-se a batalha pelo sentido da regra jurídica, tanto na elaboração do seu texto quanto na sua interpretação. Os embates iniciados com a conquista portuguesa alcançam o direito contemporâneo, tornando extremamente difícil a convergência entre diferentes significados da relação entre a terra, seu uso e apropriação. Disputas, portanto, para responder a questão posta por Viglietti (1978): “Yo pregunto si en la tierra/Nunca habrá pensado usted/Que si las manos son nuestras/Es nuestro lo que nos den”⁴³.

O discurso tradicional afirma ser a propriedade, preponderantemente, privada e que a posse seria sua exteriorização, um mero satélite de um astro maior. Há, entretanto, outros discursos, que pressupõem outra organização, ante a produção de novas e antigas formas proprietárias. Resta claro que o poder se exerce também por meio do território, de sua ligação com as pessoas; se exerce pela produtividade que advém da conexão entre os sujeitos e a terra – não apenas produção de riquezas, mas também de corpos, de subjetividades, de comportamentos e gestos.

O estatuto do pertencimento brasileiro, composto desde regras constitucionais a infraconstitucionais, teorizações e decisões jurisprudenciais, concede especial relevância à função social da propriedade e da posse, ao seu conteúdo e ao conceito de direito de propriedade. Ainda que prevista desde o início do século XX, este princípio encontra-se qualitativamente transformado pela

⁴³ Em livre tradução: “Eu pergunto se na terra/Nunca você pensou/Que se as mãos são nossas/É nosso o que elas dão”.

repersonalização do direito privado. Ele deixa de ser meramente centrado na produtividade econômica, abrigando igualmente valores existenciais, em dimensões culturais, históricas e artísticas.

Vai além: compõe o próprio conceito de propriedade, impondo sua utilização socialmente dirigida. Suas diferentes funcionalizações, diversos sujeitos e objetos que alcança tornam-no plural, ou seja, fala-se em “propriedades”, sendo sua versão individual apenas uma dentre as variadas formas deste direito, ainda que seja a mais próxima ao padrão normativo. Nesse sentido, a propriedade possui um dinamismo que a projeta como uma relação jurídica complexa, não sendo apenas um direito subjetivo ilimitado.

O direito de propriedade é um direito multifacetado, centro de deveres e obrigações, destoando de sua concepção moderna, onde o proprietário possuía o direito de exigir certos comportamentos de todas as demais pessoas: deveres de abstenção e respeito frente ao seu poder sobre a coisa. Uma posição de vantagem, portanto; o “senhorio jurídico da substância da coisa” referido por Tupinambá Nascimento (2003, p. 112). Essa relação jurídica era simples, com apenas um vínculo, entre o titular do direito (com direito subjetivo) e o *erga omnes* (com o correspondente dever). Novamente vemos o proprietário ocupando um lugar central na teoria jurídica moderna.

Partindo do pressuposto que a função social da posse e da propriedade, como aqui delineada, faz parte do conceito desse direito, não se pode mais sustentar essa perspectiva. Mesmo um direito subjetivo, lastreado em uma norma objetiva de cunho privado, não se reduz à visão exclusivamente privatística: qualquer direito objetivo atende uma finalidade de público interesse. Dessa forma:

[...] como relação jurídica complexa, não mais se concebe uma relação de completa subordinação de terceiros frente ao proprietário, nem de vizinhos, nem de outras pessoas naturais, mas sim de situações jurídicas subjetivas do proprietário e situações jurídicas que entrem em conflito com esta e representem centros de interesses opostos. **Essa ligação de sujeitos passivos indeterminados é na verdade transitória, na medida em que esta situação jurídica será exercida com aqueles que tiveram contato com a propriedade**, seja sob a forma de direito de vizinhança, seja com entes públicos, seja com aqueles que entrarão em conflito com o proprietário. Como foi dito, haverá centros de

interesses, antagônicos ou não. **A relação a ser procurada é a de comportamentos, quer de abstenção, quer de cooperação, entre o proprietário e aqueles que com ele interagirem, em razão da propriedade** [grifei] (LOUREIRO, 2003, p. 47).

Essa nova maneira de perceber a propriedade entra na ordem discursiva jurídica, alcançando mudanças nas faculdades (antes poderes) proprietárias, nas características do direito de propriedade e, mesmo, nos princípios de direitos reais que lhe regulam. A constitucionalização do direito privado é, da mesma forma, observada na maneira da elaboração legislativa, na hermenêutica judicial, na presença constitucional de institutos de direito privado, tal como a propriedade de comunidades quilombolas.

Tais comunidades bem demonstram a complexidade dos direitos proprietários quando se observa a previsão constitucional de propriedades especiais, dotadas de gestão coletiva e regramento híbrido. Ali, o conceito de territorialidade exige conhecimentos históricos e antropológicos, de perspectiva intercultural. Não chega a ser surpreendente que a codificação civilista tenha profundas dificuldades em regular os diversos tipos de pertencimentos territoriais dessas comunidades. O instrumental teórico e técnico do direito moderno brasileiro esteve por muito tempo, e ainda está, imbricado em relações construídas desde antes da conquista portuguesa, permeado também pelo conceito iluminista de propriedade.

No caso dos pertencimentos tradicionais aqui estudados, observa-se uma vivência entre direitos: o comunal e o oficial. Suas terras, denominadas coletivas ou de uso comum, compartilham espaços com usos privados, e dependem de ações coletivas. O Código Civil de 2002, por sua vez, prevê apenas dois tipos de bens (públicos e privados), geralmente com ênfase no indivíduo singular. Entretanto, apesar de semelhantes em certos aspectos, essas comunidades quilombolas possuem suas próprias subjetividades, perpassadas por colonialidades e tensões. Entendo que, “no mundo, há muito para aprender com aqueles outros que a modernidade tornou invisíveis” (MALDONADO-TORRES, 2010, p. 437). É nos seus passos que seguirei a escrita desta tese. A citação que trago a seguir tem, de certa forma, relação com o dito de Jesús Ibáñez, que abriu este capítulo, no que diz com a procura por traços e pensamentos não visibilizados pela normalidade:

O pensamento existe além ou aquém dos sistemas ou edifícios de discurso. É algo que se esconde freqüentemente, mas anima sempre os comportamentos cotidianos. [...] há sempre pensamento mesmo nos hábitos mudos. A crítica consiste em caçar esse pensamento e ensaiar a mudança: mostrar que as coisas não são tão evidentes quanto se crê, fazer de forma que isso que se aceita como vigente em si, não o seja mais em si. Fazer a crítica é tornar difíceis os gestos fáceis demais. Nestas condições, a crítica (e a crítica radical) é absolutamente indispensável para toda transformação (FOUCAULT, 2004, s/p).

Há, antes de finalizar este capítulo, uma última consideração. Todas essas propriedades que entram na ordem discursiva, ali estão por, de certa forma, se adequarem em maior ou menor grau ao padrão de normalidade. Elas podem ser, agora, pensadas; escritos são desenvolvidos a partir delas, nas mais variadas áreas dos saberes. Lembro, recorrentemente, das palavras foucaultianas: “[...] por trás de todo saber, de todo conhecimento, o que está em jogo é uma luta de poder. O poder político não está ausente do saber, ele é tramado com o saber” (FOUCAULT, 2005, p. 51). A captura discursiva dessas territorialidades pelo sistema de direito, ao mesmo tempo que lhes dá visibilidade, também as submete a instâncias de controle, tanto disciplinar quanto biopolítico, pois como referido, nada, absolutamente nada, está fora da norma. É sobre tais questões, igualmente, que passarei a discorrer no capítulo seguinte.

4 EMBATES JURÍDICOS DE SABER E DE PODER EM TERRITORIALIDADES QUILOMBOLAS: PORQUE O SUL TAMBÉM EXISTE

*Pero aquí abajo abajo
cada uno en su escondite
hay hombres y mujeres
que saben a qué asirse
aprovechando el sol
y también los eclipses
apartando lo inútil
y usando lo que sirve
con su fe veterana
el sur también existe [...]*

*Pero aquí abajo abajo
cerca de las raíces
es donde la memoria
ningún recuerdo omite
y hay quienes se desmueren
y hay quienes se desviven
y así entre todos logran
lo que era un imposible
que todo el mundo sepa
que el sur también existe⁴⁴*

Mario Benedetti (2016)

Os tensionamentos imbricados na organização fundiária brasileira, como venho apontando, traduzem-se na academia jurídica, ainda em grande parte, pela opção civilista da propriedade individual. Por sua vez, novas formas de traçar o estatuto do pertencimento brasileiro vêm sendo desenvolvidas, especialmente sob um prisma constitucional, em narrativas discursivas orientadas por seus valores e princípios. Um embate, portanto, entre forças imbricadas nas produções textuais que tratam dessa temática, oriundas das mais diversas áreas de conhecimento.

O estudo de caso, em textos etnográficos e em etnodocumentários, reforça a perspectiva da existência de “saberes silenciados”, “incapazes de unanimidade” (FOUCAULT, 2005, p. 12), potentes para apontar a possibilidade de outras maneiras de pensar direitos relacionados com a terra. São práticas, modos de vida, memórias de corpos que travam batalhas sem fim contra a pretensão de unanimidade da *hybris* do ponto zero (CASTRO-GÓMEZ, 2005a, p. 14). Homens e mulheres cujas relações territoriais, cotidianamente, se

⁴⁴ Em livre tradução: “Mas aqui, abaixo, abaixo/Cada um em seu esconderijo/Existem homens e mulheres/Que sabem usar estratégias/Aproveitando o sol/ E também os eclipses/Separando o inútil/E usando o que serve/Com sua fé veterana/O sul também existe [...]. Mas aqui, abaixo, abaixo/Perto das raízes/E onde a memória nenhuma recordação omite/E há aqueles que se desmorrem/E há aqueles que se desviven/E assim entre todos conseguem/O que era impossível/Que todo o mundo saiba/Que o sul também existe”.

desmorrem e se desvitem, “*y así entre todos logran lo que era un imposible: que todo el mundo sepa que el sur también existe*” (BENEDETTI, 2016).

No decorrer deste capítulo escrevo sobre essas pessoas, as quais, em suas vivências nas vinte e seis comunidades quilombolas estudadas, enfrentam pequenas e grandes agruras na lida com a terra, na luta contra as intempéries e invasores, públicos e privados, a partir de dados oriundos do estudo de caso com dezoito etnodocumentários e dezenove textos etnográficos. Falo de projetos que desenvolvem cartografias participativas, compartilhadas com esses grupos, conhecedores de seus próprios territórios. Apresento, igualmente, regramentos jurídicos acerca desse tipo de comunidade tradicional, desde a Convenção Internacional n. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT, 1989), passando pela Constituição brasileira de 1988 (BRASIL, 1988) até o Decreto n. 4.887/2003 (BRASIL, 2003) e demais regramentos nacionais acerca da regulamentação da propriedade quilombola, intercalando-os com dados auferidos no estudo de caso. Ao final, proponho algumas questões sob inspiração dos estudos decoloniais e foucaultianos.

4.1 *DIBUJANDO EL CAMINO*: REGRAMENTOS JURÍDICOS SOBRE TERRITORIALIDADES ESPECÍFICAS E SUAS CONTRADIÇÕES EM COMUNIDADES QUILOMBOLAS

*Soy, soy lo que dejaron
Soy toda la sobra de lo que se robaron
Un pueblo escondido en la cima
Mi piel es de cuero, por eso aguanta
cualquier clima
Soy una fábrica de humo
Mano de obra campesina para tu consumo
[...]*

*Vamos caminando
Aquí se respira lucha
Vamos caminando
Yo canto porque se escucha
Vamos dibujando el camino
Vamos caminando
Aquí estamos de pie
¡Que viva la América!
No puedes comprar mi vida⁴⁵*

(CABRA; ARCAUTE; PÉREZ,
2010).

⁴⁵ Em livre tradução: “Sou, sou o que deixaram/Sou toda a sobra do que roubaram/Uma aldeia escondida lá em cima/Minha pele é de couro/Por isso aguanta qualquer clima/Sou uma fábrica de fumo/Mão de obra campesina para teu consumo [...]. Vamos caminhando/Aqui se respira luta/Vamos caminhando/Eu canto porque se escuta/Vamos desenhando o caminho/Vamos caminhando/Aqui estamos de pé/Que viva a América/Não podes comprar minha vida”.

Venho tratando de produções de verdades jurídicas imbricadas em relações tanto geopolíticas quanto interpessoais. Posso observar, no decorrer desta pesquisa, embates de poder e de saber entre nações, metrópoles e suas colônias, colonizadores e colonizados, senhores e escravos. Verifico que representações cartográficas foram valiosas estratégias coloniais, legitimando e deslegitimando territórios, excluindo e incluindo visões de mundo não-ocidentais. Por meio do conhecimento auferido, o “nós” constrói saber sobre os “outros”, auxiliando na persecução da missão civilizatória:

Os mapas políticos não representam, apenas, a delimitação de territórios: a sua construção foi acompanhada de muitos outros processos. Por um lado, o mapa delimita e nomeia e, ao fazê-lo, assume também a capacidade de circunscrever, reunir, separar, excluir, expulsar, rasurar. Por outro lado, a concepção dos mapas políticos serviu o incessante desenho e redesenho das fronteiras políticas exigidas pelas contendas decorrentes das pretensões expansionistas das potências coloniais (RODRIGUES, 2006, p. 02).

Mapas estatais, assim, são veículos de colonialidade do saber e do poder, deslegitimando cartografias de povos e espaços que não se pautam exclusivamente pelo projeto moderno/colonial (ROCHA, 2015, p. 100-101). As relações Norte/Sul, ressaltadas pelos estudos decoloniais, não se referem meramente a embates entre hemisférios, tendo um significado mais complexo: são relações assimétricas de poder que concorrem para a produção de conhecimentos e de materialidades (GROSFUGUEL, 2010, p. 456). Tais relações são, da mesma forma, travadas dentro dos estados nacionais, entre parcelas populacionais, entre estas e o estado, em práticas disciplinares e biopolíticas.

No que diz respeito à temática desta tese, metanarrativas como a de uma cartografia em pequena escala (ver Imagem 01, apresentada no segundo capítulo) não traduzem a complexidade do traçado que compõe o sistema fundiário brasileiro, nem os direitos reais - civilistas e constitucionais – que tem por tarefa discipliná-los. Ouve-se, em meio às falas doutrinárias e legais, vozes de grupos específicos, reivindicando direitos e cidadania, elaborando suas próprias teorizações, recusando-se a adotar aquelas que lhes foram impostas. Entre festas, religiosidades, músicas, contradições e lutas por suas territorialidades, vão “*dibujando*

el caminho” (CABRA; ARCAUTE; PÉREZ, 2010): há certas coisas que não podem ser traduzidas em termos meramente econômicos.

Compreendo que a elaboração de análises jurídicas, cartográficas, culturais, dentre outras tantas, deve partir da escuta e do diálogo com essas inumeráveis vozes. A fala que transcrevo a seguir é a de uma moradora da Comunidade João Surá, localizada no interior do município paranaense de Adrianópolis, Clarinda Andrade de Matos, respondendo acerca da importância de coproduzir um mapa cartográfico de sua comunidade:

Então eu acho assim, nasceu um mapa aí que diz que João Surá tem que estar no meio, só que eu não tinha notado isso, mas uma cunhada minha notou, que no nosso mapa aqui do João Surá, só tinha uma panela, não tinha casa, não tinha Igreja, não tinha nada mesmo, não tinha gente, não tinha nada, no João Surá; e as coisas não é assim não, porque João Surá surgiu muito antes que Adrianópolis, antes que muitos lugares por aí. [...] então eu acho, como que João Surá não está nesse mapa, como que não pode ter ninguém nesse mapa? Falaram que a nossa Igreja de Santo Antonio já aqui a mais de duzentos anos, como que não podia ter a Igreja nossa? Tinha as Igrejas de todas as comunidades tinha Igreja, só a nossa, só a nossa Igreja que não tava no mapa, aonde que estava a nossa Igreja? É muita ignorância com nós e esse já uma discriminação com nós mesmo, acho que é um preconceito com nós, porque, como que nós não tava nesse mapa? Tinha lá Tunas, Itaperuçu, Vila Mota, toda parte tinha uma igreja, João Surá não tinha igreja, disseram que tinha uma “panela fervendo”, minha cunhada que reclama por causa disso, ela disse “olha comadre, tem um mapa em que coitado do nosso João Surá, não tem nada no João Surá”. E aqui no João Surá tem bastante conquista, e não é de hoje não essa conquista. Eu falo e garanto, e não tenho medo de falar que o nosso João Surá tem muita conquista, muita luta. Então a cartografia é bom pra nós pode mostrar, a nossa realidade, a nossa vida, se não fosse à cartografia nós não ia poder mostrar, a nossa realidade daqui e dos antigos, principalmente dos antigos que falavam que não existia, e existia muito mais do que agora, porque

agora foi diminuindo, por causa desse negócio das terras, em que prefeito e fazendeiro se unem pra tentar derrubar nós (ALMEIDA, 2009, p. 09).

O depoimento faz referência ao Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA), sob a coordenação atual de Alfredo Wagner Berno de Almeida, sediado em Manaus, Estado do Amazonas, e atuando desde 2005. Ele é considerado o projeto que desenvolveu o principal processo de cartografia participativa no Brasil e na América Latina, onde as próprias comunidades realizam o mapeamento de seus territórios. A denominada cartografia participativa, assumindo que o mapa é também um local de disputa, configura-se em uma estratégia de subversão da cartografia moderna, ressaltando especificidades não visualizáveis em mapas de pequena escala. O objetivo principal do PNCSA é o de mapear espaços sob disputas territoriais, envolvendo comunidades tradicionais, viabilizando novas modalidades de apropriações fundiárias. Tais mapas são instrumentos estratégicos a ser utilizados por seus projetistas na luta pela terra (ROCHA, 2015, p. 53 e 132-133). Segundo Flavia Henrique Gomes:

A partir da segunda metade do século XX, em contrapartida, surgem novos métodos de mapeamento, baseados em construção coletiva, horizontal e diretamente atuante das comunidades que habitam o território a ser mapeado. À produção de mapa aberto à participação cidadã, na qual se põe em prática um saber cartográfico fundamentado em vivências, memórias, tradição oral, especificidades socioculturais, afetividade, ou seja, todos os elementos que possam contribuir para a construção da identidade de uma comunidade, dá-se o nome de Mapeamento Participativo. Nesse novo fluxo, diversas comunidades tradicionais que sempre tiveram exclusas dos mapas oficiais vêm gradativamente se utilizando dessa ferramenta como forma de afirmar e/ou reivindicar seus direitos sociais e territoriais em diferentes contextos (GOMES, 2005, 17-18).

Diretamente conectada a esta perspectiva está a afirmação de Jacques Rancière (2005, p. 21), de que “uma superfície não é simplesmente uma composição geométrica de linhas. É uma forma de partilha do sensível”. Para o autor, a partilha do sensível aponta quem

participa do comum devido à sua atividade e ao tempo e lugar em que ela se insere. As ocupações dos sujeitos definem sua competência para tomar parte e tornar-se visível no espaço comum, para deter a palavra comum. Toda uma estética constrói a política e as possibilidades de nela participar, num jogo de inteligibilidade e ruído, do que se pode ver e dizer a respeito do que se vê, de quem tem legitimidade para tais ações. Por meio dessa partilha, define-se de que modo obras podem fazer política, ainda que seus autores não tenham essa intenção (RANCIÈRE, 2005, p. 18). Recordo que uma das qualidades da imagem é a de “dirigir a ação” (BOHNSACK, 2007, p. 289).

Decorre dessa compreensão, a atitude de não impor o que as teorias – sejam cartográficas, antropológicas ou jurídicas - estabelecem, mas verificar o que as categorias e as palavras (ou seus equivalentes na cultura estudada) significam para os entrevistados (CANCLINI, 2009, p. 142). Um dos elementos vitais nesse tipo de produção é a iconografia, pois os ícones são elaborados pelos participantes das comunidades – eles escolhem o que incluir e o que excluir de seus mapas (ROCHA, 2015, p. 140). Daí a riqueza estética e de informações trazidas nas cartografias participativas. Como nos exemplos a seguir, extraídos da obra de Flavia Henrique Gomes, em pesquisa com comunidades quilombolas, dentre elas, a Comunidade Quilombola Kaonge (ou Caonge), na Bahia:

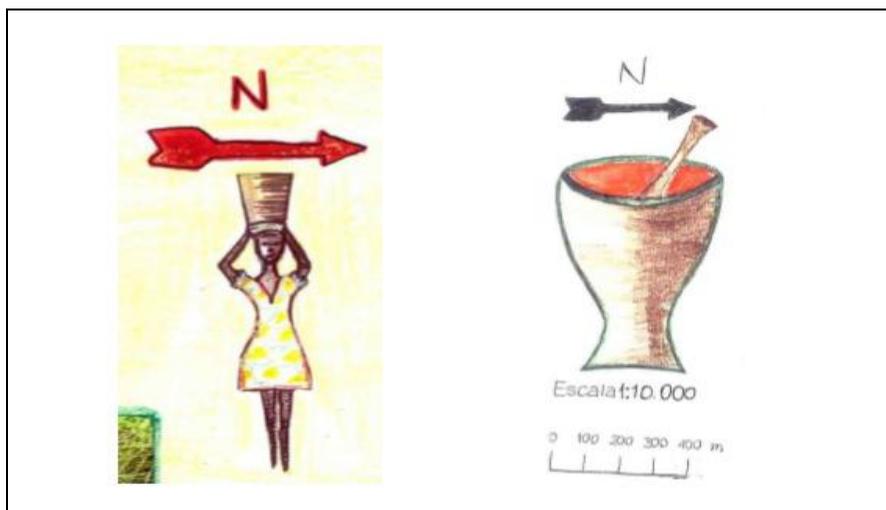


Imagem 4 - Marcadores do Norte (GOMES, 2015, p. 61).

Os artefatos produzidos por essas comunidades traduzem sua ancestralidade, histórias de vida, formas de lidar com o mundo e com a terra. Ali, traçam aspectos de suas subjetividades e materialidades, em processos de produção de saberes e de poderes. A cartografia participativa que Dona Clarinda Matos fez referência, elaborada pela Comunidade João Surá, pode ser verificada a seguir:

Contemporaneamente, os olhares jurídicos – de alguns juristas – são atraídos por tais especificações, reconhecendo rachaduras na organização fundiária brasileira. Nesse sentido, não mais consideram o direito como coerente, exato e completo dentro de seu próprio sistema. A Antropologia Jurídica volta-se, por sua vez, contra a homogeneização de saberes, combatendo o ideal moderno de similitude, por um lado procurando descrever a nossa própria sociedade e, por outro, perceber soluções que outras culturas dão aos seus litígios (ROULAND, 2008, p. 83 e 89-91). Nesse sentido, sua vertente latino-americana destaca o estudo dessas sociedades denominadas tradicionais, estreitamente ligadas às heranças coloniais antes delineadas. A conceituação legal dessas comunidades é encontrada no art. 3º do Decreto n. 6.040, de 07 de fevereiro de 2007 (BRASIL, 2007):

Povos e Comunidades Tradicionais são grupos que possuem culturas diferentes da cultura predominante na sociedade e se reconhecem como tal. Estes grupos devem se organizar de forma distinta, ocupar e usar territórios e recursos naturais para manter sua cultura, tanto no que diz respeito à organização social quanto à religião, economia e ancestralidade [grifos no original].

Ressalto que as práticas de povos originários não são absolutas, mas imbricam-se em outras práticas nacionais e mesmo internacionais – tratados, legislações, contatos com redes internacionais. Na América Latina, esses grupos possuem algumas coisas em comum: noção de território; redes de comunicação (inclusive a internet); língua espanhola ou portuguesa; utilização híbrida de recursos tradicionais e contemporâneos em áreas como saúde e educação; relevância às relações de reciprocidade. Vivem entre dois sistemas de direito: o comunal e o nacional. Tais semelhanças, entretanto, não são indicadas para celebrar um essencialismo tribal, traçando limites entre as sociedades nativas e a modernidade, em um esquema binário (CANCLINI, 2009, p. 59-63). É por isto que prefiro referir à “formação de subjetividades” do que de “identidade”:

Pois essa identidade, bastante fraca contudo, que tentamos assegurar e reunir sob uma máscara, é apenas uma paródia: o plural a habita, almas inumeráveis nela disputam; os sistemas se entrecruzam e se dominam uns aos outros. Quando estudamos a história nos sentimos ‘felizes, ao contrário dos metafísicos, de abrigar

em si não uma alma imortal, mas muitas almas mortais'. E em cada uma dessas almas, a história não descobrirá uma identidade esquecida, sempre pronta a renascer, mas um sistema complexo de elementos múltiplos, distintos e que nenhum poder de síntese domina (FOUCAULT, 2014a, p. 82).

O diferente, o desconcertante, ainda que em vozes que não possamos apreender de todo, podem nos revelar importantes aspectos sobre a ordem excludente (CANCLINI, 2009, p. 179). Em meio a esse quadro, também existem epistemologias de fronteira, consideradas como impuras pelo pensamento que narra a unidade do idioma e a pureza tanto da razão quanto do sangue (MIGNOLO, 2005, p. 09-10). Trata-se, na verdade, de fazer com que intervenham saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia filtrá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome do conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência que seria possuída por alguns (FOUCAULT, 2005, p. 13-14).

O colonialismo interno é correlato a estas considerações. As comunidades tradicionais podem ser entendidas como colônias internas no espaço nacional, produzindo igualmente as relações que se costuma ressaltar entre as colônias e as metrópoles (BALDI, 2014, p. 55). Nos depoimentos a seguir, isso pode ser observado. Ambos os agricultores entrevistados residem no interior do município de Pelotas, Rio Grande do Sul: o primeiro, descendente de alemães e o segundo, remanescente de escravos:

Parece que eles não têm o pensamento como um branco. Tem aqui brasileiro, branco, branco que nem nós, mas já não agem como eles, já trabalham, já lutam, já batalham, já querem ganhar, já têm a sua propriedade. Têm tudo, batalham... têm a sua moradia. Eles agora também estão bem. Ganharam moradia do governo. Ganham tudo do governo. Uma pessoa como nós, o governo não dá nada. Tem que batalhar, se quer (SCHNEIDER, 2015, p. 120).

Os brancos que chegaram no Brasil, todos ganharam terra, o governo deu uma propriedade para cada um, uma colônia que tinha vinte e quatro, vinte e cinco hectares. E os negros, o que tinham um pedacinho de terra, a maioria foi que

ganhou do patrão, do sinhozinho. O sinhozinho: ah, o negão, o meu escravo era bom. Hoje terminou a escravidão, vou te dar um pedacinho de terra. Porque senão os negros até hoje viveriam de parceiros. Qual é o negro que tem propriedade grande? E aí muitos brancos têm dito: pô, os negros agora têm muito direito. Eu acho que os negros nunca vão chegar no direito que os brancos sempre tiveram. Nós estamos correndo atrás, nós estamos buscando os nossos direitos. Sofremos quase quinhentos anos. Mais de trezentos e tantos anos, ou quatrocentos, como escravos, trabalhando para os brancos. Sem direito nenhum, sofrendo. E hoje quando o governo está lançando a mão para nós, para os negros viverem um pouquinho melhor, hoje tem muitos que vêm dizendo: ah, mas os negros têm mais direitos que nós (SCHNEIDER, 2015, p. 121).

Tais discursos refletem heranças de um passado colonial, onde a linha divisora entre negros e brancos produzia materialidades visíveis por toda a parte: livros, escolas, locais sagrados, vestimentas próprias de uns e interdidas a outros. Exemplo é antiga existência, no município goiano de Flores de Goiás, da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Brancos e da Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Negros, esta, localizada mais distante da cidade, onde hoje se encontra o cemitério e as ruínas da capela e da senzala (QUILOMBO FLORES VELHA, 2015).

Nessa mesma passada, há moradores do Quilombo Kalunga que recusam o a denominação: “Eu não sou Kalunga, não sou preta! Eu que não sou bicho para ter nome. O nome pode ser do lugar, mas não meu”. No mesmo sentido: “Aqui pra essas banda não tem essa besteirada de escravidão naum, desde esse projeto Kalunga, que fica nessa danação de escravidão”. Thais Alves Marinho, que realizou o estudo etnográfico aqui referido, identifica nestas declarações uma estratégia de “embranquecimento” com o intuito de preservação da posse territorial, estando ainda muito presente a perspectiva de que, para ser dono da terra, o indivíduo deve ser branco. A Lei de Terras de 1850, recorde, dificultava o acesso a qualquer outro indivíduo que não fosse aproximado ao padrão de normalidade social. Da mesma forma, muitos se intitulam pardos e morenos, a fim de consolidarem-se “mais qualificados esteticamente” (MARINHO, 2013, p. 241).

O olhar da modernidade/colonialidade também desqualifica o uso comum que as comunidades quilombolas desenvolvem em seus territórios, em prol da propriedade individual. Somam-se, desta forma, expropriações e parcos recursos, conforme demonstra o relato de Aderval Costa Filho sobre a Comunidade de Gurutuba, no Estado de Minas Gerais:

[...] o cercamento e a expropriação das terras, a “privatização” das águas rio acima, a substituição da biodiversidade pelos campos de pastagem homogênea deixaram os Gurutubanos limitados ao uso restrito de uma pequena parcela de terra nos capões ou nas vazantes (COSTA FILHO, 2008, p. 11).

Simone Ferreira, em texto etnográfico sobre a mineira Comunidade Brejo dos Crioulos, relata que, de início, a terra era “solta”, não sendo propriedade particular, mas posse comum, vitais para a sobrevivência da comunidade e dos grupos familiares. A partir da década de 30 ocorre a transição deste tipo de organização para a de terra-mercadoria, demarcada por meio de cercas particulares. Foi o início do processo de expropriação do território da comunidade: “nesse momento, iniciava-se a divisão da terra de uso comum em propriedades particulares” (FERREIRA, 2006, p. 59-60). Também nessa época, o Estado, por meio da SUCAM, agiu intensamente para exterminar a malária e o mosquito transmissor da Doença de Chagas:

A maleita só acabou depois que a SUCAM ali chegou. Desinfectada e com acesso aberto através das estradas oriundas da exploração madeireira, toda a região do vale do rio Verde Grande passou, então, a significar possibilidades concretas de acumulação de capital. A ação sanitária da SUCAM para extermínio da malária foi seguida, na década de 1960, pelas ações da então criada Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE). A política de incentivos fiscais do governo federal militar passou a liberar recursos para projetos de modernização da estrutura produtiva, como irrigação, industrialização de cidades regionais e outros investimentos em antigos latifúndios, agora transformados em modernas empresas rurais nascidas com o Estatuto da Terra (1964). Com a visibilidade adquirida pela região, as terras da

comunidade passaram a ser cobiçadas por fazendeiros. A abertura da região à valorização mercantilista da terra trouxe profundas alterações ao território de Brejo dos Crioulos (FERREIRA, 2006, p. 61).

Sob ameaças de grileiros e jagunços, muitos quilombolas abandonaram suas terras, outros acabaram por vender suas propriedades ou mesmo desapareceram, sem se saber ao certo a causa. Na sequência, o depoimento de moradora da comunidade, D. Caetana, sobre a expropriação de sua família da propriedade em que moravam:

[...] aí mamãe foi no curral, tirou o leite, chegou, pôs a panela de abóbora no fogo, os pedaço, pra ela dá a nós, era tudo pequeno, pra dá a nós o leite com a abóbora. Aí eles chegou com os cavalo na beira da cerca, tinha uma cerca de lasca assim, ó. Aí eles chegou no cavalo, perguntando por papai, e mamãe falou que papai num tava lá. Nós saiu caçando as roupa de papai, nós escondeu a roupa de papai. Aí foi obrigado mamãe, eles chegou tudo armado, na frente da casa, aí foi obrigado mamãe apanhar a panela de leite, a panela de abóbora e o leite, e sair correndo, pra num falar onde papai tava. Aí, chegou lá, mamãe falou: vai, os menino, pôr água pr'os porco. Quando nós chegou cá, era tudo assim pequeno, assim, quando nós chegou cá, num tinha uma teia em cima da casa, eles já tinha tirado as teia da casa tudo; o milho colhido, que mamãe tinha colhido e que era pra nós comer, eles já tinha comido tudo; cozinhô ovo de galinha e comeu; lá, o que mamãe deixô lá, que era rapadura, essas coisa, já tinha comido tudo! (FERREIRA, 2006, p. 61).

Referência contundente é feita por Nilo Dias, presidente da Associação da Comunidade Quilombola do Algodão, no Estado do Rio Grande do Sul:

Olha, como eram chamadas antigamente as comunidades quilombolas? Eram chamadas dos negros ladrões. Porque, na realidade, as comunidades quilombolas roubavam para comer. Porque a gente não ia estar em casa vendo os filhos passar fome, lá na lavoura do vizinho tinha

laranja, tinha bergamota, tinha batata, então acabava indo, buscando lá, para dar comida para os filhos. Na verdade, era a única saída que tinha. Não tinha outra saída (SCHNEIDER, 2015, p. 37).

Sob a homogeneidade da cartografia de pequena escala, a lente aproximada de mapas locais comprova que tais comunidades são mais numerosas do que se poderia depreender frente ao silenciamento moderno:

Povos indígenas, quilombolas, quebradeiras de coco, seringueiros, fundos de pasto, faxinais, dentre outros, formam “grupos” e “movimentos” que explicitam as relações de uso comum estabelecidas com os recursos naturais. Tais grupos sociais estão distribuídos no território nacional, alguns com abrangência nacional, outros regionais e locais; dimensionando a diversidade dos mesmos, estas simbolizadas nas idéias de populações locais/tradicionais e terras de uso comum [aspas no original] (SANTANA, 2007, p. 02).

Os regramentos jurídicos que tratam, especificamente, de tais comunidades são numerosos, englobando normas de direito internacional, legislações nacionais, decretos e portarias. Faço referência, aqui, aos mais relevantes para a questão da propriedade e do pertencimento a terra. Primeiramente, aponto para disposições de Direito Internacional, as quais, de início, tiveram ênfase no caráter individualista dos direitos humanos, também influenciados pelo ideário integracionista colonial (BRAGATO, 2014, p. 226).

Entretanto, o Convenção n. 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes, da Organização Internacional do Trabalho (OIT, 1989), de caráter obrigatório para os estados signatários – inclusive impondo a apresentação de relatórios anuais por parte de seus membros sobre sua implementação - representa, hoje, um grande avanço nessa questão. Ratificada pelo Brasil em 25 de julho de 2002, foi internalizada em 19 de abril de 2004, pelo Decreto n. 5.051. A OIT afirma que tal regramento:

[...] constitui o primeiro instrumento internacional vinculante que trata especificamente dos direitos dos povos indígenas e tribais. A Convenção aplica-se a povos em países independentes que

são considerados indígenas pelo fato de seus habitantes **descenderem de povos da mesma região geográfica que viviam no país na época da conquista ou no período da colonização e de conservarem suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas.** Aplica-se, também, **a povos tribais cujas condições sociais, culturais e econômicas os distinguem de outros segmentos da população nacional** [grifei] (OIT, 1989).

A convenção estabelece critérios de autoidentificação étnica (analisada mais adiante neste texto), utiliza a denominação de “povos”; determina a necessidade da participação desses grupos em qualquer decisão que venha a afetá-los e reconhece sua autonomia social, cultural, econômica, política e educacional⁴⁶ (URQUIDI; TEIXEIRA, 2008, p. 203-204).

Segundo Alfredo Wagner de Almeida (2004, p. 14), o texto é aplicável às comunidades quilombolas, cujos ancestrais, sequestrados de suas terras, foram trazidos à força ao Brasil colonial ou na época do Império, sendo aqui escravizados. Não foram, portanto, escravos que navios negreiros trouxeram para cá. Esta é a lição aprendida com Tico, presidente da Associação Kalunga: “Me considero como descendente de africano que foi escravizado aqui no Brasil” (AMORIM *et al*, 2012, 16’17’’).

Os remanescentes de escravos, habitando hoje territórios tradicionais, possuem uma cultura diferenciada da população em geral, sendo regidos por costumes próprios e legislação constitucional e

⁴⁶ “Artigo 1º - 1. A presente convenção aplica-se: a) aos povos tribais em países independentes, cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que estejam regidos, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por legislação especial; b) aos povos em países independentes, considerados indígenas pelo fato de descenderem de populações que habitavam o país ou uma região geográfica pertencente ao país na época da conquista ou da colonização ou do estabelecimento das atuais fronteiras estatais e que, seja qual for sua situação jurídica, conservam todas as suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas, ou parte delas. 2. A consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção” (OIT, 1989).

infraconstitucional especial, enquadrando-se no teor do art. 1º, transcrito acima (OIT, 1989). Entende-se que a Convenção:

[...] coloca, num grande bloco a que denomina povos tribais, grupos cujas condições sociais, econômicas e culturais os distinguem. Temos aí comunidades remanescentes de quilombos e populações tradicionais [...]. [O decreto n. 4.887] traduz aquilo que a Constituição de 1988 já revelava, quando corretamente lida: a pluralidade, a auto-atribuição, a territorialidade/identidade. E o quanto caminha junto com a Convenção 169, da OIT (DUPRAT, 2007, p. 17).

Prevedo direitos coletivos, considerados como direitos humanos que alcançam grupos diferenciados (art. 3º), a Convenção estabelece ser responsabilidade estatal sua proteção, em ação conjugada com a dos povos de que trata, com vistas à garantia de seus direitos sociais, econômicos e culturais, respeitando suas culturas (inclusive tradições e instituições) (art. 2º) (OIT, 1989). O constitucionalista português Jorge Miranda afirma:

Está em causa, antes de mais, o reconhecimento aos cidadãos pertencentes a uma minoria dos mesmos direitos e das mesmas condições de exercício dos direitos dos demais cidadãos. **Mas não basta evitar ou superar a discriminação. É necessário assegurar o respeito da identidade do grupo e propiciar-lhe meios de preservação e de livre desenvolvimento.** Donde, a atribuição de direitos particulares – de **direitos fundamentais próprios desses grupos**, de carácter individual ou institucional – e a prescrição ao Estado de correspondentes incumbências [grifei] (MIRANDA, 2002, p. 195).

O Estado, portanto, deve promover a igualdade – a diminuição das diferenças sócio-econômicas - entre esses grupos e a comunidade em geral, atentando para suas formas especiais de vida (art. 2º). Da mesma maneira, deve garantir medidas, ainda que especiais, que salvaguardem a identidade e integridade do grupo, de seus bens culturais e patrimoniais, assim como do meio ambiente que os cerca (art. 4º e 5º) (OIT, 1989).

O direito de consulta aos povos, pelo Estado, torna-se obrigatório cada vez que forem decididas medidas que possam afetá-los. Para isto,

procedimentos devem ser criados a fim de permitir-lhes ampla participação, inclusive em instituições que lhes digam respeito (art. 6º) (OIT, 1989). Tal consulta deve englobar desde a avaliação de legislações e políticas públicas, passando pela sua elaboração e aplicação. Sua finalidade não é, meramente, a de informação, mas a de obter o consentimento dessas comunidades, que podem, inclusive, vetar as decisões governamentais (COLAÇO, 2015, p. 222-223).

A Convenção prevê o direito que possuem tais grupos de determinar suas prioridades em relação ao seu processo de desenvolvimento, religiosidade, território, dentre outras dimensões (art. 7º) (OIT, 1989). Práticas culturais e religiosas ancestrais são especialmente importantes no que diz respeito às subjetividades das comunidades remanescentes de quilombos, afirmação demonstrada pela quase totalidade dos etnodocumentários e dos textos etnográficos. Das vinte e seis comunidades, as apenas uma, a de Mumbuca, é autonomamente evangélica (NASCIMENTO, 2013). Os documentários tiveram, em grande parte, seu início com tomadas de rituais religiosos, em sincretismos entre culturas africanas e cristãs. Cosmologias indígenas também fazem parte deste hibridismo, dentre outras, na gaúcha Comunidade Ibicui da Armada, em Santana do Livramento, e na mineira Kaonge, em Cachoeira (ARAÚJO, 2012). Alfredo Wagner de Almeida faz o comentário:

O ideal de liberdade associado ao estigma de estar à margem de uma sociedade muitas vezes gerou, no sertão nordestino, a cooperação entre negros e índios, os quais, como já foi dito, deram conformação a territórios em que essa aliança representava a existência de uma organização à parte, fora do controle colonial. Há constantes referências aos índios nos relatos em Conceição das Crioulas, até mesmo quando tratam de sua ascendência. Nomes como Rita Cabocla e Clara Cabocla são citados como de índias “brabas” que foram “pegadas a dente de cachorro”; depois de “amansadas”, acabaram se casando com negros (ALMEIDA, 2007, p. 126).

O começo do etnodocumentário “O ser Kalunga” (AMORIM *et al*, 2012) é feito por meio de um plano aberto da festa de São João, com música e dança na comunidade goiana. O baile, animado pelo forró, é embalado pela música ao vivo, com microfone e caixas de som, sob uma construção de madeira aberta. Na Capela de São João Batista, os

quilombolas vão uma vez por ano, montam barracas, realizam batizados, casamentos e outros rituais da Igreja Católica. Por meio do filme, pode-se acompanhar a procissão, a noite, em frente a capela, onde várias pessoas carregam lamparinas e levantam o marco com a bandeira de São João. Também em João Surá, no Estado do Paraná, na comemoração de Santo Antônio, a comunidade ergue, a noite, o marco do santo (MIQUETA, 2011). Por sua vez, em Brejo dos Crioulos, Minas Gerais, a Folia do Santo Rei é comemorada com ritos religiosos e músicas (DAYRELL, 2009).

O sincretismo religioso pode ser observado na Comunidade Quilombola Santa Rosa dos Pretos, no Estado do Maranhão. Em procissão a um santo, cuja figura é negra, muito semelhante a de um preto velho⁴⁷, a comunidade reza ladainhas. Ao final, a salva para o santo é o tambor de crioula, com sua escultura sendo passada de dançarina a dançarina, cujas saias são rodadas e coloridas, em padrões de flores, girando ao ritmo da música (PEREIRA; DIAS, 2015). Já na mineira Gurutuba, o batuque é uma prática tradicional na qual toda a comunidade participa. Saias rodadas, lenços na cabeça, muitos giros e passos na sequência das batidas (DAYRELL, 2009).

Ritos herdados da África povoam a Serra da Mantiqueira, na divisa entre Minas Gerais e São Paulo. A Dança do Congado, uma dramatização da coroação de um rei ou uma rainha do Congo, é uma festa organizada por um dos moradores. No documentário, D. Luzia recebe parentes, que vão chegando, cada qual trazendo seus instrumentos e roupas de dança. A alimentação é preparada em conjunto, entre varias mulheres (FREDERICO, 2007).

Tambor de crioula, tambor de mina, festas juninas, bumba meu boi, sussa (uma dança tradicional). Todas estas práticas são mantidas pelas mais diversas comunidades, documentadas pelas lentes etnográficas (ARAÚJO, 2012). Antônio Lisboa Melo, ancião quilombola maranhense, afirma que tudo isso “é um tipo de uma dança que é pra satisfazer os invisíveis” (RECURSO, 2011, 03’:54”).

A cultura compartilhada dá coesão ao grupo, ainda que algumas rezas antigas sejam esquecidas, pois não raras vezes os mais velhos morrem sem que os mais jovens as aprendam. Vários entrevistados

⁴⁷ Pretos velhos fazem parte da cosmologia da umbanda. São entidades de velhos escravos africanos que viviam em senzalas, contadores de histórias da época da escravidão. Têm como características a sabedoria e a paciência, que compartilham com os praticantes da religião (ESTUDO DA UMBANDA, 2016, s/p).

afirmam, assim, a necessidade de unir o conhecimento tradicional com o contemporâneo (OLIVEIRA; SAMARA, 2012). Dentre esses saberes tradicionais, observam-se reminiscências acerca de mitos e figuras sobrenaturais que habitam a mata, histórias contadas pelos antigos e ainda experimentadas pelos moradores atuais. A defesa contra tais seres também é transmitida entre gerações (AGUIYRRE, 2016).

A medicina tradicional, com uso de plantas medicinais, tecnologias de baixo impacto ambiental, também fazem parte das subjetividades partilhadas na Comunidade de Kalunga, Goiás (FURTADO, 2013, p. 14). Em Nossa Senhora da Conceição, no Estado de Minas Gerais, as tradições são transmitidas de forma oral, inclusive fórmulas medicinais, advindas de folhas, raízes e flores. Da mesma forma, rezas e benzeduras. Por sua vez, na comunidade pernambucana de Conceição das Crioulas, indicam-se “anjico, para tosse, ubiratanha, para os rins, quixabeira, para cicatrizar ferimentos, e papaconha, para aliviar a dor do nascimento dos dentes” (SOUZA, 2002, p. 122).

Há casos, entretanto, em que o avanço do agronegócio impede que manifestações religiosas continuem a ser praticadas. Na paranaense João Surá há um espaço denominado Morro da Cruz, que fazia parte da comunidade, agora tomado por fazendeiros e por florestas de pinus. Neste local, há uma cruz onde a comunidade efetuava celebrações religiosas. A construção foi realizada com muito sacrifício, uma vez que, à época, não havia estrada, sendo utilizadas trilhas e mulas para carregar cimento para a construção do cruzeiro. Hoje, a montanha está coberta de pinus e a passagem dificultada (MIQUETA, 2011).

O reconhecimento de toda esta variedade cultural, abrigada em cada uma destas comunidades, é realizado por Libâneo Pires, um dos moradores mais velhos e líder da comunidade: “A Santa Rosa dos Preto tem pobreza, mas não é pobre. Aqui tem a história, aqui tem a cultura, seguro. Não desprezou, não largou, morreu, apanharam como o que, mas não largaram. Isso que é a riqueza da Santa Rosa” (PEREIRA; DIAS, 2015, 09’:44’’).

Entretanto, de todas as práticas tradicionais, foi o jongo⁴⁸ a que mais me impressionou. O etnodocumentário “Saravá, jongoeiro novo”

⁴⁸ “O jongo envolve canto, dança coletiva ao som de tambores, prática de magia verbo-musical, culto aos ancestrais e foi entoado durante o trabalho nas roças e dançado e cantado nos terreiros das fazendas e em locais isolados, nos arrabaldes das cidades brasileiras oitocentistas. Nestas últimas, foram reprimidos ou tolerados,

traz as relações entre jovens quilombolas de ambos os sexos no decorrer da 2ª Reunião de Jovens Jongueiros, realizada no Quilombo São José da Serra, no Rio de Janeiro. Entre trocas de experiências, oficinas e confidências acerca do preconceito que sofrem, a música e a dança possuem dimensões políticas, de preparo de lideranças e discussões acerca dos problemas de cada comunidade ali representada. Alessandra Ribeiro Martins, jovem liderança, conceitua: “Jongo é dança, é canto, é ponto, mas também é luta, também é resistência” (DAYRELL, 2012, 03’:06’’).

Enfim, no que diz com a preservação cultural de que trata o art. 7º da Convenção n. 169 (OIT, 1989) há um amplo debate acerca da manutenção da tradição. Para Maria Helena Serafim, quilombola e jovem professora na comunidade goiana de Kalunga, manter a miséria é diferente do que manter a cultura. Não cabe mais o esforço de carregar água no balde ou trouxa na cabeça até a cidade, distante de três a quatro quilômetros: “manter a cultura é isso aqui que a gente tá fazendo: as rezas, os festejos, as danças, a folia...” (AMORIM *et al*, 2012, 13’’). No Rio de Janeiro, Alessandra Martins, jovem liderança quilombola, possui percepção semelhante:

E eu tinha muito essa preocupação, ‘o que que é essa tal tradição?, que que é esse manter a tradição?, dar continuidade?’ Então, eu acabei conceituando a tradição pra mim, são todos os valores que me foram passados. Os valores desde pessoais de respeito, do que é importante, do que deve ser guardado até a forma de abrir a roda, a forma de fechar a roda, o pé no chão quando dança. E aí acho que uma forma de manter tradição é a gente não perder detalhes (DAYRELL, 2012, 13’:38’’).

Além de reconhecer a importância dessas questões culturais religiosas e de festejos, a Convenção estabelece regras de convivência entre os costumes jurídicos internos de cada comunidade e o direito oficial estatal. Aqui, toma força a teorização sobre o pluralismo jurídico, cujo núcleo:

[...] é a negação de que o Estado seja a fonte única e exclusiva de juridicidade, destacando-se a

dependendo da conjuntura, mas, para que se realizassem, era sempre preciso uma autorização senhorial ou policial” (SOUZA, 2009, p. 145).

produção normativa gerada por grupos organizados semi-autônomos que compõem a tessitura social e pressupondo-se que apenas uma pequena parcela das inúmeras expectativas que regem a vida social, e não necessariamente as mais importantes delas para todos os grupos, encontram guarida no Direito Positivo Estatal (ALBERNAZ; WOLKMER, 2008, p. 68).

Há certos elementos que, em maior ou menor grau, articulam-se na sua produção: a autonomia dos diversos grupos, independente do poder central; descentralização do poder decisório dos grupos locais; localismo, privilegiando o local em detrimento do central; a relevância da diferença sobre a homogeneidade. O pluralismo jurídico, assim, fundamenta-se nos poderes dos diversos sujeitos e grupos sociais por meio de um reconhecimento intercultural e não apenas na estatalidade do direito em elaborar a norma jurídica (FAGUNDES; WOLKMER, 2011, p. 374-375).

Dessa forma, a Convenção ressalta que a aplicação da legislação nacional deve considerar a conservação da organização jurídica desses grupos – inclusive no que diz respeito a punições -, desde que não seja atentatória aos direitos fundamentais e os direitos humanos internacionais (art. 8º e 9º). Os art. 10 a 12 referem-se a limitações de aplicação da lei nacional frente às peculiaridades culturais desses povos e ao acesso à justiça, inclusive com exigência da presença de intérpretes para possibilitar a compreensão dos procedimentos jurídicos oficiais (OIT, 1989). Exemplo de aplicação do pluralismo jurídico é a organização de moradias, no Quilombo de São Roque, localizado em Santa Catarina e no Rio Grande do Sul. A distribuição da terra obedece princípios de parentesco, tendo por base o sistema de grotas, denominadas com nomes das famílias que as ocupam ou de acordo com alguma característica geográfica local. Apesar de a terra ser coletiva:

O sistema de grotas é reconhecido por eles como o parâmetro tradicional de ocupação e divisão do solo. Idealmente, cada grota é ocupada por uma família. seja esta uma família nuclear ou extensa [...]. As grotas oferecem não apenas divisores naturais para os terrenos ocupados pelas famílias, mas também condições favoráveis à subsistência e referências territoriais comunitárias. Como vimos, as grotas se constituem em vales encaixados nas escarpas da Serra Geral e, em regra, se

caracterizam por apresentarem um curso d'água e pequenas porções de terras para o plantio. Sendo assim, as grotas abrigam tanto residências quanto áreas para o cultivo e para a criação de animais (FERNANDES; BUSTOLINI; TEIXEIRA, 2006, p. 163).

A mesma comunidade possui uma prática que se baseia em troca de dias de serviço: em mutirão, o trabalho é realizado pela comunidade nas terras de uso de algum dos habitantes, que garante a alimentação do dia para os trabalhadores (FERNANDES; BUSTOLINI; TEIXEIRA, 2006, p. 166). Tais práticas – a organização do território e a troca de dias de serviço – geram obrigações e responsabilidades para os envolvidos, ainda que nenhum contrato seja referido (tanto formal quanto informalmente). Os costumes adotados tornam-se regramentos jurídicos comunitários.

Questões importantes para a temática desta tese são as previstas na parte segunda da Convenção. A relação com a terra estabelecida pelos povos tribais e indígenas recebe tratamento entre os art. 13 e 19. Ali, a especial importância que a terra possui para esses povos é reconhecida, garantindo a posse e a propriedade de seus territórios, levando em consideração seu entrelaçamento espiritual e cultural. A salvaguarda inclui terras que habitam e aquelas que utilizam para atividades de subsistência ou tradicionais, ainda que não lhes sejam exclusivas. São tarefas governamentais identificar essas terras e solucionar reivindicações a seu respeito (art. 13 e 14) (OIT, 1989). Aqui, faço referência às realidades observadas no estudo de caso a respeito da relação que as comunidades quilombolas constroem com seus territórios. Mais adiante, tratarei sobre a questão da demarcação das terras.

A Comunidade Conceição das Crioulas, no Estado de Pernambuco, possui, espalhados por suas terras, pontos que remetem a história e ancestralidade do grupo: igreja, capoeiras, umbuzeiros. Tais marcos são compartilhados entre as gerações, construindo significados importantes para a comunidade (ALMEIDA, 2007a, p. 09). Verifiquei essa memória coletiva também na mineira Gurutuba, onde os núcleos familiares, com estreitas ligações de parentesco entre si, compartilham modos de vida, organização social e subjetividades, articulados com o pertencimento a terra (COSTA FILHO, 2008, p. 03). A seguinte fala de um quilombola, morador na Comunidade do Algodão, Estado do Rio

Grande do Sul, exemplifica esse entrelaçamento cultural das comunidades tradicionais com seus territórios:

Essa comunidade já existe há mais de 150 anos. Uma das histórias... história não... uma das provas mais visíveis é o cemitério quilombola que tem aqui. Ele existe há mais de 100 anos. No registro a gente tem mais de 130 anos. Isso mostra que a gente nasceu aqui, nossos avós, bisavós nasceram aqui e a gente permanece aqui até hoje (SCHNEIDER, 2015, p. 36).

Essa comunidade quilombola foi, nos anos de 2006 e 2007, sujeito de pesquisas que desenvolvi no interior do município de Pelotas. Ali, observamos, em meio a Serra dos Tapes, o apego à terra de ancestrais e frequentes referências a esse cemitério de uso dos descendentes de escravos. Os demais moradores da região, cujos antepassados vieram da Europa, não lhes permitiam compartilhar outros espaços para esta finalidade (HENNING, 2012, p. 09). Eis a imagem do local:



Imagem 6 - Cemitério do Algodão (HENNING, 2012, p. 09).

A organização dos espaços também é um elemento interessante nas comunidades pesquisadas. Kalunga, no Estado de Goiás, por

exemplo, possui território dividido por acidentes geográficos (serras, nascentes, etc.). Os núcleos familiares habitam os vãos existentes entre montes e montanhas, sendo o pertencimento a terra fortemente influenciado por laços de parentesco, com a partilha comunal dos espaços (FURTADO, 2013, p. 37). Na pernambucana Conceição das Crioulas, por exemplo, cada família se responsabiliza pelo seu plantio e colheita. Os roçados maiores se localizam na terra comum, sem cerca que os divida (SOUZA, 2002, p. 116).

Da mesma forma, na comunidade baiana de Rio dos Macacos, há elementos inscritos em todo o entorno, presentes nas memórias dos moradores, evidenciando trabalhos individuais, familiares e coletivos, como os diversos caminhos que interligam os núcleos familiares e as áreas comunais, árvores frutíferas integradas à vegetação nativa, antigos vestígios da ocupação escrava. Os riachos carregam os nomes de antigos quilombolas, como a “Fonte do Isídio” ou “de Fia” (SANTOS, 2013, p. 11).

A identificação das comunidades e sua conexão territorial com algum elemento natural é frequente. Mumbuca, no Estado de Minas Gerais, possui seu nome a partir de um tipo de abelha azul, existente na região (NASCIMENTO, 2013) e a goiana Kalunga segue a nomenclatura do córrego localizado em suas cercanias (AMORIM *et al*, 2012). Nesse sentido, o pertencimento à comunidade está imbricado no compartilhamento de experiências, memórias e marcos territoriais e não somente na cor da pele:

Suas características étnicas não são entendidas, nem por eles e nem por outros, apenas em termos das referências presentes no discurso racial - de sua origem africana e da escravidão. Os negros da Mumbuca, hoje quilombolas da Mumbuca, são reconhecidos principalmente a partir da sua relação com o território e são essas fronteiras que lhes demarcam mais fortemente enquanto grupo. A coletividade que resiste hoje à expropriação foi originada pelo mesmo ato de fundação do território ao qual ela se liga e que lhe dá a sua identidade (LIMA *et al*, p. 06, s/d).

Evidencio, ainda, o exemplo de São Roque, em Santa Catarina e no Rio Grande do Sul. O Monte da Pedra Branca, um dos marcos da comunidade, localizada em cima da serra (AGUIYRRE, 2016), ocupa relevância central nas subjetividades ali construídas:

Essas grotas, por sua vez, se dispõem ao longo dos rios, cujos vales organizam o território – Mampituba, Faxinalzinho, São Gorgonho e Josafaz –, e que têm como elemento central e simbolicamente unificador a Pedra Branca, topônimo que nomeia a localidade onde vive a Comunidade São Roque, também conhecida como Comunidade da Pedra Branca. O mesmo elemento remete também a um tipo de autoidentificação territorial, uma vez que os quilombolas acionam a categoria “filhos da Pedra Branca” para se diferenciarem daqueles moradores “de fora”, que posteriormente vieram a se instalar na localidade, expressando o sentimento de pertença ao lugar (SPAOLONSE, 2013, p. 36-37).

O sentimento de pertencimento comum dá coesão ao grupo, juntamente com o conhecimento de direitos, a luta pela sua concretização e a autovalorização (OLIVEIRA; SAMARA, 2012). Maria Helena Serafim, moradora e professora na comunidade, afirma: “Ser Kalunga é cuidar uns dos outros, né?” (AMORIM *et al*, 2012, 17’28’’).

Sob essa perspectiva é que a Convenção n. 169 garante a tais grupos os direitos aos recursos naturais de seus territórios e à sua gestão. Em casos nos quais o Estado possua direitos sobre minérios ou recursos localizados em suas terras, deverão ser consultados e, igualmente, auferidas as possibilidades danosas de tais empreendimentos a esses grupos, antes de qualquer permissão para que a exploração seja efetivada. Além disso, os povos que ali habitam ou utilizam das terras deverão participar dos benefícios advindos dessas atividades e receber indenização em caso de lesão daí decorrente (art. 15) (OIT, 1989).

A regra geral do art. 16 é a de que esses povos não devem ser transladados de seus territórios, e, mesmo que essa remoção seja considerada necessária, somente ocorrerá após sua permissão ou, no caso de não ser possível obtê-la, após consulta pública com a participação de representantes desses grupos. Nas excepcionais mudanças territoriais, assim que cessar a necessidade que lhes deu origem, os povos possuem o direito de retorno. Havendo impossibilidade deste, o Estado deverá lhes garantir terras com a mesma qualidade e situação jurídica das anteriores ou, a escolha deles, verba indenizatória. A indenização, de toda sorte, será sempre devida quando

esses procedimentos causarem alguma lesão a direitos das comunidades (art. 16) (OIT, 1989).

Ambos os dispositivos ganham contornos dramáticos no cotidiano de inúmeras comunidades tradicionais. O estudo de caso demonstrou, no que diz respeito aos quilombolas, profundas contradições estatais. As comunidades Rio dos Macacos (Bahia), aquelas localizadas em Alcântara (Maranhão), Mumbuca (Minas Gerais), Mumbuca (Tocantins) e São Roque (Santa Catarina e Rio Grande do Sul) disputam seus territórios com entidades estatais cujos limites se sobrepõem aos das comunidades. As primeiras, com bases militares e as três últimas, com parques florestais.

Rio dos Macacos, localizada no município baiano de Simões Filho, está envolvida em uma disputa que ocorre desde antes da década de 1950, quando o terreno foi utilizado pela Marinha norte-americana, no final da Segunda Guerra Mundial, e depois, devolvido à União. Desde então, há planos de construção de um complexo naval na área. A Marinha brasileira (Comando do 2º Distrito Naval) pediu a reintegração de posse das terras da comunidade em 2009, alegando que os réus (trinta e quatro quilombolas) ocupam irregularmente áreas militares, caracterizando-os juridicamente como invasores. Além disso, aduziu que, como as famílias vivem no entorno da Barragem dos Macacos, estariam realizando ações predatórias e poluidoras das nascentes. Enfim, afirmou que a área será destinada para a construção de grupamento de fuzileiros navais, hospital, hotel de trânsito e residências para militares (ARAÚJO, 2012; SANTOS, 2013, p. 02).

Os trinta e quatro moradores da comunidade, réus no processo, receberam determinação judicial para a desocupação em novembro de 2010, sob pena de retirada compulsória. A iminência do despejo fez a comunidade buscar apoio em diversas organizações, denunciando graves violações a integridade física e moral de seus componentes por parte de militares. Dentre as lesões relatadas, restrições à liberdade de locomoção, violação à privacidade, cerceamento no acesso a serviços básicos, como educação e saúde, e obstrução a suas atividades de subsistência, por meio da proibição de colheita de frutos da mata, destruição de roças e de criação de pequenos animais. A intenção nessas práticas, segundo a comunidade, é a de desagregar o grupo e levá-los a desocupar o local (SANTOS, 2013, p. 03). Dessa forma, os quilombolas estão sobrevivendo a partir de doações feitas pela sociedade civil. Rosemere dos Santos Silva, líder da comunidade, chega a afirmar:

Eu tô sendo ameaçada de morte porque... a gente recebeu uma ordem de despejo em 2010 e através

disso aí, a gente... eu comecei a pedir ajuda lá fora e pegaram meu nome. E a Marinha, as pessoas, os militares daqui de dentro passam junto da gente e fala assim: “a qualquer momento você e sua família vão sumir do mapa” (ARAÚJO, 2012, 03:04”).

O comandante da Base Naval de Aratu alega que não tem conhecimento de ancestralidade negra escrava na região. Da mesma forma, afirma que os inquéritos abertos não constataram nenhuma conduta ilegal por parte dos militares (ARAÚJO, 2012).

Uma das estratégias da comunidade foi a de realizar manifestações em frente à Base Naval quando da permanência da Presidenta Dilma Rousseff, que passava lá suas férias. Essa atitude deu repercussão midiática nacional à luta territorial, e a comunidade passou a ser assessorada por diversas entidades, dentre elas: Comissão Pastoral da Pesca, Associação dos Advogados dos Trabalhadores Rurais, Secretaria de Promoção da Igualdade Racial, Defensoria Pública da União e Universidade Federal da Bahia. Tendo em conta a extrema vulnerabilidade econômica e social das famílias quilombolas, tanto o Governo do Estado da Bahia quanto do Município de Simões Filho buscaram propostas para o reassentamento da comunidade, no decorrer de 2011, possibilitando maior prazo para a desocupação. Entretanto, as propostas advindas da Marinha, ainda que por vezes economicamente vantajosas, não foram aceitas tendo em vista a firme disposição da comunidade em manter laços históricos e territoriais recíprocos (SANTOS, 2013, p. 03-04).

Na mesma região nordeste do Brasil, durante a década de 1980, o governo maranhense destinou mais da metade do território de Alcântara – um local afirmado como estratégico para o lançamento de foguetes - para a construção de um centro espacial, deslocando 312 famílias de suas terras. Em 1986:

O então Presidente da República, José Sarney, junto com os Ministros da Aeronáutica, EMFA e MIRAD⁴⁹ assinou um decreto reduzindo o módulo rural dentro da área decretada, de 35 para 15 hectares. A diminuição do módulo rural dentro da área desapropriada não levou em conta as

⁴⁹ EMFA: Estado Maior das Forças Armadas. MIRAD: Mistério da Reforma e do Desenvolvimento Agrário.

realidades sociais e ecológicas das comunidades quilombolas e resultou em terras insuficientes para as famílias forçadas a mudarem para as agrovilas. O STTR⁵⁰ de Alcântara então presidido pelo Sr. Benedito Masson protestou contra essa arbitrariedade e enviou comissões a Brasília [...]. 312 famílias quilombolas de 23 povoados foram remanejadas compulsoriamente para 7 agrovilas, já com módulo rural de apenas 15 hectares, apesar das denúncias de se tratar de um ato ilegal (ALMEIDA, 2007b, p. 08).

Hoje, reconhece-se que a realocação em agrovilas, localizadas longe do mar, alterou profundamente os modos de vidas dessas pessoas, que sobreviviam da pesca e de pequenos roçados. Os lotes individualizados acabaram por desestruturar os laços construídos pelo uso comum da terra. Mesmo o Diretor da Agência Espacial Brasileira, Nilo Sérgio de Oliveira, reconhece que existe “impacto de realocações dessas comunidades nos aspectos sócio-ambientais” (ARAÚJO, 2012, 37:31”). Como em toda relação de poder, há resistências. Alfredo Wagner de Almeida aponta para pequenos atos cotidianos:

[...] como o daquela moradora da agrovila de Pepital que entra escondida, na área de onde foi deslocada pela força, para colher caju nos cajuais plantados por seus avós ou como o de um morador da comunidade de Mamuna que continua roçando nas terras onde a Agência Espacial pretende construir plataformas de lançamento para a Ucrânia (ALMEIDA, 2007b, p. 05).

A comunidade de São Roque, em Santa Catarina e no Rio Grande do Sul, e as duas Mumbucas, em Minas Gerais e no Tocantins, enfrentam destino, de certa forma, semelhante, no que diz com as limitações impostas dentro de seus territórios por entes públicos. A primeira encontra-se localizada na região onde atualmente estão os parques nacionais de Aparados da Serra e Serra Geral: no Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTDI), publicado em 2007, o território quilombola foi delimitado em uma área de 7.327,6941 hectares, com sobreposição parcial de ambos os parques, em,

⁵⁰ STTR: Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais.

aproximadamente, 36% da área quilombola e 8% da área total dos parques (SPAOLONSE, 2013, p. 43-44).

Na Associação Remanescente de Quilombo São Roque, há duas discussões principais: titulação do território e restrições ambientais a seus modos de vida decorrentes da instituição dos parques nacionais. Há sobreposição destes à área quilombola, o que os impede de construir novas roças e utilizar madeira para a construção de suas casas. A remoção da comunidade de seu meio ocasiona uma perda irreparável de conhecimentos ancestrais acerca do entono ambiental, do manejo com plantas e animais. Torna-se, assim, questão urgente a construção de articulações entre a manutenção da diversidade biológica (meio ambiente) e cultural (comunidades tradicionais) (FERNANDES; BUSTOLIN; TEIXEIRA, 2006, p. 137-139). A organização e distribuição da terra no interior da comunidade assim como:

[...] toda a trajetória de perdas territoriais agenciada, entre outros elementos, pela criação e pela implementação dos Parques Nacionais de Aparados da Serra e da Serra Geral, passaram a ter importância crucial na definição da unidade político-administrativa inventada no campo jurídico-normativo e tornada política de Estado, a saber, a política de regularização de territórios quilombolas, e no caso específico, do Território Quilombola de São Roque. Com a objetivação da sobreposição entre o território quilombola a ser titulado e os parques nacionais, tensionaram-se posições institucionais divergentes no âmbito da gestão territorial oficial. Pois, se por um lado os parques constituem unidades territoriais político-administrativas efetivas e plenamente reconhecidas pelo ordenamento jurídico (embora, no caso, tenham sido criadas em sobreposição a uma situação de ocupação histórica não reconhecida oficialmente através dos instrumentos existentes à época – legislação, estudos, planos de manejo, etc.), por outro, a delimitação do Território Quilombola de São Roque oficializou a intenção de criação de outra unidade político-administrativa, também legitimamente respaldada pelo ordenamento jurídico e objeto de política estatal específica, referente exatamente àquela ocupação histórica precedente à existência dos Parques Nacionais, que hoje porém, é reconhecida

(a unidade Território Quilombola) como sobreposta a eles (SPAOLONSE, 2013, p. 45).

A Comunidade de Mumbuca, em Tocantins, vive sob a ameaça de desocupação, pois se localiza dentro Parque Nacional do Jalapão, com 58.885 hectares, criado em 2001 (NASCIMENTO, 2013). Da mesma forma, a Comunidade Mumbuca mineira, no Baixo Jequitinhonha - em 2003 houve a criação da Reserva Biológica da Mata Escura (REBIO), com 51 mil hectares. Destes, 6.215 hectares sobrepõem-se em 75% do território quilombola (LIMA *et al*, s/d, p. 01-02). Sobre a premência de construção de soluções para tais casos, ressalto que:

Tanto a doutrina jurídica quanto os estudos antropológicos e sociológicos, no Brasil, vêm enfatizando a necessidade de uma mudança de percepção sobre a prática das populações tradicionais e a necessidade de que a elas seja garantida a participação na criação e gestão de unidades de conservação (FERNANDES; BUSTOLIN; TEIXEIRA, 2006, 139).

Logo após as disposições acerca de regras sobre gestão estatal em territórios tradicionais e da proibição geral de deslocamento dessas comunidades, a Convenção n. 169 também afirma que as formas de transmissão dos direitos sobre a terra desses grupos devem ser respeitadas (tal como o sistema de grotas, ao qual referi anteriormente). Eles devem ser consultados quando for considerada sua capacidade de alienação ou transmissão dessas glebas para fora da comunidade. A Declaração também prevê proteção contra quaisquer pessoas que pretendam tirar proveito dos costumes locais ou do desconhecimento desses grupos acerca de seus direitos de uso, posse ou propriedade, devendo ser previstas sanções àqueles que entrarem nessas terras ou as utilizarem sem permissão das comunidades (art. 17 e 18). Enfim, os governos devem desenvolver programas agrários para alocar a estes povos terras suficientes que lhes garantam uma vida digna e para auxiliá-los no desenvolvimento daquelas que já possuem (art. 19) (OIT, 1989).

Outro instrumento jurídico internacional é a Declaração da Organização das Nações Unidas sobre o Direito os Povos Indígenas, de 2007. Apesar de não possui obrigatoriedade aos países signatários, ela aprofunda uma série de direitos reconhecidos na Convenção n. 169 da OIT, assegurando livre determinação àqueles povos. Refere à cidadania

étnica e reconhece o exercício de justiça comunitária pelos grupos (ONU, 2007).

Nessa linha de democratização do direito estatal, diversas transformações constitucionais foram implementadas no final do século XX e início do XXI. Tais modificações podem ser agrupadas em três ciclos, indicando-se: a) a previsão de direitos multiculturais e novos direitos indígenas – Guatemala (1985), Nicarágua (1987) e Brasil (1988); b) a emergência de direitos coletivos e individuais relacionados à diversidade e identidade cultural, a um estado plurinacional e à nação multiétnica – Colômbia (1991), México (1992), Paraguai (1992), Peru (1983), Bolívia (1994), Argentina (1994), Equador (1996 e 1998) e Venezuela (1999); c) a refundação do estado, agora reconhecidamente fundamentado em raízes indígenas, e a busca pela superação do colonialismo – Equador (2008) e Bolívia (2006 e 2009) (FAJARDO, 2011, p. 140-141; VIEIRA; ARMADA, 2014, p. 51).

Vários estados pluriétnicos como os latino-americanos vêm reconhecendo a necessidade de diálogos democráticos entre seus sistemas de direito – oficial e locais – os quais abrangem não somente direitos substanciais, mas igualmente sua dimensão jurisdicional. Ainda que existam aqueles estados monistas (Chile, Brasil e Argentina, por exemplo), podem ser indicados outros que reconhecem normatizações que não apenas as oficiais, como o Paraguai e a Guatemala. Mais importante ainda, há estados que não somente reconhecem o pluralismo jurídico, mas igualmente jurisdições não estatais: Peru, Colômbia, Bolívia, Equador, México e Venezuela, para citar alguns. Em relação aos dois últimos, o reconhecimento ocorre de maneira parcial, submetendo a jurisdição indígena a instâncias superiores estatais. A Bolívia, por seu turno, prevê inclusive um Superior Tribunal Multicultural (ALMEIDA, 2011, p. 44-47).

Tanto a Constituição boliviana quanto a equatoriana fundamentam o pluralismo jurídico na interculturalidade, nos direitos de suas populações originárias e de sua autodeterminação. Estabelecem a gestão de órgãos públicos com participação popular e instituem formas de participação política, tais como referendo, plebiscito e consulta. Da mesma forma, respeitam e reafirmam a juridicidade de organizações democráticas comunitárias dentro de cada grupo oriundo de povos originários, observando seus próprios mecanismos políticos (FAJARDO, 2011, p. 150-151).

Ambas as cartas constitucionais reconhecem a jurisdição indígena, nos art. 190-192 (BOLÍVIA, 2009) e art. 171 (EQUADOR, 2008). Tratam da plurinacionalidade na formação estatal, assim como

das práticas ancestrais e de suas conexões mestiças entre tradições e práticas presentes. Nessa passada, seus textos procuram pela superação de conceitos ocidentais, legitimando o pluralismo jurídico e os saberes indígenas que emergem de suas sociedades (VIEIRA; ARMADA, 2014, p. 57-59).

Percebe-se, em todas essas considerações, que os questionamentos e deslocamentos entre o conhecimento e o direito ocidental e outros saberes e regras jurídicas latino-americanas constituem um processo que vem sendo gestado há muito tempo e que engloba a todos – organismos estatais e sociedade:

E isso é porque a interculturalidade não é um produto ou substância, mas um processo contínuo, algo por construir-se e que nunca termina. Enquanto as leis podem contribuir para assentar as bases desta construção e inclusive ajudar a estabelecer um caráter mais dialógico (incluindo o Estado mesmo), sua realização requer o compromisso não do Estado em si, mas das pessoas que vivem dentro dele⁵¹ (WALSH, 2002, p. 02).

Ainda que CF/88 encontre-se apenas no começo dessa trilha, ela está inserida nesses três ciclos, naquele que foi denominado por Raquel Z. Yrigoyen Fajardo de “horizonte do constitucionalismo pluralista”:

Esses ciclos – a) *o constitucionalismo multicultural* (1982-1988), b) *o constitucionalismo pluricultural* (1989-2005), e c) *o constitucionalismo plurinacional* (2006-2009) – tem a virtude de questionar, progressivamente, os elementos centrais da configuração e definição dos estados republicanos latino-americanos desenhados no século XIX, e a herança da tutela colonial indígena, planejando deste modo um

⁵¹ No original: “Y eso es porque la interculturalidad no es un producto o sustancia, sino un proceso continuo, algo por construirse y que nunca termina. Mientras las leyes pueden contribuir a asentar las bases de ésta construcción e inclusive ayudar a establecer un carácter más dialógico (incluyendo del Estado mismo), su realización requiere el compromiso no del Estado en sí, sino de las personas que viven dentro de ello”.

projeto descolonizador de longo alcance⁵² [grifos no original] (FAJARDO, 2011, p. 140-141).

A CF/88 traz, em seu texto, o reconhecimento de diversos direitos de comunidades indígenas (art. 231), a propriedade de terras quilombolas (art. 68 do ADTC), a proteção a direitos coletivos e a pluriculturalidade (art. 215 e 216, por exemplo). Entretanto, sua legitimação de usos e costumes indígenas é criticada por boa parte da literatura especializada, uma vez que “não deveriam, pois, ser reconhecidos apenas como ‘usos e costumes’, dentro de uma chave colonial, mas sim como verdadeiros sistemas jurídicos; em suma, como ‘direito próprio’” [grifos no original] (BALDI, 2014, p. 48). Ou seja, nossa Carta Constitucional não chega a legitimar o pluralismo jurídico.

É interessante apontar que não apenas teóricos latino-americanos vêm debatendo sobre estratégias de combate a cultura etnocêntrica e à superação da dicotomia formal-material. Nas palavras do jurista e político italiano Stefano Rodotà:

A igualdade e a paridade não são postas em discussão, mas delas se dá uma versão fundada no reconhecimento pleno também do direito à identidade e à diferença. Daí o desbotamento da imagem do *melting pot*, realisticamente substituída também nos Estados Unidos por aquela de um mosaico ou da *salad bowl*. Portanto não há mais um caldeirão no qual os elementos se fundem entre si, perdendo a identidade e tornando-se irreconhecíveis. Em seu lugar temos uma *saladeira*, um conjunto de ingredientes onde a mistura é possível, sim, mas onde os diversos elementos permanecem reconhecíveis [itálicos no original] (RODOTÀ, 2003, s/p).

Considerar tais direitos diferenciados como direitos fundamentais também é uma tática de resistência, uma vez que são resguardados pelo art. 60, § 4º do texto constitucional (BRASIL, 1988). Recordo que

⁵² No original: “*Esos ciclos – a) el constitucionalismo multicultural (1982-1988), b) el constitucionalismo pluricultural (1989-2005), y c) el constitucionalismo plurinacional (2006-2009) – tienen la virtud de cuestionar, progresivamente, los elementos centrales de la configuración y definición de los estados republicanos latinoamericanos diseñados en el siglo XIX, y la herencia de la tutela colonial indígena, planteando de este modo un proyecto descolonizador de largo aliento*”.

nenhuma proposta de emenda à Constituição poderá, ainda que tendencialmente, abolir os direitos e garantias fundamentais. É de se notar, ainda, que esses direitos encontram-se não apenas no catálogo dos art. 5º a 17 da CF/88, mas em outras partes da Carta, assim como em tratados internacionais:

[...] inviável a sustentação, também entre nós, da concepção segundo a qual os direitos fundamentais formam um sistema em separado e fechado no contexto da Constituição [...] Em primeiro lugar, cumpre referir que o conceito materialmente aberto de direitos fundamentais consagrado pelo art. 5, § 2, da CF **aponta para a existência de direitos fundamentais positivados em outras partes do texto constitucional e até mesmo em tratados internacionais**, bem assim para a previsão expressa da possibilidade de se reconhecer direitos fundamentais não-escritos, implícitos nas normas do catálogo, bem como decorrentes do regime e dos princípios da Constituição [grifei] (SARLET, 2010, p. 71).

Ingo Sarlet traz o exemplo dos direitos culturais, previstos no art. 215 da CF/88. Ao rol de direitos fundamentais, Inês Virgínia Prado Soares (2011, p. 802) acrescenta o art. 216, que trata a respeito do patrimônio cultural brasileiro, dispondo, inclusive, sobre o tombamento de documentos e sítios de antigos quilombos (art. 216, §4) (BRASIL, 1988). Também é exemplo da afirmação de Sarlet a Convenção n. 169 (OIT, 1989), já aqui referida. Inúmeras comunidades tradicionais brasileiras aí estão inseridas, sendo alguns de seus elementos elencados por Cristiane Derani:

Posse comunal ou familiar da terra; 2. Produção voltada predominantemente para dentro da comunidade; 3. Distribuição comunitária do trabalho não assalariado; 4. Tecnologia desenvolvida e transmitida por processo comunitário, a partir da disposição de adaptação ao meio em que se estabelecem; 5. Transmissão da propriedade, conhecimento, pela tradição comunitária, integracional (DERANI, 2012, p.86-87).

Derani refere-se à posse comunal ou familiar da terra e à transmissão da propriedade de acordo com a tradição comunitária; o Decreto, anteriormente citado (BRASIL, 2007), indica o uso do território como forma de manutenção da cultura própria de tais comunidades. É de se notar aqui a correspondência ao conceito pluralista de propriedade e à relevância da posse como sua funcionalização. Em ambos os conceitos de comunidade tradicional, observa-se, assim, a centralidade da cultura e da ligação comunitária a terra.

Alfredo Wagner de Almeida, em que pese a usual diferenciação entre terra (a corporalidade física do bem) e território (com elementos de pertencimento subjetivo a terra), prefere utilizar as expressões processo de territorialização e territorialidade específica a fim de marcar a imbricação de diferentes processos sociais que possibilita a existência de inúmeros tipos de pertencimentos coletivos:

Nesta diversidade de formas de reconhecimento jurídico das diferentes modalidades de apropriação dos recursos naturais que caracterizam as denominadas “terras tradicionalmente ocupadas”, o uso comum de florestas, recursos hídricos, campos e pastagens aparece combinado, tanto com a propriedade, quanto com a posse, de maneira perene ou temporária, e envolve diferentes atividades produtivas exercidas por unidades de trabalho familiar, tais como: extrativismo, agricultura, pesca, caça, artesanato e pecuária [grifos no original] (ALMEIDA, 2008, p. 37-38).

José Isaac Pilati (2013, p. 01) fala em “propriedades especiais constitucionais” ao referir-se a comunidades tradicionais, confrontando-as com o modelo iluminista de propriedade, previsto em nosso Código Civil no art. 1.228 (BRASIL, 2002). Aquelas reconhecem um sujeito coletivo, que convive com o Estado e os indivíduos; traduzem bens coletivos, ao lado de públicos e privados; e impõem formas diferenciadas de exercício e gestão democrática (PILATI, 2013, p. 26). Assim, a antiga dicotomia público-privado, em especial quando se considera o art. 98 do Código Civil brasileiro (BRASIL, 2002), é modificada. Onde antes apenas eram reconhecidos bens públicos, pertencentes a pessoas jurídicas de direito público, e bens privados (todos os demais), hoje a dimensão jurídica coletiva toma forma.

Nos estudos desse autor, percebo a conexão com traçados de mapas locais: estratégias decoloniais de legitimação de territórios, redesenhando espaços de uso e propriedade da terra. Por meio de ambos – cartografias e teorização - as diversas formas de pertencimento são visualizadas, renunciando-se a exigência moderna de um direito coerente, exato e completo, “desde sempre aí” (VEIGA-NETO, 2011, p. 107). A mudança de perspectiva e de escala influencia a construção do direito frente à transformação na percepção da realidade:

Isso exige da técnica jurídica nova classificação de pessoas e bens [...]. Dar carnalidade jurídica a propriedades que não se pautam pelo direito das coisas senão na dimensão do direito comum. Modalidades que se constituem pela absorção jurídica do coletivo e tendo objetos diferenciados; que se disciplinam por princípios de legislação especial, de raiz constitucional. Propriedades especiais, que se exercem preservando, obedecendo e conciliando o individual, o público e o coletivo, mediante procedimentos de aquisição, exercício e tutelas próprios (PILATI, 2013, p. 35).

Com o olhar aproximado, observo semelhanças e diferenças entre as comunidades tradicionais, conforme venho apontando. Dentre as primeiras, realço, aqui, a noção de território e de suas práticas de uso comum. A territorialidade está, como afirmei, imbricada em elementos culturais e espirituais, alcançando muito mais do que a dimensão palpável de “coisa possuída”, abrangendo subjetividades em suas conexões com a terra. O uso comum de bens básicos à vida, especialmente a terra, ocupa um lugar central na organização de grupos tradicionais. Observe-se que:

Os regimes de propriedade comum têm sido praticados por muitos grupos de pessoas em todo o mundo, e um reconhecimento formal dos direitos da propriedade comum está aumentando em muitos lugares. O direito à propriedade é reconhecido como um direito humano básico, o que inclui o direito à propriedade coletiva tendo em vista que é direito inerente aos povos: a autodeterminação de sua língua, da cultura e de um ambiente natural saudável (PAINTER; BARNES; ANKERSEN, 2008, p. 17).

Na terra estão representadas memória e tradição, antepassados em comum, interconectando as pessoas que ali habitam. A memória é um elemento essencial à organização e à percepção do mundo, tanto pessoal quanto coletiva. Por meio dela criam-se laços de pertencimento não somente ao espaço físico, mas entre os membros da comunidade. O tempo passado em conjunto é, igualmente, fator de coesão: trabalho cooperativo, festas, tradições comuns (GUSMÃO, 1995, p. 118-119). A memória também está presente nos marcos físicos da comunidade - curva de um rio, árvores, morros – todos eles elos com o passado, inscrevendo no espaço territorial a história coletiva:

A terra é, assim, um território, unidade integrada de pessoas, objetos e conhecimentos que se interrelacionam no interior do espaço particular por meio de operações algébricas de diferentes tipos, organizando o espaço comum como universo de ação e interação os mais diversos. Esta diversidade é, portanto, um espaço de relações que se faz por um jogo de oposições entre o nós, o meu, o seu, o nosso, e que supõe mecanismos de identificação individual, familiar e de grupo. Supõe a historicidade vivida enquanto realidade imediata, permanentemente incorporada a prática social; supõe também a tradição e a memória de um passado que, por vezes, é mitificado. Supõe formas de comunicação verbal e não-verbal: supõe subjetividades, emoções e sentimento (GUSMÃO, 1995, p. 122).

É de se notar que as terras tradicionais, mesmo que sejam consideradas de uso comum, não estão abertas ao público nem podem ser compreendidas como terras livres. Elas podem pertencer a áreas privadas ou mesmo públicas, nas mais variadas nuances. Dentre os diversos regramentos jurídicos, se aproximam ao antigo compáscuo, regulado no anterior Código Civil de 1916 (art. 4º) (BRASIL, 1916) e inexistentes no atual Código Reale (BRASIL, 2002). Os compáscuos, geralmente, ocorriam em campos e pastagens, utilizadas em comum por diversos criadores de gado (CAMPOS, 2002, p. 129-130).

Os processos de territorialização em terras tradicionalmente ocupadas expressam inúmeras formas de convivência e utilização coletivas entre grupos específicos e recursos naturais. Tais comunidades, com diversas formações históricas e geográficas, podem ser encontradas

em disposições constitucionais e infraconstitucionais, tanto federais e estaduais quanto municipais.

Entretanto, Alfredo Wagner Almeida atenta para o fato de que tais normatizações possuem alto grau de ineficácia, especialmente devido à parca possibilidade de mudança na estrutura agrária brasileira – a pesquisa que aqui apresento demonstra tal afirmação, conforme discorro neste capítulo. Isso ocorre apesar de o sistema jurídico nacional referir explicitamente a “populações tradicionais”, expressão também adotada em nível governamental, inclusive com a criação do Conselho Nacional de Populações Tradicionais, ligado ao Instituto Brasileiro do Meio Ambiente dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), em 1992; da Comissão de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais, objetivando a implementação de políticas públicas para essas comunidades e da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (Decreto n. 6040/2007) (ALMEIDA, 2008, p. 26-27).

Os regramentos estatais traduzem práticas comunitárias e de uso comum de terras e recursos naturais, sendo atualizados constantemente pela comunidade em seus territórios e, inclusive, reconhecidas pelos confinantes. São normatividades jurídicas, criadas e recriadas pelos próprios grupos, em exercícios plurais de direito:

[...] tais formas de uso comum designam situações nas quais o controle dos recursos básicos não é exercido livre e individualmente por um determinado grupo doméstico de pequenos produtores diretos ou por um de seus membros. Tal controle se dá através de normas específicas, combinando uso comum de recursos e apropriação privada de bens, que são acatadas, de maneira consensual, nos meandros das relações sociais estabelecidas entre vários grupos familiares, que compõem uma unidade social (ALMEIDA, 2008, p. 28).

José Isaac Pilati (2013, p. 48-49 e 119), inserindo nesta discussão o texto da Carta Magna, identifica as propriedades especiais constitucionais como: a) particulares; b) público-privadas e c) coletivas. As primeiras abrangem propriedades urbanas e rurais e, ainda, intelectuais. As segundas, envolvem bens nacionais, sob exploração de empresas estatais ou privadas (concessionárias ou autorizadas). As terceiras, divide o autor em patrimoniais, com dimensão étnica, e

extrapatrimoniais, aquelas que denomina de coletivas propriamente ditas, tal como o ambiente, o patrimônio cultural brasileiro e a saúde.

Ressalto as propriedades especiais constitucionais coletivas de cunho patrimonial. Pilati (2013, p. 57-58) as denomina de propriedades étnicas, destacando três delas: indígena, quilombola e de reservas extrativistas por populações tradicionais. Para ele, o traçado fundamental do direito étnico é encontrado nos art. 215 e 216 da CF/88; dele decorrem tais propriedades, não enquadráveis nem no modelo civilista (privado) nem no administrativista (público). Ali, imbricam-se territorialidades históricas, dimensões antropológicas, subjetividades culturais, saberes e costumes locais, nas mais variadas conjugações, dependendo da especificidade de cada comunidade. Para as finalidades desta investigação, concentro o debate aqui desenvolvido no regramento brasileiro da propriedade constitucional quilombola.

4.2 RECONHECIMENTO E REGULARIZAÇÃO DA PROPRIEDADE QUILOMBOLA NO BRASIL: LUTAS SOBRE CONSTRUÇÕES DE VERDADES JURÍDICAS

Dos montes, vales que venci
No coração da mata virgem
Meu canto, eu sei, há de se ouvir
Em todo o meu país

A vida, o tempo
A trilha, o sol
Um vento forte se erguerá
Arrastando o que houver no chão

Não creio em paz sem divisão
De tanto amor que eu espalhei
Em cada céu em cada chão
Minha alma lá deixei.

Vento negro, campo afora
Vai correr
Quem vai embora tem que saber
É viração.

Kledir Ramil e José Alberto Fogaça
(1975).

Práticas de resistência com fortes raízes latino-americanas (DULITZKY, 2010, p. 13), em especial de movimentos negros e de comunidades negras rurais, influenciaram as diversas constituições de países latinos que reconheceram direitos a grupos afrodescendentes, dentre elas as cartas do Equador, da Colômbia, de Honduras e da Nicarágua (MARQUES, 2012, p. 156). Sob a perspectiva de que a paz social (ainda que relativa) também é produzida por uma divisão mais equitativa de terras e de seus recursos, vem sendo elaborados diversos regramentos de direito direcionados a esta parte da população.

Nessa passada, o art. 68 do ADCT entra na ordem discursiva do sistema jurídico brasileiro em 1988, possuindo a seguinte redação: “Aos

remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (BRASIL, 1988).

Realizo, a partir do artigo constitucional, algumas considerações. A expressão “remanescentes”, em sua literalidade, faz remissão a alguma coisa que sobreviveu ao tempo, ainda que de forma debilitada. Daí certas interpretações restritivas, que conceituam quilombola tão-somente aqueles que descendem de escravos e que ocupam as terras que abrigaram seus antepassados em suas fugas, antes da libertação, em 1888. Sob tais perspectivas, há a exigência de posse centenária, um requisito claramente inconstitucional (MENEZES, 2012, p. 08), bastando observar a modalidade de usucapião que mais exige a passagem do tempo, a usucapião ordinária, cujo prazo é de 15 anos (art. 1.238) (BRASIL, 2002).

A Associação Brasileira de Antropologia (ABA, 2016), desenvolve uma caracterização de quilombolas mais ampla: aqueles que descendiam de escravos, mas também pessoas que recorriam aos antigos quilombos de maneira a resistir à escravidão, tais como índios, escravos libertos e pequenos agricultores (CARVALHO, s/d, p. 20). Além deles, também havia os que aderiram aos quilombos após a Lei Áurea, onde não mais se falava, juridicamente, em escravidão no Brasil (RUBERT, 2008, p. 169). Rosa Marin e Edna Castro fazem referência aos múltiplos interesses na formação das comunidades de Guajará e Itancoã:

Em torno de Belém existia uma faixa de quilombos e vários deles, muito cedo, aparecem nos rios Acará, Moju, Capim e Guamá. Os motivos para organizar esses quilombos eram diversos, por exemplo, o interesse por ampliar as possibilidades de trocas mercantis, a rebeldia individual em reação a castigos, ressentimentos, insatisfações. Fuga e modalidades de inserção nos quilombos não se encaixam num único momento e modelo. Alguns escravos fugiam e eventualmente podiam estabelecer um jogo de negociação com os seus senhores (MARIN; CASTRO, 1999, p. 95).

Naqueles locais, a coesão dos grupos era construída a partir de compartilhamentos de subjetividades comunais e lutas contra uma sociedade onde não lhes era possibilitada uma vida digna, conforme a ordem vigente na época. A procura por refúgio e invisibilidade e a

ancestralidade da Comunidade Brejo dos Crioulos, em Minas Gerais, está marcada pela hibridização das culturas africana e indígena:

Regionalmente, essas matas eram denominadas “Mata da Jaíba” e apresentavam condições propícias ao aquilombamento dessa população negra – a “invisibilidade” permanente de um lugar marginal aos interesses econômicos da Coroa e as condições ambientais favoráveis à incidência da malária, das quais se teve notícia em fins do século XVII, com o início da demarcação territorial da Coroa Portuguesa e das repressões a essa população, juntamente com a escravização de indígenas. Essa memória de “terra dos tapuia” está presente nos relatos de alguns moradores mais antigos de Brejo dos Crioulos, sendo reforçada pelas peças de barro ali encontradas [aspas no original] (FERREIRA, 2006, p. 59).

Os relatos na Comunidade Kalunga, no Estado de Goiás, seguem nesse mesmo sentido. Ao fim do ciclo do ouro, a saída dos bandeirantes proporcionou a sobrevivência de trabalhadores escravos e servis nas matas da região, estrategicamente invisibilizados. Ali, construíram roçados, praticaram atividades agrícolas e pecuárias. Ainda que de maneira precária, resistiram nesse entorno, em comunidades que agregavam negros, índios, escravos alforriados ou fugidos. Os Kalunga, enfim, acabaram ocupando cerca de 250 mil hectares, tendo a cultura indígena influenciado na sua forma de lidar com a terra, de estabelecer relações de troca, e, mesmo, na construção de conhecimentos tradicionais (FURTADO, 2013, p. 12).

Dessa forma, a ressemantização da regra jurídica – neste caso, a letra do art. 68, ADCT -, segundo Antônio Manuel Hespánha, torna-se necessária uma vez que:

[...] receber um texto (tomada a palavra no seu sentido mais vasto) é (re)produzi-lo, dando-lhe um novo significado, de acordo com a nova maneira como ele é integrado no universo intelectual (e emocional) do leitor. Como os textos jurídicos participam desta abertura a novos contextos, a história do direito tem que evitar a reificação do significado dos valores, categorias ou conceitos, já que estes [...] sofrem permanentes modificações do seu sentido (contextual) (HESPANHA, 2012, p. 29).

Por sua vez, a palavra “comunidade”, constante no art. 68, ADCT, traz à tona a mutabilidade das relações sociais, variando em tempo e lugar, onde passado e presente estão conectados. Ela é considerada, hoje, um sujeito coletivo de direitos (RIOS, 2006, p. 74), tendo garantidos, constitucionalmente, seus modos de vida, rituais, práticas cotidianas. A noção de cultura torna-se central em sua interpretação:

Assim, pensar a identidade quilombola é refletir sobre a territorialidade complexa, multifacetada e diversa do país. Continuam vivas nestes lugares tradições religiosas e festivas de candomblé, umbanda, tambor de mina, tambor de crioula, bumba-meu-boi, reisado, festa do divino, festa de caboclo, ladainhas para santos e encantados. Não são artigos folclóricos estáticos, fechados em si e pendurados no tempo: são manifestações vivas e plenas de vontade própria, que continuam mantendo - por vezes descobrindo - seu sentido para as pessoas que as praticam, que continuam em processo de transmutação em contato com o mundo, ao qual ainda fazem referência e tomando parte daquilo que somos e desejamos ser (ANJOS; CIPRIANO, 2006, p. 75).

Os espaços nos quais ocupavam os quilombos possuíam origens variadas, tais como doações para ex-escravos em testamentos de seus antigos senhores, posse continuada em terrenos abandonados, terras objeto de compra e venda (MÜLLER, 2011, p. 37). No estudo de caso que apresento, isto pode ser claramente observado: fazendas arrendadas por escravos que ali permaneceram após a abolição e a falência dos proprietários, como no caso das comunidades de Itancoã e Guarajá, no Estado do Pará (FCP, 2014); compra de terras por escravas ou por casais de escravos, tanto em Pernambuco (Conceição das Crioulas), quanto na Paraíba (Serra do Talhado), em Minas Gerais (Mumbuca) e no Rio de Janeiro (São José da Serra) (SOUZA, 2002, p. 123-124; ARAÚJO, 2012; LIMA et al, s/d, p. 02; COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO, 2016).

Antes, como agora, tais locais possibilitavam convivências e cooperações, inclusive no plantio e no cuidado com o meio ambiente, na

construção de marcos históricos e simbólicos. Relações, portanto, muito mais complexas do que o modelo proprietário da modernidade. Aqui, a imbricação entre a terra - o bem imóvel e a “identidade física do bem, sua configuração físico-estética” (NASCIMENTO, 2003, p. 112) - e as subjetividades comunais, é essencial para a manutenção da comunidade:

É de notório conhecimento que a relação que os grupos étnicos tradicionais mantêm com a terra é diametralmente oposta daquela acolhida pela cultura hegemônica e urbana ocidental. Enquanto que para o indivíduo urbano a terra é vista como um espaço para moradia ou como meio de produção de relação econômica, tratando-se de um bem fungível que pode facilmente ser cambiado com outro similar sem maiores traumas, **para as comunidades tribais tradicionais a terra possui um significado espiritual, funcionando como uma trava de ligação entre o grupo, indispensável para sua perpetuação enquanto realidade social, étnica e cultural, na medida em que possibilita a preservação de seu modo peculiar de vida, de suas tradições e seus valores** [grifei] (SILVA, 2013, s/p).

Ressalto, ainda, que o art. 68 do ADCT não estabeleceu a origem jurídica da utilização do território. Na sua textualidade, refere que “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (BRASIL, 1988). A exigência de ocupação é aquela que compreende o sentido de permanência. É importante deixar claro que os requisitos da propriedade quilombola não se confundem com os da usucapião, tanto singular (CF/88 e CC/2002) quanto coletiva (Estatuto da Cidade, art. 10) (MENEZES, 2012, p. 20). Basta, para o art. 68, ADCT: existência da posse, destinação da terra para manutenção de modos de vida, ancestralidade negra e o pertencimento do grupo àquele espaço (traduzido de maneira simplista, em termos civilistas, no *animus domini*). A comunidade é a proprietária do imóvel, mesmo ante a oposição dos titulados, uma vez que a CF/88 assim o declara – ela não previu um ato constitutivo.

A compreensão contemporânea de que o direito de propriedade, constitucionalmente previsto e interpretado – atentando, inclusive, para a função social da posse e da propriedade -, protege a personalidade de

cada cidadão, possui especial relevância para as comunidades quilombolas:

A propriedade surge como tema constitucional para a proteção de um círculo existencial. **Visa a estruturação de um espaço sobre o que a pessoa possa configurar e receber a configuração da própria personalidade.** Este, entretanto, perdeu o sentido de mera proteção da *identidade* da pessoa para assumir um papel ético de permitir, em via reversa, a formação da personalidade, a partir de um espaço vital configurado por bens. **A busca pela extensão e generalização deste valor a todos os indivíduos, faz da própria função social da propriedade um *standard*. Seu sentido é permitir a atribuição da propriedade para os que não tem bens, ao mesmo tempo em que é mecanismo de proteção a bens difusos [...]**[itálicos no original] [grifei] (PENTEADO, 2008, p. 189-190).

A propriedade quilombola faz parte da formação da personalidade comunal, ela é “propriedade coletiva, que inclui direitos culturais, cujas manifestações devem ser protegidas pelo Estado” (PILATI, 2013, p. 61). Entretanto, inúmeros autores constataam a dificuldade que o direito moderno possui em demarcar fronteiras físicas e geográficas a partir das perspectivas próprias de cada comunidade. Isso reflete na questão agrária, no que concerne a tais grupos, a qual se torna profundamente tensionada com a ingerência de empreendimentos econômicos, tais como mineradores, agroindustriais e madeireiros, causando, inúmeras vezes, expulsão e dispersão dessas comunidades (CARVALHO, s/d, p. 37). O depoimento a seguir é de Ronaldo dos Santos, Secretário de Cultura de Paraty, acerca dos conflitos de terra envolvendo a Comunidade Campinho da Independência, no Rio de Janeiro:

O agronegócio é o principal opressor de quem luta pela terra [...]. A gente tá falando de uma única terra que, ou ela vai ser democratizada, ou a gente vai continuar tendo problemas, tendo sangue derramado no campo. E aí vale registrar que não somos nós quem derramamos. O agronegócio mata muito mais do que se possa imaginar, né.. E morrem lideranças quilombolas, lideranças indígenas, lideranças sem terra, lideranças de

vários outros grupos, tradicionais ou não. Mas foi pro campo disputar terra, morre. É disso que a gente tá falando (MACIEL, 2014, 12':08'').

E, no entanto, a doutrina majoritária entende que o art. 68, ADCT, é um direito fundamental (SILVA, 2013, p. 03). Sobre a necessidade da preservação do direito de propriedade quilombola, o Ministro Luiz Fux, então Ministro do Superior Tribunal de Justiça (STJ), elaborou seu voto no Recurso Especial n. 931.060 – RJ, tendo por fundamento regras jurídicas e aportes antropológicos. Tal voto foi acompanhado pelo Ministro Benedito Gonçalves, relator do recurso. Eis o entendimento de ambos os ministros:

A *ratio* do mencionada dispositivo constitucional visa assegurar o respeito às comunidades de quilombolas, para que possam continuar vivendo segundo suas próprias tradições culturais, assegurando, igualmente, a efetiva participação em uma sociedade pluralista. Cuida-se de norma que tem como escopo à promoção da igualdade substantiva e da justiça social, na medida em que confere direitos territoriais aos integrantes de um grupo desfavorecido, composto quase exclusivamente por pessoas muito pobres e que são vítimas de estigma e discriminação. Igualmente, a medida é reparatória, porquanto visa a resguardar uma dívida histórica da Nação uma dívida histórica com comunidades compostas predominantemente por descendentes de escravos, que sofrem ainda hoje com o preconceito e violação dos seus direitos (BRASIL, 2009).

A garantia do direito fundamental tema desta tese deve ser promovida pelo Estado. E isso não apenas no que diz respeito à garantia da titulação das terras, mas igualmente na implementação de direitos às comunidades quilombolas. O Ministro Luiz Fux, no mesmo Recurso Especial, afirma que a tutela do art. 68, ADCT, e do Decreto n. 4.887/2003 são instrumentos de viabilização da “perenização das tradições culturais, cumprindo a promessa constitucional de uma sociedade plural, justa e solidária” (BRASIL, 2009).

O decreto a que se refere o STJ é o que regulamenta a propriedade quilombola. A partir deste ponto, apresentarei seus principais aspectos e as etapas de regularização da titularidade de terras de remanescentes de quilombos, conectando-os com dados oriundos do

estudo de caso. A correta aplicação do Decreto n. 4.887/2003 é essencial, pois ainda que o art. 68, ADCT, estabeleça um direito fundamental – e, portanto, autoaplicável – sua procedimentalização imprime efetividade e organização à redação genérica constitucional:

É importante ter em mente que o direito dos quilombolas à propriedade de suas terras está assegurado na Constituição Federal e não depende de decreto para sua concretização. Tanto assim que, antes da vigência de qualquer decreto, entre os anos de 1995 e 2000, 19 terras quilombolas foram tituladas pelo governo federal. **O que faz o Decreto 4.887/2003 é tão somente detalhar os procedimentos que o governo federal deve seguir para realizar as titulações. No entanto, o decreto pode tornar o caminho da titulação mais ágil ou mais difícil de ser concluído.** Por isso é importante contar com normas que garantam um caminho eficiente para a concretização do artigo 68 da ADCT da Constituição e **que assegurem a participação dos quilombolas** [grifei] (TERRA DE QUILOMBO, 2008, p. 01).

Outros regramentos juntam-se ao Decreto para a aplicação de suas regulamentações. Nessa passada, elenco cronologicamente a estrutura jurídica infraconstitucional federal básica no que concerne à propriedade quilombola: a) Lei n. 7.668 de 22 de agosto de 1988 - institui a Fundação Cultural Palmares (FCP); b) Decreto n. 4.887 de 20 de novembro de 2003 - trata do procedimento de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras; c) Decreto n. 5.051 de 19 de abril de 2004 - internaliza a Convenção n. 169 da OIT; d) Portaria n. 98 de 26 de novembro de 2007 da FCP - Institui o Cadastro Geral de Remanescentes das Comunidades dos Quilombos da Fundação; e) Instrução Normativa n. 57 de 20 de outubro de 2009 do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) - trata do procedimento de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras.

O Decreto n. 4.887, de 20 de novembro de 2003, estabelece, conforme mencionei, o procedimento para a regulamentação do art. 68 do ADCT, delegando ao Ministério de Desenvolvimento Agrário, por meio do INCRA, a tarefa de organização e acompanhamento do procedimento administrativo necessário à titulação dos territórios

quilombolas. Dessa forma, obedece o texto do art. 14 da Convenção 169⁵³ (OIT, 1989). O art. 2º do Decreto n. 4.887/2003, alinhando-se a esta Convenção, traz o conceito de comunidade remanescente de quilombos, incluindo a noção dinâmica de cultura:

Art. 2º: Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnicos 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 (BRASIL, 2003).

A territorialidade específica referida consubstancia-se na noção de território, incluindo não só o espaço de moradia e produção agrícola, geralmente de subsistência, mas igualmente locais onde a comunidade reproduz seus modos de vida, conforme expus anteriormente. Ressalto, ainda, que os critérios de remanescentia quilombola, de territorialidade e de autorreconhecimento (que será analisado em seguida) são objeto de discussão na Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADIN) n. 3.239, que tramita no Supremo Tribunal Federal (STF), cuja distribuição se deu em junho de 2004 pelo Partido da Frente Liberal (hoje Democratas). Atualmente, há dois votos exarados: o do Ministro Relator César Peluzzo e da Ministra Rosa Weber, cada qual se posicionando, respectivamente, pela inconstitucionalidade e pela constitucionalidade do Decreto. Aqui, opto por discorrer sobre a regulamentação estabelecida pelo Decreto n. 4.887/2003 partindo do pressuposto de sua constitucionalidade até o julgamento final do STF.

⁵³ “Art. 14 - 1. Dever-se-á reconhecer aos povos interessados os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Além disso, nos casos apropriados, deverão ser adotadas medidas para salvaguardar o direito dos povos interessados de utilizar terras que não estejam exclusivamente ocupadas por eles, mas às quais, tradicionalmente, tenham tido acesso para suas atividades tradicionais e de subsistência. Nesse particular, deverá ser dada especial atenção à situação dos povos nômades e dos agricultores itinerantes. 2. Os governos tomarão as medidas necessárias para identificar terras tradicionalmente ocupadas pelos povos interessados e garantir a efetiva proteção de seus direitos de propriedade e posse. 3. Procedimentos adequados deverão ser estabelecidos no âmbito do sistema jurídico nacional para solucionar controvérsias decorrentes de reivindicações por terras apresentadas pelos povos interessados” (OIT, 1989).

Há basicamente quatro etapas para a concretização da titularidade das terras quilombolas: 1ª) certificação da comunidade pela FCP; 2ª) Identificação, delimitação e demarcação das terras; 3ª) se o território estiver em terras particulares, desapropriação; 4ª) titulação da propriedade. Anexo a este trabalho, está um fluxograma para melhor visualização do procedimento (Anexo 3).

Início com a necessidade de certificação da comunidade quilombola pela Fundação Cultural Palmares, instituição que, além desta, exerce importantes funções, tais como assegurar a assistência judiciária às comunidades, inclusive para defender seus territórios contra invasões e violência. Igualmente, a Fundação é responsável pelo desenvolvimento de projetos e políticas públicas visando o acesso dessa população à cidadania (art. 16, Decreto n. 4.887/2003) (BRASIL, 2003).

É de se notar que será a pessoa jurídica criada pelo grupo que receberá, ao final de todo o procedimento, a titulação das terras (art. 17 do Decreto n. 4.887/2003) (BRASIL, 2003). O parágrafo único deste artigo afirma: “as comunidades serão representadas por suas associações legalmente constituídas”. Assim, é necessário que a FCP emita o certificado de que a comunidade é remanescente de quilombolas, após o pedido realizado pela associação. Nesse sentido:

Aspecto relevante, diz respeito ao título de propriedade ser registrado em nome da associação da comunidade legalmente constituída, sendo coletivo e com cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e impenhorabilidade (art.17, § único). Deste modo, a comunidade deve se reunir em forma de associação, por meio de estatuto próprio, obedecendo-se o regramento do Código Civil, constituindo número de CNPJ na Receita Federal. Isto faz, com que, de certo modo, mude a forma organizacional da comunidade, o modo de se reunir e a responsabilidade de eleger representantes (CANTO; BERNARDES, 2007, p. 06).

A relação jurídica complexa que se constitui a propriedade é, aqui, especialmente aplicável. A associação será proprietária das terras, mas é a comunidade – o grupo todo – que decidirá os destinos do imóvel, por meio de assembleias. As regras dessa autogestão devem constar no estatuto, “que disporá sobre o regime da unidade, admissão e exclusão, administração, a destinação (inclusive no caso de extinção),

enfim, sobre todos os assuntos que os interessados entenderem relevantes” (PILATI, 2000, p. 195).

Observando as associações das comunidades aqui estudadas, percebo alguns exemplos de gestão compartilhada e participação comunal. A mineira Associação Quilombola do Gurutuba, criada em 2003, promove assembleias e capacitação permanente de lideranças, seja para o diálogo ou para o enfrentamento de outros atores sociais, como fazendeiros, pistoleiros, entidades públicas e organizações civis (COSTA FILHO, 2008, p. 13).

A Comunidade Kaonge construiu a primeira cooperativa quilombola do Estado da Bahia, denominada “Apiário Associação de Apicultores do Recôncavo”, com gestão própria dos quilombolas da região desde o manejo das colmeias até o beneficiamento do mel. O conselho constituído pelas lideranças de cada comunidade decide sobre projetos a serem desenvolvidos, abrangendo, dentre outros, educação e segurança alimentar. Ali, cada comunidade que compõe o conselho fica responsável por algum tipo de atividade, seja o cultivo de mariscos, a produção de artesanias, o manejo da apicultura, procurando não a concorrência, mas a colaboração (ARAÚJO, 2012).

Localizada em Minas Gerais, a Comunidade de Mumbuca vem se fortalecendo por meio de sua associação. A origem de sua organização ocorreu na década de 80, quando a Igreja Católica estimulou o debate acerca da perda das terras pela comunidade, por meio da assessoria financeira e jurídica dos frades franciscanos pertencentes à Igreja de Nossa Senhora do Rosário. Nove herdeiros quilombolas que ainda eram donos de suas propriedades, entre 1980 e 1984, transferiram suas terras para a Santa padroeira da Igreja, o que resguardou as terras de tornarem-se objeto de compra e venda. A Terra da Santa, assim, passou a ter natureza coletiva, pertencendo a todos os associados, mesmo aqueles que não possuíam terras para doar. Hoje, esse é um espaço de usufruto comum, administrado pela associação:

O número de associados cresceu e estes são distribuídos em lotes cuja ocupação é garantida pelo uso. O tamanho de cada lote depende da capacidade de trabalho do seu ocupante. A Terra da Santa é um marco no percurso fundiário da comunidade de Mumbuca. Foi sua primeira experiência de convivência coletiva organizada em torno da gestão de uma terra comum. Com essa terra coletiva, mesmo aqueles herdeiros que tinham vendido suas terras puderam permanecer na região, na condição de ocupantes de uma terra

própria dos mumbuqueiros e não como agregados de fazendeiros ou morando de favor na terra de outros. Atualmente a maioria dos moradores de Mumbuca habita e cultiva em terras coletivas (LIMA *et al*, s/d, p. 06).

Por sua vez, os associados da Comunidade João Surá, no Paraná, encontram-se na organização da luta pela terra. Observei no etnodocumentário um mutirão de membros da comunidade para a limpeza de uma área, em trabalho de agroflorestal – a limpeza por baixo das árvores, sem derrubá-las. Ali, diversas espécies de cultivo serão mantidas (tais como tomates e legens). A comunidade é assessorada por um técnico agrícola, que compartilha a prática de tirar da natureza apenas o necessário, sem agredi-la. Os associados pensam em comercializar produtos orgânicos, no futuro. Daí a necessidade da presença do técnico, pois dependem da certificação de origem destes produtos. O profissional desenvolve, junto com a comunidade, uma certificação participativa, onde o trabalho ocorre em mutirão: a comunidade vai, uma vez por mês, a uma das terras individuais, a fim de verificar a compatibilidade do plantio com as regras de produção de produtos orgânicos e ajudar no preparo da terra. Tal procedimento torna-se mais barato do que contratar um técnico para que faça auditoria uma vez por ano. Ao mesmo tempo, é uma atividade que consolida a coesão comunitária (MIQUETA, 2011).

Procedimento semelhante é descrito por Vânia Rocha Fialho Souza em seu texto etnográfico na Comunidade Conceição das Crioulas:

Acompanhando o evento de uma “tapagem” de casa no sítio Garrote Morto, pudemos identificar a cooperação entre os indivíduos e os sítios. Um casal de Conceição preparava a casa para morar, e toda a redondeza foi convocada a participar. Dois dias antes já se ouvia falar do que iria ocorrer. Até moradores dos sítios mais distantes, como Salgueiro, se animaram a “tapar a casa”. Homens, mulheres e crianças vieram ajudar a carregar água, preparar o barro e cobrir o esqueleto da casa, já estruturado por outros participantes. As mulheres mais velhas prepararam um almoço — cuscuz, feijão, macarrão e galinha —, que todos comeram juntos. Em geral ao fim do almoço há um forró. Esse fluxo acaba por determinar uma rede social que dá consistência à proposta de regularização

fundiária apresentada pela comunidade (SOUZA, 2002, p. 118).

A vida coletiva, entretanto, é permeada de contradições. O relato a seguir é de Thais Alves Marinho, sobre as dificuldades de organização na Comunidade Kalunga, no Estado de Goiás, obstáculos que também se verificam:

[...] na gestão dos bens públicos adquiridos pela comunidade; a família guardiã de um dos kits musicais, por exemplo, se recusa eventualmente a disponibilizá-los para uso em festejos, encontros e outras apresentações em público. A falta de democratização também impera na distribuição dos recursos, ações e políticas tanto entre os moradores, quanto entre os implementadores que deixam a distribuição dos recursos a cargo das lideranças. Por sua vez, as famílias das lideranças, pelo acesso privilegiado às informações, advindo do contato direto com políticos locais, turistas, empresários, acadêmicos, implementadores, pesquisadores e diversos outros profissionais, direcionam grande parte dos investimentos para si. O fato é que o maior manejo com “os de fora” possibilita às lideranças e seus familiares um maior controle e destino aos recursos investidos na comunidade, e, ao mesmo tempo, essa posição privilegiada gera reconhecimento por parte dos demais moradores (MARINHO, 2013, p. 246).

Verifico, além disso, que as regras de direito que regulamentam as pessoas jurídicas é civilista, com dispositivos de forte cunho econômico, difíceis de se implementar em uma comunidade tradicional. O exemplo é o do art. 55 do CC/2002 (BRASIL, 2002): ao passo que prevê direitos iguais aos associados, permite a criação de categorias com vantagens especiais. É possível visualizar exemplos próprios em grupos quilombolas, como tarefas específicas de cultivo ou de preparo da alimentação. Tais exemplos ressaltam a forma não-econômica de organização, balizada pela solidariedade e coesão comunal.

Da mesma forma, observo o disposto no art. 61 e parágrafos (BRASIL, 2002), ao regular a dissolução da pessoa jurídica, estipulando que o patrimônio da associação será destinado a entidade estatal ou sem fins lucrativos semelhante. Ressalto, mais uma vez, o traçado cultural deste tipo de propriedade, suas raízes cultivadas na passagem do tempo

da vida em comum, nas conexões das subjetividades e personalidades dos componentes do grupo com a terra e com seus marcos históricos ancestrais. Todas estas dimensões são personalíssimas, tornando extremamente difícil o cumprimento desta regra.

Por sua vez, o art. 53, em seu parágrafo único (BRASIL, 2002), estabelece a não existência de direitos e obrigações recíprocos entre os associados. Por todo o exposto, percebe-se que a organização das comunidades quilombolas é permeada da noção de co-dependência em tarefas e rituais partilhados. Da mesma forma, nela estão imbricados conflitos internos, desencontros interpessoais, da mesma forma como qualquer outro agrupamento humano, tornando tal estipulação jurídica inaplicável.

Enfim, a frequente ausência de conhecimento do direito e de suas regras pelos membros dessas comunidades e o escasso assessoramento jurídico são preocupantes entraves à sua organização oficial: a não existência de estatuto, sua elaboração incorreta, a falta de registro da associação são apenas algumas dificuldades que comprometem o procedimento da FCP em sua tarefa de certificação (TORRES, 2011, p. 108).

Uma vez criada a associação, a comunidade envia à Fundação o pedido de certificação, fundamentado em sua auto identificação como quilombola. O art. 2º, § 1º do Decreto n. 4.887/2003 determina: “para os fins deste decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade”. Percebe-se, então, a especial importância a visão antropológica:

O Decreto n. 4.887/03, que regulamenta o artigo 68, apresenta outro aspecto inovador se comparado às outras legislações, que é quanto à identificação etno-histórica como critério de identificação do grupo, outorgado pelo artigo 2º, § 1º do Decreto. A legislação [...] incorpora a visão da atual Antropologia, quando esta considera ser a afiliação étnica tanto uma questão de origem comum presumida quanto de orientação das ações coletivas para destinos compartilhados (LEITE, 2008, p. 972).

Adéli Casagrande do Canto e Marcio de Souza Bernardes (2007, p. 06) afirmam que a comunidade “deve, necessariamente, se autodefinir como quilombola, apresentando suas características históricas e cultura

passada de geração para geração”. Nessa mesma passada, a Convenção n. 169 da OIT:

A autoidentidade indígena ou tribal é uma inovação do instrumento, ao instituí-la como critério subjetivo, mas fundamental, para a definição dos povos sujeito da Convenção, isto é, nenhum Estado ou grupo social tem o direito de negar a identidade a um povo indígena ou tribal que como tal ele próprio se reconheça (OIT, 1989).

No decorrer do estudo de caso, observei que várias são as maneiras de materializar essas subjetividades: seja pelo autorreconhecimento de jovens negros e quilombolas por meio do jongo (DAYRELL, 2012); a partilha de mesmas crenças religiosas; da noção de ancestralidade comum, dentre outros elementos de que venho tratando aqui. Os autores da etnografia realizada na Comunidade São Roque (Santa Catarina e Rio Grande do Sul) fazem um esclarecedor relato:

Dona Maria Rita ao falar sobre o pertencimento de um dos membros sublinha que ele não é "moreno" mas é filho de Pedra Branca: "os pais dele nasceram ali". O ser "filho de Pedra Branca" pressupõe não apenas ter nascido, morado no local ou ser parente, mas ter a comunidade e o espaço físico como lugar de pertencimento. Isto é, não estar apenas na condição de explorador como é o caso dos "de fora" que não se inserem no sistema de trocas [...] Para fazer parte da comunidade, então, é preciso estar inserido em uma série de práticas, dentre as quais: convidar o "compadre" para um trabalho fora numa época de entressafra; pegar uma "empreitada" junto; respeitar as divisões territoriais implicadas pelo "sistema de grotas"; partilhar conhecimentos como aqueles referentes ao acesso a direitos, como a previdência rural; dar uma carona ou emprestar um animal; fazer o almoço para aqueles que participam do sistema do "troca dia" de trabalho (FERNANDES; BUSTOLIN; TEIXEIRA, 2006, p. 136-137).

O autoreconhecimento deve ser declarado à Fundação Cultural Palmares, e, tendo em vista o art. 3º, parágrafos I a V da Portaria n. 98

da FCP, de 26 de novembro de 2007, acompanhado da seguinte documentação: a) ata da assembleia da comunidade quando reuniu-se para deliberar a autodefinição; b) informações e documentos, históricos, fotográficos, estudos científicos, por exemplo, comprobatórios da ancestralidade comum do grupo; c) relato sintetizado da história comum; d) pedido ao Presidente da FCP da emissão da certificação de autodefinição (FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES, 2007). A Portaria prevê a impossibilidade de assinatura de algum dos componentes do grupo (por analfabetismo ou incapacidade física). Quando isto ocorrer, a manifestação de vontade pode ser efetivada através da impressão digital. Após analisar as informações, a Fundação emite, gratuitamente, a certificação (art. 5º, § único, da Portaria n. 98) (FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES, 2007), lançando-a no Cadastro Geral de Comunidades Remanescentes de Quilombos, mantido pela Fundação (art. 3º, § 4º do Decreto n. 4.887/2003) (BRASIL, 2003). Entre os anos de 2004 e 2015, existem 2.648 comunidades quilombolas certificadas, distribuídas de acordo com o gráfico que segue:

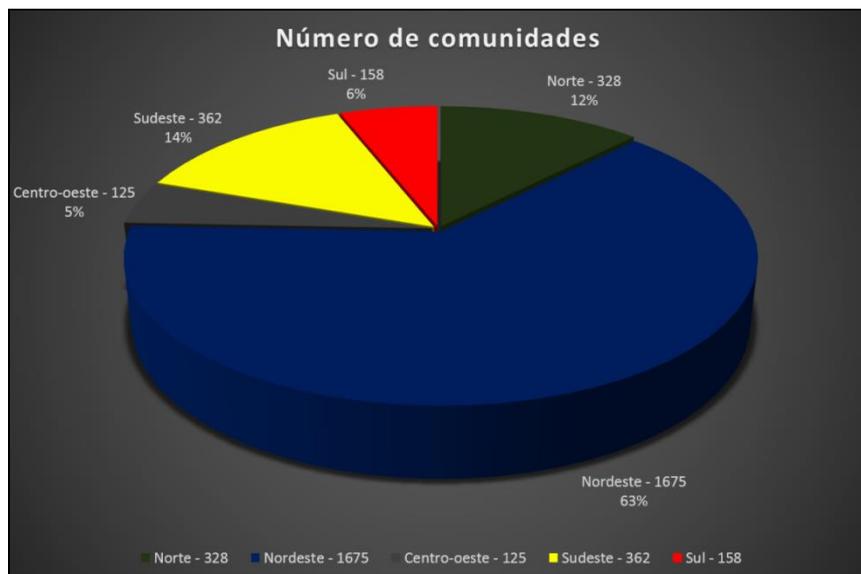


Gráfico 1 - Comunidades Certificadas pela FCP (2004-2015). Elaboração: autora (FCP, 2016)

Das cinco regiões brasileiras, o Nordeste possui a maioria das comunidades quilombolas reconhecidas (63%). Em seguida, Sudeste

(14%), Norte (12%), Sul (06%) e Centro-Oeste (05%). Percebe-se, desta forma, que em maior ou menor grau, tais comunidades encontram-se espalhadas pelo mapa brasileiro, não sendo meras “raridades” ou “exceções” à regra civilista, mas podendo ser compreendidas como formas constitucionais de pertencimento. Cabe razão à Grossi quando afirma que:

[...] há todo um complexo de realidades sepultadas, vivíssimas no campo e na montanha medievais mas que conseguem, não obstante hostilidades, condenações, brutalizações, a arrastar-se intactas até nós, formas primordiais de organização comunitária de uma terra, nas quais não é somente o espírito individualista que falta mas até mesmo o próprio espírito proprietário (GROSSI, 2006, p. 07).

Uma vez certificada a comunidade, a segunda etapa – de identificação, delimitação e demarcação das terras quilombolas – tem início com a atuação do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), a partir de requerimento para a identificação, a delimitação e a titulação das terras acompanhado da certificação emanada da FCP. O requerimento, no teor do art. 3º, § 3º do Decreto n. 4.887/2003 (BRASIL, 2003) e no do art. 7º da Instrução Normativa n. 57 (INCRA, 2009), pode ser feito por qualquer interessado ou, mesmo, de ofício pelo Instituto. Seu encaminhamento se dará à Superintendência Regional do INCRA do Estado onde estejam localizadas as terras.

Os membros da federação – estados, Distrito Federal e municípios –, em atuação conjunta, têm competência comum e concorrente junto com a esfera federal para promover e executar a regularização fundiária de que venho tratando (art. 3º do Decreto n. 4.887/2003) (BRASIL, 2003). Na tabela anexa (Anexo 2), pode-se verificar, em que pese a grande maioria das comunidades possuírem titulação ou terem seus procedimentos tramitando no INCRA, as comunidades paraenses de Guajará e Itancuã foram tituladas pelo Instituto de Terras do Pará (ITERPA) e a comunidade de Campinho da Independência, pela Secretaria de Assuntos Fundiários do Rio de Janeiro.

O INCRA, após o recebimento do pedido, comunica proprietários eventualmente ocupantes da área antes de iniciar seus trabalhos em campo (art. 10, § 1º, Instrução Normativa n. 57) (INCRA, 2009), para a elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTDI),

sob responsabilidade da equipe técnica (art. 9º da Instrução Normativa n. 57), cujo teor é o seguinte:

A identificação dos limites das terras das comunidades remanescentes de quilombos a que se refere o art. 4º, **a ser feita a partir de indicações da própria comunidade, bem como a partir de estudos técnicos e científicos, inclusive relatórios antropológicos, consistirá na caracterização espacial, econômica, ambiental e sociocultural da terra ocupada pela comunidade**, mediante Relatório Técnico de Identificação e Delimitação - RTID, com elaboração a cargo da Superintendência Regional do INCRA, que o remeterá, após concluído, ao Comitê de Decisão Regional, para decisão e encaminhamentos subseqüentes [grifei] (INCRA, 2009).

O art. 10 da Instrução Normativa determina que o RTDI conterà um relatório antropológico, dispondo, dentre outros elementos, a metodologia utilizada pela equipe, os dados gerais da comunidade, seu histórico de ocupação, a caracterização de sua organização social, informações sobre a produção e o ambiente em que está inserida a comunidade, e, ao final, a proposta de delimitação da área, acompanhada de sua planta e cartografia. O Relatório deverá possuir, também, levantamento fundiário da área, memorial descritivo, cadastramento das famílias quilombolas e indicação de sobreposição das terras a áreas públicas e particulares. A complexidade desta parte do procedimento é considerável, ao ponto de a Coordenadora de regularização de territórios, no âmbito do INCRA, afirmar que a demanda é superior à capacidade de condições de trabalho do Instituto (ARAÚJO, 2012).

É necessário, aqui, levar em conta que o RTDI é elaborado em um contexto de conflito social. De maneira que a sua construção geralmente conta com a participação da comunidade quilombola e da sociedade em geral, a fim de que a equipe técnica possa recolher a maior quantidade de dados possíveis: reuniões com a comunidade, audiências públicas e oficinas históricas acerca do território são práticas frequentes na constituição do relatório. Eis o exemplo do Rio dos Macacos, na Bahia:

[...] o laudo antropológico de Rio dos Macacos foi produzido num contexto de conflito, de pressa e

de muita expectativa de todos os agentes envolvidos no processo. Os dados para a elaboração do laudo foram obtidos através da pesquisa etnográfica, utilizando-se as entrevistas semi-estruturadas e a observação participante e em dados obtidos e a partir de pesquisa em documentos cartoriais, nos processos em curso na justiça federal impetrados pela Marinha contra os quilombolas, em arquivos públicos e das Igrejas de Periperi e de Nossa Senhora dos Mares, em Salvador, documentos pessoais de alguns quilombolas; além da pesquisa bibliográfica sobre a história da região em estudo. Dados cartográficos e documentais sobre a Base Naval de Aratu e a Vila Naval da Barragem foram fornecidos pelo Comando da Base Naval de Aratu, que disponibilizou também um engenheiro civil para o acompanhamento dos trabalhos, sempre que solicitado. Informações cartográficas sobre a ocupação da comunidade na área e informações agroambientais foram produzidas pelo INCRA (SANTOS, 2013, p. 04-05).

Após a finalização do RTDI, dá-se a publicidade do procedimento por meio da publicação de edital, notificando-se os confinantes de áreas lindeiras, de acordo com o art. 7º do Decreto (BRASIL, 2003). Passados os prazos recursais (art. 13 e 14, Instrução Normativa n. 57) (INCRA, 2009), a Portaria de Reconhecimento de Território Quilombola é publicada no Diário Oficial da União e do Estado, identificando os limites das terras. A Comunidade de Mumbuca (Tocantins), por exemplo, reconhecida pela FCP desde 2004 e com pedido de titulação no INCRA desde 2005, ainda encontra-se na fase de discussão com as Unidades de Conservação para traçar os limites do território quilombola (NASCIMENTO, 2013).

Há uma terceira fase, caso a terra quilombola esteja localizada em área particular. Aqui, ocorre o procedimento de desapropriação por interesse social (art. 5º, XXIV, CF/88) (BRASIL, 1988), mediante prévia e justa indenização em dinheiro. O Presidente da República é a autoridade competente para exarar o Decreto, após a avaliação da respectiva área pelo INCRA. O art. 13, §2º, menciona, expressamente, o levantamento da cadeia dominial do imóvel, com a finalidade de conhecer desde o proprietário original até o seu atual. É necessário que isto ocorra para assegurar a validade da titulação e a correção do

pagamento indenizatório. Nessa fase encontra-se a Comunidade Conceição das Crioulas, em Pernambuco, havendo necessidade de realizar a desapropriação e indenização de fazendeiros a fim de permitir o acesso a todos os quilombolas ao território. Tal fato acirra os conflitos na região (ALMEIDA, 2007, p. 10). O etnodocumentário “Quilombolas” (MACIEL, 2014) traz depoimento do Coordenador da Associação, Andreino Antônio Mendes, que relata que já solicitou a desintrusão⁵⁴ pelo INCRA de fazendas que, muitas vezes, ocupam as melhores áreas para o plantio.

A Comunidade de Queimadas, no Ceará, foi certificada pela FCP em 2004 e, em 2008, teve demarcados 8 mil hectares de terra. Atualmente, está à espera da titulação. Segundo Antonieuzza Xavier de Oliveira, moradora da comunidade, devido à disputa de terras, não é mais possível plantar milho e feijão que, hoje, adquirem com grande dificuldade. Em suas palavras: “nós somos vistos aqui como uns bichos. [...] A gente foi em audiência pública, a gente foi em mesa redonda, a gente foi para conciliação com os proprietários, não houve nenhum resultado” (ALVES, 2011, 05’31’’). A proposta feita pelos proprietários foi a doação de 900 hectares de terra, distantes do território da comunidade. O restante – 7.100 hectares – não estava incluído na oferta. Quanto às casas construídas, a propriedade das famílias era assegurada, mas sem a utilização das terras. A proposta foi negada pela presidente da Associação.

A quarta e última etapa é a da titulação das terras à comunidade. Se esta for situada em terras da União, caberá ao INCRA efetivar a titulação. Se em terras estaduais ou municipais, ao respectivo ente federativo (art. 12 do Decreto) (BRASIL, 2003). No título constarão cláusulas de inalienabilidade (proibição de alienação do imóvel), imprescritibilidade (mesmo diante do não-uso, o direito de propriedade não prescreverá – ou seja, a terra não é passível de usucapião) e impenhorabilidade (o imóvel não poderá ser penhorado para o pagamento de dívidas, por exemplo), em uma área coletiva, pró-indivisa (proibição de divisão jurídica do território entre os associados) e em nome da associação que representa a comunidade. Seu registro será realizado no registro imobiliário da comarca onde está localizado o imóvel (art. 24 da Instrução Normativa n. 57) (INCRA, 2009). O gráfico

⁵⁴ Ato administrativo que notifica e retira os ocupantes não-quilombolas das terras demarcadas, após a portaria que estabelece os limites do território (INCRA, 2016).

a seguir demonstra o número de territórios titulados anualmente entre 1996 e 2013:



Gráfico 2 - Territórios titulados por ano (1996-2013) (SEPPPIR, 2016).

Segundo a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPPIR), das 2.648 comunidades quilombolas certificadas (entre 2004 e 2015), até 2013 apenas 117 chegaram ao final do extenso procedimento de titulação de terras. Um caminho complexo e demorado (Anexo 3). O depoimento de Nilo Dias, presidente da gaúcha Comunidade Quilombola do Algodão, traduz a percepção da sua comunidade a este respeito:

Se a gente tivesse a nossa área para plantar, seria muito melhor. Plantar para o nosso próprio sustento e também para sobreviver, seria uma fonte de renda. Mas para isso o caminho é muito longo. E, pelos relatos que a gente conhece, tem muito conflito a questão do território quilombola. Então, para mim te dizer a verdade, o que a Comunidade Quilombola do Algodão acredita hoje é que nós não estamos preparados para o reconhecimento do território. A comunidade não

está preparada. Porque se a gente for buscar junto ao INCRA o reconhecimento do território, a gente vai sobreviver de que maneira? Quem dá a mão de obra para a gente são os colonos. [...] Quando eles souberem que a gente vai querer o território que era nosso no passado, não vão dar mais mão de obra para nós. Nós vamos sobreviver como? E o processo de reconhecimento do território, eu não sei se eu estou certo ou não, mas, pelos relatos que eu conheço, dura quinze anos, em média de quinze anos, até mais. Conheço Comunidade Quilombola de Casca, Tavares, é uma comunidade quilombola reconhecida. Tem outra em Santa Catarina, que eu conheço, que levou mais de quinze anos para a comunidade receber o território mesmo. Processo de demarcação, reconhecimento. Então é isso: eu acho, na minha opinião e da minha comunidade, hoje a comunidade quilombola não está preparada (SCHNEIDER, 2015, p. 76).

Além de todos os obstáculos legais, o estudo de caso demonstrou contradições, graves ameaças e lesões às comunidades pesquisadas. Dividi em quatro as questões mais abordadas pelos documentários que versam sobre isto: a) limitações no uso do território tradicional; b) infraestrutura precária ou mesmo danosa às comunidades; c) conflitos internos e d) obstáculos sociais à titulação.

As limitações aos usos de seus territórios é um denominador comum na quase totalidade dos grupos estudados. Recordo que a valorização territorial para os quilombolas ultrapassa sua dimensão econômica, estando entrelaçada com memória, parentescos, trabalho coletivo, subjetividades comunais e étnicas. Em Conceição das Crioulas, no Estado de Pernambuco, apesar de o território medir aproximadamente 17 mil hectares, a comunidade apenas tem acesso livre a cerca de 30% dessas terras. As cercas impedem a colheita de frutos e de matéria prima, além do acesso aos reservatórios naturais de água – alguns, inclusive danificados por fazendeiros vizinhos (ALMEIDA, 2007a, p. 06).

A maioria dos moradores dessa comunidade não possui título de propriedade, pagando, entretanto, o Imposto Territorial Rural (ITR). A distribuição territorial, em núcleos familiares, contém moradias e seus roçados, em sítios, havendo pequenas plantações mais afastadas, pois o

espaço de livre circulação é pequeno, intermitente e, muitas vezes, rochoso, sendo comum a troca de mercadorias. A região é extremamente árida, estando os locais mais irrigados sob a tutela dos fazendeiros. Daí a importância da disputa pelo controle da água do açude, no qual um dos fazendeiros pretendia instalar tubulação para disponibilizar água para os animais de sua fazenda. Como uma das famílias quilombolas proibiu-lhe de passar os canos em sua terra, a ideia não vingou (SOUZA, 2002, p. 116).

Em torno à terra ocupada pelos quilombolas da gaúcha Comunidade do Algodão, os colonos pomeranos (descendentes de alemães) se instalaram. Aos primeiros, couberam somente as áreas das respectivas casas e, praticamente, nenhuma terra para plantio ou cultivo de animais, lhes restando cuidar de pequenas hortas e trabalhar nas propriedades pomeranas (SCHNEIDER, 2015, p. 36). Por sua vez, a mineira Mumbuca, os descendentes dos herdeiros dos 8,2 mil hectares ocupam pequenos lotes distribuídos em menos de 20% daquele território, trabalhando nas fazendas que ocupam os demais 80%. Não são senhores naquelas terras, mas seus agregados (LIMA et al, s/d, p. 03).

Também em Minas Gerais, as comunidades Brejo dos Crioulos e Gurutuba possuem histórias semelhantes. A ocupação das terras por remanescentes de escravos começa a ser expropriada nos anos 60. Por meio da ação da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE), é anexado o norte do Estado e financiados empreendimentos (empresas) agropecuários em detrimento das fazendas. Hoje, tais populações sobrevivem em pequenos pedaços de terra como mão de obra barata para os fazendeiros. A resistência para a permanência nas terras, por parte dos quilombolas, ocorreu – e ainda ocorre – por meio, inclusive, da violência a golpes de facão e foice (DAYRELL, 2009).

Guarajá e Itancoã, ambas no Estado do Pará, nessa linha, enfrentam a possibilidade de lesões advindas de decisões governamentais. Hoje, é preparada a ampliação da malha rodoviária na região, no projeto de integração do leste paraense, a fim de trazer maior mobilidade à economia, dificultada devido à existência dos rios Guamá, Acará e Moju. A necessidade, segundo o governo, é ainda mais premente quando se observa que ali se localiza uma das maiores províncias minerais do mundo. A sobrevivência da comunidade está, portanto, ameaçada, devendo sofrer profundas alterações nos próximos anos (MARIN; CASTRO, 1999, p. 97-98).

As contradições advindas de políticas governamentais podem ser observadas, igualmente, nas Comunidades Rio dos Macacos (Bahia) e São Roque (Santa Catarina e Rio Grande do Sul). Na primeira, a influência da Base Naval incidiu em decisões como onde construir moradias, em que lugar manter a roça, como traçar caminhos pelo território – tudo isso acabou por constituir um “verdadeiro território de confinamento”. (SANTOS, 2013). Por sua vez, em São Roque:

[...] se configurou, e ainda hoje configura, um território de refúgio e de liberdade, um território forjado nos limite das relações de domínio senhorial. Nas grotas, que caracterizam a geografia local, a comunidade São Roque desenvolveu sociabilidades próprias. Foi apenas a partir das últimas décadas do século XX que esta comunidade passou a enfrentar as formas organizadas de repressão encetadas pela criação dos Parques Nacionais Aparados da Serra e Serra Geral. Com efeito, com a entrada do Parque, como dizem (em referência à instalação das Unidades de Conservação), houve transformações dramáticas que impuseram (e impõem) riscos concretos à reprodução física e cultural desta comunidade. Efetivamente, os processos de aquisição de terras levados a efeito pelo órgão ambiental federal, desde o início dos anos oitenta, transformaram muitos dos membros desta comunidade em criminosos, em invasores de Unidades de Conservação (FERNANDES; TEIXEIRA, 2006, p. 133).

A partir daí, a fiscalização ambiental direcionou-se àqueles que permaneciam nas terras – caso dos quilombolas da comunidade São Roque – impondo-lhes penalidades como multas e repreensões. O Parque Nacional da Serra Geral inclui em seu perímetro grotas que, historicamente, vem sendo ocupadas por membros da comunidade. A legislação passou a caracterizar como irregular a ocupação histórica quilombola.

Portanto, a partir da criação das duas Unidades de Conservação de Proteção Integral, interditando a ocupação e a interferência humana direta, e da desconsideração da possibilidade de existência de uma relação de interdependência desenvolvida por um grupo historicamente invisibilizado com

aquele ambiente biofísico, as famílias que viviam há mais de século na região passaram a ser tidas como “ilegais” e suas práticas de subsistência qualificadas como “crime ambiental”. Conforme relatos dos quilombolas, podemos observar a trulência das ações dos representantes do órgão ambiental federal a cada época responsável pela administração dos Parques Nacionais, utilizando-se de fiscais armados (denominados pelos regionais como “os ibama”), aplicando vultosas multas e determinando a saída das famílias das suas terras. Nessa situação de presumida “ilegalidade” e com os constrangimentos sofridos, alguns quilombolas deixaram suas moradias, buscando refúgio em áreas vizinhas ou mesmo em outras cidades. Alguns, entretanto, permaneceram nas suas terras e passaram a receber multas, impostas pelo órgão ambiental federal, ficando impossibilitados de abrirem novas roças (mesmo em áreas já utilizadas anteriormente e em processo de regeneração relativamente recente), bem como de reformarem suas moradias, fazerem melhorias de acesso ou outras necessidades básicas, como a instalação de energia elétrica (SPAOLONSE, 2013, p. 43).

Refiro, ainda, à Comunidade de Mumbuca, no Estado do Tocantins. Aldina Batista Dias dos Santos, professora da escola da comunidade, ressalta que o parque foi criado dentro de quase 40 comunidades. Hoje, a legislação ambiental proíbe qualquer tipo de atividade madeireira, criação de gado e práticas extrativistas, afetando os modos de vida de Mumbuca (NASCIMENTO, 2013).

Por meio do estudo de caso observei, igualmente, condições precárias de infraestrutura nas comunidades analisadas. O trajeto pela estrada de terra sinuosa já dá a ideia da topografia onde se localiza a gaúcha Comunidade do Algodão, no terreno elevado da Serra dos Tapes. A mesma Serra que, no passado, foi o refúgio dos primeiros quilombolas, hoje cria inúmeras dificuldades (ÁVILA, 2014, p. 08). A água utilizada provém da cacimba e, frequentemente, sua falta é sentida nas habitações. O acesso à luz elétrica é recente (2009); antes disso, a iluminação era proveniente de óleo, gás ou vela. Em que pese isso, os documentários trazem à tela a imagem de uma antena parabólica e, cerca

de 05 km dali, a localização da escola, contando com transporte municipal (VIDA NO QUILOMBO, 2014; MACIEL, 2014).

As dificuldades de acesso e circulação também são compartilhadas pela pernambucana Comunidade Conceição das Crioulas, localizada sobre terra de chão batido, em meio ao verde da mata (MACIEL, 2014). Da mesma forma, as comunidades de São Roque, em Santa Catarina e Rio Grande do Sul (AGUIYRRE, 2016), de João Surá, no Paraná (MIQUETA, 2011), de Santa Rosa dos Pretos e de Nossa Senhora da Conceição (Recurso), ambas no Maranhão (PEREIRA; DIAS, 2015; RECURSO, 2011). Nelas, pode se observar casas depauperadas, de madeira ou de barro, com telhados de palha. Na maranhense Alcântara existe ausência generalizada de saneamento básico, grandes dificuldades no acesso à educação, muitos locais sem energia elétrica, somando-se ao isolamento geográfico e social (ARAÚJO, 2012). A constatação de raízes históricas dando sustentação a um forte grau de pobreza é reafirmada pela moradora de Recurso, Maria da Graça Belfort: “A escravidão acabou entre aspas, né?” (RECURSO, 2011, 07:03”).

Identifiquei, em que pese tais constatações, uma diversidade de fontes de renda nas comunidades investigadas: artesanato em cerâmica (Quilombo Serra do Talhado, em Pernambuco) (ARAÚJO, 2012), em tear (Kalunga, Goiás) (OLIVEIRA; SAMARA, 2012) e em capim dourado - a Associação de Artesãs, em Mumbuca, no Tocantins, foi criada em 2000, organizando a fabricação e venda dos produtos (NASCIMENTO, 2013). Hortas com sementes crioulas, plantio de arroz, milho, mandioca e feijão (AMORIN, 2012; PEREIRA; DIAS, 2015). Roçados, com agricultura de subsistência, criação de animais (galinhas, porcos e gado) e trabalho remunerado em fazendas próximas (FURTADO, 2013, 52). As gaúchas Cerro das Velhas e Ibicui da Armada também desenvolvem agricultura de subsistência (MACIEL, 2014; ARAÚJO, 2012) Esta última, lida com gado e ovelhas, uma prática transmitida pela família, assim como o vanerão, tocado pela gaita de alguns dos quilombolas nas rodas de fim de tarde. Além disso, há produção de lã, fabricação de palas, vendidos na região pela comunidade. Em Itancoã, no Pará, a comunidade sobrevive de agricultura familiar e da produção caseira de farinha (FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES, 2014) e no Ceará, Michelly Lourenço, presidente da Associação de Quilombolas de Queimadas, afirma que ali existe em torno de 100 famílias vivendo em produção de economia solidária (ALVES, 2011).

Dois comunidades se destacam pela sua infraestrutura: Conceição das Crioulas, no Pernambuco, e Kalunga, em Goiás. A primeira possui escolas, biblioteca pública, correios, posto de saúde, mercado público, casa comunitária, sub-prefeitura; 95% do território possui energia elétrica. O acesso, entretanto – de estrada de terra -, acaba por dificultar a circulação de pessoas e de produtos, especialmente em épocas de chuvas, nas quais a comunidade fica ilhada. Da mesma forma, a água não possui tratamento, e sua falta é sentida frequentemente. Mesmo em dias atuais, os moradores se dirigem a cacimbas, repositórios naturais, cisternas, açudes, dentre outros lugares (ALMEIDA, 2007, p. 06-09). Sua população é estimada em 1.780 habitantes, 356 famílias distribuídas em 16 núcleos populacionais (sítios), sendo o núcleo quilombola da região que melhor se encontra estruturado. A alimentação, entretanto, é extremamente pobre: feijão, farinha de mandioca, milho. Às vezes peixe, em raras ocasiões, carne de gado (SOUZA, 2002, p. 112).

A goiana Kalunga, igualmente, é acessada por trajeto de terra de chão. O motorista da prefeitura afirma que para chegar à comunidade, o trajeto de 100 km pode demorar quatro horas de viagem. Carro pequeno ali não chega, tornando-se necessária a utilização de caminhonete. A passagem no transporte público varia entre R\$ 15,00 a 18,00. Entre casas de alvenaria e de barro, com teto de palha, o banho é realizado no chuveiro coletivo, resguardado por tapumes de palha. Da mesma forma, a bica d'água e sua pia são coletivas (AMORIN, 2012). Dentre as fontes de renda, a produção de sabão de tingui, artefatos de barro, instrumentos musicais, cartões postais, oferta de frutos do cerrado, produção de mudas. Um dos moradores, que trabalha fora da comunidade, afirma:

[...] lá é uma comunidade que é um lugar através do trabalho, a gente veve do trabalho de lá, tipo de plantar roça, colhe, alimento de lá só pra sobreviver mesmo, só pra sobreviver mesmo, mas em termo de gente comprar um sapato, uma roupa, ai a gente tem que sair pra fora, porque o emprego lá a gente arruma uma semana de serviço depois não arruma mais, é tipo uma diarinha assim muito pouco (FURTADO, 2013, p. 52).

O acesso à energia elétrica é tema polêmico na comunidade. Boto, quilombola e cantor, afirma: “A maioria dos kalungas não tem nada de energia. A energia é a lamparina, que nós coloca o óleo e põe uma tira de algodão, entendeu? Será que os governantes, será que as

pessoas não veja nada disso?” (AMORIN, 2012, 09’10’’). Entretanto, parte da comunidade Kalunga, localizada em Teresina, já possui esse tipo de energia. A de Cavalcante, apenas em parte – o trecho que foi visitado pelo Presidente Lula. A promessa, tanto federal quanto estadual, desde 2004 era a de que toda a comunidade teria energia elétrica (AMORIN, 2012).

Também causa polêmica o acesso à educação. Apesar de possuir escola, a comunidade luta para melhorar a qualidade do ensino. Uma jovem professora quilombola relata que as crianças ali já entram na primeira série não alfabetizadas, pois não existe pré-colegial. A situação torna-se ainda mais difícil pela obrigatoriedade de aprovar os alunos ao final do ano letivo. Além disso, os livros didáticos vêm da cidade, seguindo o padrão de alunos urbanos e que já estudavam previamente. As provas, desta mesma forma. Para a professora, Maria Helena Serafim, a problematização histórica local em sala de aula é imprescindível: “Porque não adianta eu aprender matemática, português, história da África, se eu não saber a minha própria história” (AMORIN, 2012, 12’52’’).

As comunidades estudadas, de um modo geral, enfrentam um sério problema de evasão de jovens, por diversos motivos: a falta de preparo para a lida no campo, ausência de perspectivas econômicas, e, mesmo, a possibilidade de perda de emprego quando a comunidade se autodefine como quilombola (ALVES, 2011; ARAÚJO, 2012).

Enfim, várias são as comunidades que vêm apostando no etnoturismo como fonte de renda, tal como a baiana Kaonge, atraindo turistas nacionais e internacionais (ARAÚJO, 2012). No Rio de Janeiro, Campinho da Independência está implementando um roteiro ecológico de base comunitária. Durante três horas, os turistas conhecem a história da comunidade, contada no salão comunitário por um griô⁵⁵ (um dos mais velhos moradores), que rememora os fundadores e suas heranças. Após, partem para observar as belezas naturais contidas no território (MACIEL, 2014). A goiana Kalunga, igualmente, investe no etnoturismo, procurando conectar mundos e culturas diferentes. Para isto, a coesão do grupo é importante elemento para não essencializar seus modos de vida próprios. Há iniciativas oriundas do poder público e

⁵⁵ Griô é um ancião contador de histórias, geralmente aquele que é mais reconhecido por sua sabedoria. Na África, percorre as savanas transmitindo de forma oral as histórias e mitos, agregando adultos e crianças por meio de contos, poesia, dança e música (MELO, 2009, p. 149).

da sociedade civil, para, juntamente com a comunidade, desenvolver cursos que versem sobre etnicidade, técnicas herdadas dos antepassados, resgate de memórias e reconhecimento da importância cultural quilombola (MARINHO, 2013, p. 251).

O estudo de caso demonstrou, ainda, inúmeros conflitos internos nas comunidades acerca da autodefinição como quilombolas e da possibilidade de titulação da terra em nome da associação. Em Mumbuca, no Tocantins, Antônia Ribeiro da Silva, quilombola dona de pousada, afirma que no início os moradores não queriam autoidentificar-se, pois achavam “muito feio” (NASCIMENTO, 2013). Manoel Gomes da Paz, agricultor quilombola na cearense Queimadas, aponta as dificuldades no cumprimento da legislação e a diferenciação social negativa àqueles que se reconhecem quilombolas em relação àqueles que não se autoidentificam assim. Muitos não fazem parte da comunidade porque trabalham para os grandes proprietários de terra: “É medo... Se tiver uma reunião de quilombolas para ir todo mundo e chegar um desses proprietários aqui neste lugar, se esconde a metade” (ALVES, 2011, 09’53’’).

A titulação em nome da associação também é uma questão polêmica. Segundo o agricultor gaúcho Olívio Dias:

Nós suamos trabalhando para fazer usucapião. Não foi de graça. Foi caríssimo. E hoje nós vamos botar em condomínio? Como nós não vamos ser donos do que é nosso? Porque tu sabe bem que terra em condomínio, como quilombola, só pode vender para outro quilombola. [...] Se deixar o INCRA vir, medir, fazer a demarcação para dividir a terra ou para cada um ficar no seu, para mim, eu querendo ir embora daqui eu só podia vender para outro quilombola. Depois que está em condomínio, não pode vender... vir outro de fora, um colono querer comprar... (SCHNEIDER, 2015, p. 80).

Esse posicionamento também se fundamenta nas dificuldades de convivência e tomada de decisões coletivas. Na goiana comunidade de Kalunga, um dos moradores deixa clara a necessidade de o uso comunal da terra depender de negociações:

O coletivo tá até bom, mas agora que lá tem pessoal que não respeita a área do outro, os kalungas mesmo, tem uns pessoal que não respeitam a área do outro, chega lá e quer tirar a

madeira de todo jeito né, ai chega lá... isso já aconteceu esse fato comigo. O cara chegou em frente de casa, um kalunga mesmo, chegou derrubando com moto serra. Eu quis dizer que não era justo ele sair há quase 5 km e vir derrubar floresta em frente a minha casa, sendo que eu nunca tinha feito nada com a floresta dele... não era justo que que aconteceu que ele veio todo desafio né... ai nois mesmo que se vira (FURTADO, 2013, p. 57).

Ao mesmo tempo, muitas comunidades decidem pela titulação em nome da associação. Cito o exemplo de Ibicuí da Armada, comunidade quilombola gaúcha, onde vários sitiantes, com posse ou propriedade privada de terras, esperam o reconhecimento da totalidade dos sítios como território quilombola (ARAÚJO, 2012). Na fala da artesã quilombola de Mumbuca, no Tocantins, Zeleni Barbosa da Silva, percebe-se a duplicidade de sentimentos:

Por um lado, eu não acho legal, mas por outro eu acho... Porque, assim, ninguém vai ser dono da terra. A terra vai ser de todo mundo. As pessoas pode vim tirar madeira na minha terra porque a terra não é minha mais. É um território quilombola (NASCIMENTO, 2013, 08':19'').

Por fim, uma questão comum observada no estudo de caso é o dos obstáculos sociais que caminham, par e passo, com o procedimento de titulação. A luta pela terra enfrenta violência no campo, tal como a de tratores que derrubam plantações de comunidades tradicionais (UNITED NATIONS, 2015). Relatos de expulsões de quilombolas por fazendeiros e seus jagunços, são comuns (DAYRELL, 2009). Em Morro Alto, no Rio Grande do Sul, Wilson Marques da Rosa, presidente da associação quilombola, foi ameaçado de morte, tendo a própria comunidade medo de se reunir (ARAÚJO, 2012). Grilagem de terras, fraude em documentos oficiais, relações coloniais que se perpetuam. Rosa Marin e Edna Castro, em seu texto etnográfico, afirmam:

No Baixo Acará, as intrincadas raízes da estrutura fundiária colonial entrelaçam-se com processos de apropriação (inclusive com indícios de grilagem) da segunda metade deste século que sobreviveram junto com as relações de arrendatário e de agregados endividados junto aos “patrões donos da terra”. Guajará e Itancoã já encaminham

pleitos ao ITERPA para demarcação e titulação da terra, mas, invariavelmente, têm encontrado as restrições de uma cadeia dominial que reporta a situações de documentos de terra em litígio (MARIN; CASTRO, 1999, p. 98).

As mineiras Brejo dos Crioulos e Gurutuba vêm apostando em um processo de aproximação, para reivindicarem juntas seus direitos, especialmente o de propriedade. Nessa questão, enfrentam obstáculos inclusive do Poder Público, imbricado em teias de poder que envolvem os fazendeiros da região (DAYRELL, 2009). No quilombo de Queimadas, Ceará, há relatos de que até mesmo benefícios sociais, como a aposentadoria, são difíceis de alcançar, por pressão de autoridades locais (ALVES, 2011). As ações governamentais tem sido contraditórias: há grades dificuldades em efetivar procedimentos de demarcação e titulação dos territórios tradicionais, devido também a interesses econômicos, industriais, militares e do agronegócio. Assim, se por um lado o Estado não enfrenta os interesses de tais setores, por outro presta, por vezes, serviços básicos, tais como saúde, alimentação e educação (SCHNEIDER, 2015, p. 82). Frente a tais contextos, Maria Helena Serafim, professora na Comunidade de Kalunga, Goiás, afirma:

É como se diz: sonhar, às vezes, pra muitos, muitos dizem que não paga nada. Mas pra nós, o sonho, às vezes, ele paga um preço muito alto, né, porque você acaba sonhando e não conseguindo chegar aos objetivos por alguma forma, por algo que no passado nos repreendeu, né. Por ter nos ensinado que a gente não era capaz, sendo que a gente é capaz! (OLIVEIRA; SAMARA, 2012, 05':20'').

Passo, agora, a realizar algumas considerações e conexões entre a teorização aqui utilizada e os dados oriundos do estudo de caso. A fundamentação teórica e legal demonstrou que o território é propriedade da pessoa jurídica que representa a comunidade, sendo regida pelo seu estatuto e pelas regras costumeiras locais. Essa área é usufruída por uma coletividade e as relações de poder que ali existem são elementos importantes em sua interpretação jurídica – ainda que o olhar a partir da *hybris* do ponto zero (CASTRO-GÓMEZ, 2005a, p. 14) da colonialidade/modernidade considere os saberes ali produzidos como sujeitados (FOUCAULT, 2005, p. 12). Nessa passada, tanto o direito estatal, com seus regramentos constitucionais e infraconstitucionais,

quanto o reconhecimento de regras específicas criadas e efetivadas no interior das comunidades devem ser levados em consideração no momento em que se procura compreender o papel protagonista que possuem nas lutas sociais e jurídicas contemporâneas. As inúmeras vezes que ouvi no decorrer do estudo de caso tornam-se:

[...] depoimentos, lembranças, relatos e vivências colocados dentro de processos administrativos e judiciais a justificar a territorialidade, a ancestralidade, a convivência em comunidade, os laços de parentesco, as formas de religiosidade, as disposições de utilização da propriedade. Isto implica, também, a produção da visibilidade das manifestações destas comunidades e de um processo de justiça cognitiva, **reavaliando a ciência como única forma de conhecimento** (grifos no original) (BALDI, 2014, p. 67).

A literatura especializada considera, assim, que a demarcação de territórios quilombolas se configura em “um processo de contra-colonização”, possibilitando a ocupação rural por meio de áreas coletivas, em bases sociais mais equitativas (LIMA *et al.*, s/d, p. 03). No contexto dessa hibridização intercultural, se buscam espaços do local, permeados por configurações proprietárias privadas, públicas e coletivas. Existem, assim, múltiplas subjetividades étnicas, de gêneros, de pertencimento, superando-se definições ontológicas, que fixam identidades (CANCLINI, 2009, p. 173-174). O estudo de caso, associado à fundamentação teórica, demonstrou as inúmeras formas proprietárias contemporâneas, tendo ora assento civilista, ora previsão constitucional; variadas conjugações entre o público, o privado e o coletivo; diferentes sujeitos de direito; diversas finalidades. Não há mais como manter, teoricamente, o conceito unitário e iluminista de propriedade.

A função social da posse e da propriedade, no caso das comunidades aqui estudadas, tornou-se clara por meio da observação de inúmeros elementos, que vão muito além da mera atividade econômica: pertencimento territorial imbricado em religiosidades (procissões, benzeduras, danças, rituais), marcos naturais e artificiais (como caminhos que conectam as moradias, cemitérios, matas e riachos), roçados e economia de subsistência, dentre outros. Não há como a funcionalização a qual me refiro ocorrer por um solitário objetivo, como o da exploração econômica, já que as comunidades quilombolas e sua territorialização específica lidam com subjetividades e materialidades

não enquadráveis na categoria de bens de produção (LIMA, 2009, p. 39). Tudo isso vai ao encontro da teorização aqui utilizada:

A função social relaciona-se com o *uso* da propriedade, alterando, por conseguinte, alguns aspectos pertinentes a essa relação externa que é o seu exercício. E por uso da propriedade é possível apreender o modo como são exercitadas as faculdades ou os poderes inerentes ao direito de propriedade [grifos no original] (FACHIN, 1988, p. 17).

As faculdades proprietárias, desta forma, possuem uma concretização especial, tendo em vista a titularidade pela associação. Os direitos de dispor, usar e fruir do imóvel podem ter suas características estabelecidas estatutariamente e/ou por meio de costumes jurídicos locais, tendo gestão comunitária. Segundo a legislação estatal, não há possibilidade de desmembramento, alienação, gravame que imponha o comprometimento das terras, usucapião, desvio de finalidade – incluindo aqui a função social referida anteriormente.

Há, igualmente, transformações nas características do direito de propriedade, quais sejam: direito absoluto, exclusivo, perpétuo e elástico. Com a impossibilidade de alienação, a perpetuidade incide de maneira mais enfática nesse tipo proprietário. Em contrapartida, a gestão comunitária e a função social da posse e da propriedade tornam flexível a exclusividade. O direito absoluto é fortemente atingido, em vista das cláusulas de inalienabilidade, imprescritibilidade e impenhorabilidade, aliadas à impossibilidade de desmembramento. Enfim, com relação à elasticidade, além dos limites permanentes impostos pela legislação às propriedades de um modo geral, considero também que a individualização das áreas deve constar no estatuto da associação, organizando a convivência coletiva com a existência individual de cada família. Tais disposições podem ser modificadas pelo estatuto ou mesmo por costumes jurídicos próprios. Tudo isso garante a coesão e a manutenção da tradição comunitária, prevalecendo o bem do agrupamento sobre o benefício individual.

Os princípios dos direitos reais, aplicados à propriedade, restam configurados da seguinte forma no território quilombola: a) tipicidade: o art. 68, ADCT, traduz uma moldura ampla para a propriedade de remanescentes de quilombos – em seu interior, diversas conjugações de pertencimento coexistem; b) publicidade: o registro público garante esta exigência, assim como os prazos e etapas estabelecidos pelo Decreto n.

4.887/2003 – note-se que não é o registro que efetuará a constituição da propriedade, uma vez que ela é reconhecida e declarada constitucionalmente; c) continuidade: conforme asseverei, o Decreto faz a exigência da explicitação da cadeia dominial e, mesmo, da indenização de eventuais proprietários cujas terras se sobreponham às tradicionais; d) especialização: a correlação entre a associação proprietária e o território titulado dependerá do estudo apresentado pelo RTDI, pois tal princípio exige a aderência do proprietário à correta delimitação e localização do bem.

Ressalto, ainda, que a dualidade colonial-decolonial se fez notar fortemente no estudo de caso. Por um lado, as relações desenvolvidas por essas comunidades tradicionais com as terras em que habitam estão estreitamente ligadas aos seus modos de vida e de visão de mundo, híbridos de culturas diversas que se complementam. Por outro, o colonialismo interno se fez ouvir em algumas vozes, tanto de quilombolas quanto de seus vizinhos e, mesmo, de autoridades militares. Refiro, igualmente, ao fato de que, para que possam assegurar o direito de propriedade ou de uso juridicamente reconhecidos, as comunidades necessitam se adequar ao ordenamento jurídico vigente, sob forte disciplina e subalternidade. Exemplo é a necessidade de adaptação – muitas vezes até mesmo impossível – dos estatutos das associações com o regramento civilista. Dessa forma:

Diante dos documentos legais, nota-se que o que se propõe na lei e o que é vivido pelas comunidades quilombolas são coisas extremamente opostas. Isso pode ser confirmado nas produções analisadas, nas imagens, descrições, relatos de moradores e opiniões dos autores investigados, os quais mostram uma realidade ao que preveem os documentos. Essas comunidades enfrentam problemas referentes a necessidades básicas de sobrevivência, falta de saneamento básico, alimentação, saúde, moradia, educação, entre outros. Isso se deve também ao processo histórico dessa população no Brasil, que é inferiorizada e massacrada pela sua cor nos espaços em que vive, pela ideologia do branqueamento e naturalização da violência contra o negro. [...] O “direito à terra” coloca-se como condição primeira da produção do sustento desses povos, como também da forma como tradicionalmente se organizaram. A terra é o que permite a sobrevivência e a forte vinculação com

a ancestralidade. A má distribuição da terra no Brasil tem razões históricas, e a luta pelo território envolve aspectos econômicos, políticos e sociais (SOUZA; LARA, 2011, p. 563).

O direito normalizado-normalizador veicula regras de difícil implementação em comunidades tradicionais como as quilombolas. Observei não somente obstáculos em relação à elaboração dos estatutos das associações, mas igualmente no conceito que ainda persiste de propriedade, com a apropriação privada sendo modelo que por muito tempo se firmou em nosso solo. Mesmo com uma visão plural do estatuto proprietário, ainda é estranho ao nosso sistema jurídico levar em consideração elementos como memória, afetos, práticas culturais e subjetividades, marcos territoriais simbólicos e ancestrais (GOMES, 2015, p. 33). Isso tudo está distante da norma padrão do direito moderno. Soma-se, ainda, o procedimento de titulação, longo e muito lento, no qual poucas comunidades tem seus títulos de propriedade já assegurados. Segundo um dos documentários, no que concerne a este tema, “as rodas da justiça movem-se devagar” (UNITED NATIONS, 2015, 06’:04’’).

Penso, imediatamente, nos conceitos teóricos apontados no capítulo anterior. A normalização veiculada também pela norma jurídica (esta, na expressão foucaultiana, denominada de normatização), funciona de maneira diferenciada nas técnicas de disciplina e de segurança. Nas primeiras, a norma padrão vem antes e conforma os comportamentos individuais; nos mecanismo de regulação, ao contrário, inúmeras ações são observadas e, a partir delas, a norma é fixada (FONSECA, 2002, p. 211-214). Relembro que Foucault denomina o processo de estabelecer anteriormente uma norma a ser seguida, realizado pelo poder disciplinar, de normação, reservando a expressão normalização em sentido estrito, realizada pelo biopoder, para a identificação de curvas de normalidade na população, sua mútua comparação e a eleição, dentre estas, daquelas mais normais, mais favoráveis e mais aptas a lidar com riscos (FOUCAULT, 2008, p. 82-83).

Os textos etnográficos e os etnodocumentários apontaram situações em que pude verificar a aplicação de tais conceitos. De início, indico o depoimento da professora na Comunidade Kalunga: o padrão eleito para os destinatários de livros didáticos e avaliações é o de crianças urbanas, que muito provavelmente não possuem o conjunto de tradições e vivências detido pelos jovens quilombolas. As ferramentas

biopolíticas alcançam esta parte da população, procurando reduzir o distanciamento de normalidades menos eficazes, em benefício da norma geral (FOUCAULT, 2008, p. 82-83). Ao mesmo tempo, corpos são disciplinados no dia a dia escolar, com disposição de classes, cadeiras e pessoas aptas a adestrar cada estudante. As subjetividades ali são decompostas e reorganizadas por meio do espaço destinado a cada uma delas, da classificação e do controle de gestos e vozes, da vigilância e do registro contínuos de suas atividades (FOUCAULT, 2014a, p. 188-189). Entretanto, identifico uma prática de resistência dessa professora quando procura desenvolver com seus alunos as histórias locais da própria comunidade, desafiando as normalidades estabelecidas.

Práticas biopolíticas governamentais tornaram-se visíveis nesta escrita. Desde legislações específicas para esta parcela populacional (Convenção n. 169 da OIT, CF/88 e decretos que dispõem sobre comunidades tradicionais e acerca do procedimento de titulação da propriedade quilombola), a políticas públicas de saúde, educação e apoio à produção. Vários documentários fazem referência a projetos governamentais ou de ONGs implementados nas comunidades, tais como organização de hortas comunitárias, assessoramento técnico no plantio e na colheita, no manejo de animais e na questão do etnoturismo.

Ao mesmo tempo, graves denúncias foram feitas em depoimentos acerca de atuações de bases militares que se sobrepõem a territórios quilombolas: violência na retirada de moradores, destruição de plantações e criação de animais, ameaças à integridade física de líderes comunitários, com fortes indícios de racismo de estado. Somam-se a estas considerações intervenções governamentais diretas em áreas ocupadas por comunidades tradicionais com o objetivo de combater doenças (como no caso da Doença de Chaga, em Brejo dos Crioulos) e, a partir daí, liberar terras para a apropriação privada e o agronegócio. Relembro que um dos objetivos da biopolítica é o de:

[...] deixar as circulações se fazerem, controlar as circulações, separar as boas das ruins, fazer que as coisas se mexam, se desloquem sem cerrar, que as coisas vão perpetuamente de um ponto a outro, mas de uma maneira tal que os perigos inerentes a essa circulação sejam anulados (FOUCAULT, 2009, p. 85).

A organização fundiária brasileira, percebo, está imbricada em relações de poder e de saber, colonialidades há muito tempo mantidas e produzidas, corpos, espaços e conhecimentos subalternizados e outros,

legitimados. O latifúndio, herança sesmarial, impõe-se como força e padrão nas mais variadas regiões deste país. Ações violentas de fazendeiros, pistoleiros e grileiros não fazem parte apenas de um passado colonial, mas continuam produzindo a luta pela terra, sendo combatidos a golpes de facão e, mesmo, estratégias de invisibilidade. Apesar de todo o aparato jurídico, o depoimento de Seu Eliseu, agricultor na Comunidade de Brejo dos Crioulos, em Minas Gerais, dá a dimensão da realidade campesina: “Tô com 72 anos e intê agora nunca adquirir um pedaço de terra pra trabaiaí. E a terra que eu tenho eu carrego aqui, debaixo da unha” (DYRELL, 2009, 23^o:20^o).

São inúmeros os embates de forças, de poder e de saber, portanto, que atravessam a constituição das histórias das comunidades quilombolas. As regras do poder disciplinar e do biopoder são visíveis nessas narrativas, produzidas por artimanhas e inúmeras formas em que os discursos sobre um mesmo objeto se emaranham e tornam-se legítimas de fala. Assim, destaco a percepção foucaultiana de que nada está desde sempre aí, nem tudo pode ser dito em qualquer lugar e em qualquer momento, mas é no constante embate de forças que emergem discursos, que se formam resistências (FOUCAULT, 1996, p. 24).

É possível perceber, às linhas que compõem esse capítulo, a diversidade cultural que permeia a construção das formas de propriedades no Brasil e sinalizo aqui, a sua pluralidade. Justamente através dessa pluralidade, da dinâmica de vozes, imagens, percepções teóricas e saberes sujeitados, que se torna possível enlaçar o direito normalizado-normalizador, enfatizado ao longo dessa escrita. Tais reflexões possibilitam não mais apenas recolher dados ou contar histórias pitorescas sobre lugares e povos que ali habitam, mas compreender a força das epistemologias de fronteira, operando entre os legados das metrópoles e das colônias (MIGNOLO, 2005, p. 12-13).

Nota-se o constante embate entre as percepções jurídicas para delimitar, compreender, docilizar corpos, criar segurança jurídica: estabelecer a média. Conforme pontuado, esse embate dá-se através da constante disputa de poderes e saberes, isto é, na resistência construída pelas/nas comunidades tradicionais, o poder é exercido justamente porque estas fazem parte desse sistema normalizador eurocêntrico, porque pertencentes a este território, a este mundo, mas por estarem inseridos na norma é que resistem a ela. Nessas resistências, a dimensão coletiva da propriedade proporciona inúmeras alternativas (GROSSI, 1986, p. 45).

São inúmeras as cartografias, os relatos, as formas de vivência. É nessa imensidão que o direito de propriedade e as comunidades

tradicionais estão inseridas, respirando luta, com suas crenças e músicas, criando dispositivos legais e resistindo a eles, ao sopro de um vento negro, campo a fora, sinalizando a existência do sul, pontuando que “malditos” também constroem esse mundo e dele fazem parte.

5 CONCLUSÃO

[...] mas se responder não pude à pergunta que fazia, ela, a vida, a respondeu com sua presença viva. E não há melhor resposta que o espetáculo da vida: vê-la desfiar seu fio, que também se chama vida, ver a fábrica que ela mesma, teimosamente, se fabrica, vê-la brotar como há pouco em nova vida explodida; mesmo quando é assim pequena a explosão, como a ocorrida; como a de há pouco, franzina; mesmo quando é a explosão de uma vida Severina (MELO NETO, s/d, p. 28).

A pesquisa que aqui apresentei partiu do questionamento acerca das relações jurídicas de uso e de apropriação territorial nas vinte e seis comunidades quilombolas pesquisadas, em estudo de caso com dezoito etnodocumentários e dezenove textos etnográficos (Anexos 01 e 02). A pergunta que moveu meus olhares foi: uma vez que estamos imersos em embates de poder – e havendo poder, há resistência –, as diferentes maneiras de configuração que tais comunidades assumem em modos específicos de apropriação podem ser consideradas formas resistência e de decolonialismo jurídico ao regramento proprietário brasileiro? A desobediência epistêmica com a qual construí esta investigação, resalto, não se resume a essa pergunta norteadora, alcançando a fundamentação teórica, a metodologia e as fontes de pesquisas utilizadas.

O diálogo entre os estudos teóricos e outras formas de realizar pesquisa jurídica foi valioso. Tanto a micro-história, quanto a história *desde abajo* e a pesquisa de proveniência me permitiram observar emergências, rapinas, astúcias e invasões, superando a linha que divide temas centrais e periféricos. Desta forma, este texto lida com sujeitos antes deslegitimados e que agora lutam por espaço tanto nas cartografias quanto na área jurídica. A utilização de textos etnográficos permitiu, por sua vez, aprofundar a compreensão sobre comunidades quilombolas brasileiras, por meio de escritos assumidamente polifônicos, onde muitas vozes puderam ser ouvidas, permitindo questionamentos acerca da “autoridade etnográfica” e do fazer antropológico contemporâneo.

Além disso, percebi a aproximação entre os etnodocumentários analisados e os sistemas jurídicos que adotamos: ambos, produtos de escolhas e aptos a dirigir nossas práticas sociais. Os documentários me possibilitaram visualizar comunidades, suas vivências e decisões, em

múltiplas dimensões: religiosas, econômicas, familiares, habitacionais. Destinei especial atenção à importância que os grupos dedicam ao território, a maneira como dele utilizam e sua organização espacial. Pude, com isto, visualizar abstrações jurídicas, tal como o direito de propriedade, procurando evitar a indignidade de falar pelos outros, mas ouvir a multiplicidade de vozes proveniente das cinco regiões brasileiras.

A imbricação de imagens e direito é uma importante ferramenta para a desconstrução de verdades e materialidades jurídicas. A comparação do sistema jurídico com a cartografia moderna destacou a maneira como o conhecimento sobre e para o direito foi construído, fundamentando-se em afirmações de neutralidade, ordem, segurança e certeza de codificações e legislações estatais. Por sua vez, mapas políticos foram ferramentas de reorganização de traçados dos estados modernos, excluindo e incluindo elementos, estabelecendo critérios e classificações, ícones e materialidades. Tudo isso veicula colonialidade de saber e de poder, reafirmando relações Norte/Sul, tanto em nível geopolítico quanto interpessoal.

A adoção dos estudos decoloniais e foucaultianos deixou clara que a construção de saberes está amalgamada no exercício de poderes. Cartografias e ordenamentos jurídicos, assim, produzem discursos e narrativas, incluindo e excluindo, estabelecendo toda uma economia discursiva: nem todos podem falar sobre tudo nesses espaços. Hoje, a cartografia moderna cede espaço à participativa, de escala maior, permitindo visualizar fatos, pessoas e territórios usualmente deslegitimados pelo direito moderno e seu regramento proprietário. O mapeamento participativo subverte as relações de poder e de saber, assumindo-se como local de embates pela terra, conforme pude observar no depoimento de Dona Clarinda Matos, sobre a coprodução do mapa de João Surá. Novas iconografias surgem dessa percepção, mais aproximadas de realidades locais, tal como se pode constatar nas imagens n. 04 e 05 e na sua diferenciação das imagens n. 01, 02 e 03.

Conceitos de “hybris do ponto zero”, “corpo política do conhecimento”, “egopolítica do conhecimento” e “colonialidade do poder” dão visibilidade às relações de poder coloniais que constroem a ciência moderna. A teoria pura do direito, por exemplo, desqualificou sujeitos e saberes, especialmente, no que diz com o objeto desta tese, de comunidades tradicionais como as quilombolas, cujas configurações territoriais restaram deslegitimadas por um direito de propriedade eminentemente privado, herdeiro da perspectiva iluminista da *Encyclopédie* e do *Code* oitocentistas. Hoje, se pergunta cada vez mais

acerca de a quem interessa definir o pertencimento a fim de que possamos exercer o poder de projetar outros mapas jurídicos sobre o direito de propriedade.

Foi necessário, para isso, trazer alguns aportes teóricos acerca da construção da modernidade, suscitada no decorrer do século XVI, possibilitando o aumento da riqueza, o crescimento demográfico e o incremento do sistema capitalista, tendo como centro a Europa e suas conquistas além-mar. Pude perceber, com isso, as relações entre metrópoles e colônias, nas quais se estabeleceram tanto relações disciplinares quanto biopolíticas. As primeiras, por meio do adestramento de corpos, tanto nativos quanto ocidentais; as segundas, por meio de práticas reguladoras da vida humana, visando sua transformação e controle. A norma, no sentido foucaultiano, nasce dessa união entre o biopoder e a disciplina, construindo padrões de conduta, apoiando-se em critérios de normação e de normalização.

A fundamentação teórica, igualmente, tratou de possibilidades de resistência a tais relações: pontuais, contínuas, subversivas. Entendo que práticas decoloniais estão por toda parte, nascidas juntamente com a colonialidade do poder e do saber, em ações de administrações coloniais em terras latino-americanas que negavam formas coletivas de organização de povos originários, valorizando a perspectiva individual do conquistador. Ressalto, aqui, a atuação do biopoder, que “fazia viver e deixava morrer” categorias populacionais de acordo com sua utilidade, aprofundando diferenciações entre nativos e europeus. É por isto que a literatura especializada se refere ao genocídio colonizador, sendo o racismo o ponto de corte entre uns e outros.

Antes, porém, de aprofundar o estudo de caso, perguntei pelas condições de possibilidade da produção do sistema fundiário e do direito de propriedade no Brasil – questão previamente necessária para a procura por formas proprietárias criadas por comunidades tradicionais brasileiras, mais do que aquelas criadas para nós e para cá trazidas pela metrópole portuguesa. A necessidade de simplificação dos inúmeros direitos existentes durante o feudalismo europeu fez bom uso das ciências exatas, classificando-os e compartimentalizando-os cientificamente. Às propriedades medievais sucederam a propriedade privada e a propriedade pública; ao pluralismo jurídico, o monismo legal; aos direitos consuetudinários, a lei abstrata e geral.

Já no século XVI o expansionismo europeu assegurou juridicamente uma incrível extensão de terras conhecidas e ainda por desbravar. Tais áreas, tão bem demarcadas, foram objeto de atos de grilagem antes mesmo da chegada oficial de Portugal ao Brasil. Entre

debates sobre a justiça da guerra contra povos indígenas, o direito metropolitano deslegitimou o uso comunal da terra, conhecimentos tradicionais e a organização política e jurídica de cada comunidade nativa. A servidão indígena e a escravidão negra se consolidaram, tendo suas marcas grande alcance temporal: a questão agrária brasileira está permeada por conotações raciais e pela luta de sobrevivência de comunidades no enfrentamento a grandes proprietários, conforme demonstrou o estudo de caso.

O sistema sesmarial brasileiro, sob regulamentação jurídica portuguesa, teve efeito diverso daquele para o qual foi criado. Se em Portugal tinha o objetivo de subsistência alimentar, aqui foi utilizado para povoar e ocupar o território, deslegitimando outras formas de uso da terra, tal como aquelas encontradas entre a população originária. Ao pequeno agricultor, geralmente nativo, restou o apossamento de terras e o enfrentamento com os latifundiários. Estes, ao apropriarem-se de terras devolutas, reforçaram a classificação entre colonizadores, índios e negros, recrudescendo o racismo, a exclusão e a fome. A independência do Brasil, por sua vez, trouxe ideias iluministas, dentre elas, o valor mercadológico da terra. Além disso, o fim da escravidão não abrigou o fim da colonialidade do poder.

A extrema patrimonialização e uma interpretação formalista do direito foram – e, por demais vezes, continuam sendo – centrais na codificação civilista brasileira, especialmente no que tange à propriedade. Ressalto que o direito é veículo de normalização, no sentido que carrega consigo medidas a serem alcançadas por todos nós. Ele, portanto, não é apenas aquele que diz “não”, mas ferramenta de gerenciamento e incentivo de condutas sociais. Na diferenciação entre o normal e o anormal, o sistema jurídico qualifica alguns para falar em seu nome ou ser escutados em seus domínios. É nesse sentido que me refiro a direito normalizado-normalizador – ele é domesticado, construído de acordo com padrões legitimados pela ordem discursiva e, por sua vez, produz corpos normalizados. Dessa forma, disciplina e regulação se unem para a manutenção da ordem social.

Sob tal perspectiva, a população abriga corpos que se aproximam, em maior ou menor grau, do padrão veiculado pelo direito em constituições, códigos, legislações e sua aplicação pelos tribunais. Em terras com passado colonial, quanto mais próximo dessa média, mais branco, proprietário, letrado, pai de família se é. A ferida colonial está presente no colonialismo interno, nas diferenciações espaciais e deslegitimadoras, na necessidade, observada em alguns depoimentos, de se aproximar da linha que delimita o que é normal na sociedade

contemporânea, ou seja, da etnia branca e proprietária, da organização territorial privada e da visão da terra como mercadoria.

Observei, entretanto, que o direito de propriedade é permeado de embates por narrativas de poder. Há discursividades opostas que podem reverter alguns aspectos do pertencimento contemporâneo. Estratégias outras, decoloniais, que se revoltam contra a normalidade dos conhecimentos jurídicos. Nessa rebelião dos saberes sujeitados, nessa atitude de desobediência epistêmica, corpos sobrevivem por séculos, produzidos e produtores de saberes locais. O estudo de caso trouxe, no decorrer deste texto, realidades permeadas por distintas vozes, permitindo a visualização de conformidades e resistências, de silêncios, por vezes, ensurdecedores. Desta forma, observo a produção jurídica de novo saberes, imbricados em relações de poder, em uma batalha perpétua entre o “mesmo” e o “outro”. Da mesma forma, a investigação demonstrou complexos traçados de relações assimétricas de poder que produzem o sistema fundiário brasileiro. A heterogeneidade de comunidades tradicionais torna-se visível, assim como as partilhas entre quem participa dos espaços comuns, suas vozes, ações e as construções territoriais que realizam, cotidianamente.

O estatuto do pertencimento brasileiro, também fundamentado na Constituição, abriga propriedade privadas e públicas, mas igualmente usos coletivos da terra, inúmeras formas de viver e de fazer que se espalham pelo mapa brasileiro. Daí a importância de questões como a função social da posse e da propriedade, as transformações que repercutem nas faculdades proprietárias, o pluralismo do conceito de propriedade, suas características e princípios. A constitucionalização do direito privado impõe valores elencados na Carta Constitucional, transformando o conceito de propriedade em um espaço não meramente econômico, local de construção da personalidade e de manutenção cultural. Seu uso não é unívoco: no caso quilombola, lugar de memória, território e subjetividades.

A incidência da visão constitucionalizada pulveriza o antigo núcleo unificado proprietário: fala-se em concretudes de usos e modos de domínio e de pertencimento, de acordo com o objeto utilizado, com o sujeito envolvido na relação, com o fundamento histórico-social que se articula com o direito. O conceito unitário de propriedade não responde aos diversos questionamentos oriundos das mais diferentes realidades de apropriação. Na propriedade estabelecida pelo art. 68, ADCT, o sujeito é uma associação, representando toda uma comunidade; seus membros farão uso comum de espaços destinados à manutenção dos modos de vida, da reprodução cultural, da coesão do grupo e uso individual e

familiar de casas e quintais. O território quilombola supera a dicotomia público/privado, incluindo espaços coletivos, de gestão comunal.

Esse tipo de propriedade possui sede constitucional e regramento próprio, não encaixado em normas civilistas. Sua função social ultrapassa a meramente econômica e sua gestão é coletiva. Ela, assim, é exemplo da dinamicidade proprietária, da complexidade de suas relações, superando a visão moderna de direito subjetivo, imposto ao *erga omnes*. Conforme demonstrei, parte da doutrina identifica tais modificações no estatuto contemporâneo do pertencimento.

Essas comunidades são destinatárias de direitos, estabelecidos por fontes jurídicas nacionais e internacionais, tal como a Convenção n. 169 da OIT e o Decreto n. 4.887/2003. Constituições latino-americanas vêm tratando da pluralidade étnica e cultural de seus estados, de direitos coletivos, da plurinacionalidade, do pluralismo jurídico, de direitos indígenas e de afrodescendentes em busca da superação do colonialismo. No Brasil, o art. 68, ADCT, reconhece a propriedade quilombola, referindo-se a remanescentes de antigos quilombos. O sentido de remanescente abrange, como se verificou, todas as pessoas que procuravam refúgio naqueles locais, incluindo também pequenos agricultores, índios, mesmo foras da lei, antes e após a Lei Áurea. A expressão comunidade, referida pelo artigo constitucional, é compreendida como sujeito de direitos, tendo proteção jurídica de seus modos de vida, rituais e práticas culturais. Para a concretização deste artigo, o Decreto n. 4.887/2003 foi elaborado, ainda que possa ser dito que sofra influência do pensamento moderno, o que dificulta o abandono da *hybris* do ponto zero por visões e interpretações localmente produzidas.

Pude identificar algumas similaridades entre as comunidades analisadas: culturas diferenciadas daquelas aproximadas do padrão de normalidade, manifestações religiosas sincréticas, importância concedida à ancestralidade e economia solidária são elementos imbricados no pertencimento territorial e no uso e compreensão de recursos naturais. Não são grupos apartados da sociedade mais ampla. Seus recursos tradicionais somam-se aos modernos, possuindo ferramentas de comunicação, acesso (ainda que muitas vezes precário) à educação e saúde, por exemplo, em formações complexas de subjetividades onde o exercício de síntese é muito mais ilustrativo e didático do que tradução das diversas realidades observadas.

As disposições contidas na Declaração n. 169 da OIT e no Decreto n. n. 4.887/2003 estão fundadas em atividades e visões de mundo próprias dessas comunidades. O estudo de caso demonstrou

formas de religiosidade sincréticas, reunindo procissões a santos católicos, rezas e ladainhas com folias de reis, tambor de crioula, batuques, danças de congado e sussa. O jongo, dança mantida por diversos grupos, traz consigo resistência e tradição. Da mesma forma, há uma grande riqueza em sua medicina tradicional, fundamentada em benzeduras e raízes, folhas e flores medicinais. O pluralismo jurídico pode ser encontrado na organização de moradias (como o sistema de grotas, por exemplo), na economia solidária, na troca de dias de trabalho, em mutirões nas comunidades – todos baseados em costumes jurídicos que criam obrigações de reciprocidade entre os moradores.

Seus territórios possuem marcos naturais e construções humanas, como o Monte da Pedra Branca (São Roque), cemitérios (Algodão) e fontes nomeadas em homenagem a antepassados comuns (Rio dos Macacos). A autogestão, a garantia de não deslocamento e proteção territorial também daí decorrem. As legislações internacionais e nacionais (inclusive a CF/88) afirmam a tarefa estatal de proteção dessas formas diferenciadas de vida, determinando a necessidade de consulta sempre que ações governamentais forem tomadas em questões que digam respeito a comunidades tradicionais. Entretanto, conforme observei, inúmeras lesões são causadas pelo próprio estado, inclusive sobreposições de bases militares e parques nacionais.

A propriedade quilombola é direito fundamental e, de acordo com a doutrina e a pesquisa qualitativa aqui apresentadas, possui elementos como posse comunal, produção familiar e, por vezes, solidária, repartição de tarefas dentro da comunidade, transmissão intergeracional de conhecimentos por meio da oralidade. Aplicam-se regras próprias e locais na organização territorial, em que as mais variadas conjugações de tais elementos dão origem a processos de territorialização com inúmeros tipos de pertencimento a terra.

As propriedades constitucionais, especialmente, para os fins deste trabalho, as que advêm do art. 68, ADCT, dão guarida jurídica a diferentes formas de uso da terra, conjugando usos comuns e privados de propriedades, não se resumindo a configuração da simples propriedade iluminista. A doutrina as classifica como propriedades constitucionais especiais coletivas, de cunho patrimonial, fundamentadas na etnicidade do grupo, na história e memória coletivas, as quais garantem sua coesão.

Assim, para que dê início ao procedimento administrativo com o intuito de possuir a titulação constitucionalmente prevista, a comunidade deve se organizar em uma associação, autorreconhecer-se como quilombola e solicitar a certificação à FCP. Sua autogestão é prevista na

legislação por meio de assembleias e participação direta de seus membros. O estudo de caso demonstrou que as associações são palco de preparo de lideranças, formação de cooperativas, decisões sobre projetos prioritários às comunidades. Tais atividades, entretanto, não estão isentas de contradições e dúvidas a respeito do uso coletivo dos bens, podendo ser observado que há determinadas famílias com privilégios, inclusive sobre o controle de investimentos na comunidade. Regras civilistas regulam essa pessoa jurídica, algumas, como visto, não aplicáveis a uma associação de cunho étnico, cultural e solidário como as comunidades quilombolas.

Após a certificação, inicia-se a fase de identificação, delimitação e demarcação do território quilombola, o que é realizado pelo RTDI, elaborado por equipe técnica indicada pelo INCRA. O relatório deve possuir inúmeros elementos – metodológicos, antropológicos, geográficos, históricos, sociais, econômicos e jurídicos, dentre outros -, o que o torna extremamente complexo. Soma-se o contexto de conflito social em que a equipe está inserida, lugares onde a disputa pela terra é acirrada, envolvendo não somente a comunidade, mas fazendeiros, agronegócio, madeireiras e, mesmo, interesses governamentais.

Após a publicação do RTDI no Diário Oficial, pode haver necessidade de desapropriação por interesse social, caso a propriedade tradicional se localize em área particular. Nessa fase, algumas das comunidades estudadas entabulam negociações com os proprietários, os quais, muitas vezes, ocupam as melhores áreas e realizam propostas extremamente desfavoráveis às comunidades, como se viu no caso de Queimadas, não sendo raro ameaças à vida de lideranças quilombolas.

Enfim, segue-se a titulação do território, com cláusulas de inalienabilidade, imprescritibilidade e indivisibilidade. A área é coletiva e pró-indivisa, sendo titulada em nome da associação quilombola. Entre os anos de 2004 e 2015, 2.648 comunidades foram certificadas como quilombolas, por todo o Brasil; em contrapartida, entre os anos de 1996 e 2013, apenas 117 títulos de propriedade foram expedidos. Tais dados levam algumas comunidades a discutirem a oportunidade e conveniência em realizar o pedido, tendo em vista não só a demora como as consequências negativas daí advindas. É o caso da Comunidade do Algodão, que pode vir a enfrentar retaliações de seus vizinhos no que tange a não contratação de mão-de-obra entre os moradores da comunidade.

Observei graves limitações ao uso do território pelas comunidades, várias delas não chegando a utilizar nem a metade de sua área, pelas mais variadas razões: fazendeiros e grileiros que se

apropriam de parcelas dos imóveis, sob ameaças físicas; bases militares e parques nacionais que se sobrepõem ao território tradicional; impossibilidade de acesso à água de rios e açudes; avanço da industrialização, urbanização e do agronegócio. Por vezes, como no caso de São Roque, os quilombolas acabam classificados como criminosos, por insistirem em realizar tanto práticas tradicionais – como roçados -, quanto práticas modernas – como o acesso à energia elétrica.

As comunidades estudadas enfrentam condições alarmantes pobreza, refletida em suas precárias infra-estruturas, englobando ausência de água e luz, dificuldades de acesso e circulação, habitações depauperadas, pobreza alimentar, isolamento tanto geográfico quanto social. Muitas comunidades sobrevivem de artesanato, hortas, roçados, criação de pequenos animais e trabalhos em fazendas vizinhas. Problemas na adequação do ensino aos jovens moradores também foram apontados pela pesquisa, assim como o sério problema da evasão, em busca de novas perspectivas econômicas. Há, entretanto, um novo mercado sendo explorado, que é o do etnoturismo, com roteiros ecológicos e apoio governamental.

Observei conflitos e contradições no interior das comunidades acerca da utilização comunal da terra e de seus recursos, da autoidentificação quilombola e da necessidade de renunciar à propriedade privada em prol da comunal. Da mesma forma, constatei a violência na luta pela terra que atinge tais populações, perpetrada desde fazendeiros e pistoleiros até por representantes do estado, em especial das forças armadas, em ações que incluem ameaças de morte, destruição de roçados, plantações e criação de animais e fraudes em documentos oficiais.

Verifiquei, por fim, que a questão quilombola brasileira é de especial particularidade. Por séculos nossa formação cultural esteve – e está – marcada pela escravidão, em um regramento jurídico que patrimonializou o ser humano, tornando-o mercadoria apta a relações negociais. Hoje, o direito é ferramenta para, por um lado, apresentar resistência a nossa história colonial e imperial e, por outro, capturar e normalizar corpos deslegitimados pela modernidade.

O estado, inúmeras vezes, atua por meio de ferramentas biopolíticas, como pude constatar no decorrer da pesquisa. A atuação de órgãos como a SUCAM é exemplo disto: sua ação sanitarista no combate à malária abriu caminho para industrialização e agronegócios na região mineira onde se localiza a Comunidade Brejo dos Crioulos. O ente estatal, entretanto, prevê regramentos a essas comunidades, possuindo conselhos e comissões de trabalho sobre questões de

populações tradicionais e seus recursos naturais, implementando políticas públicas em tais comunidades.

Enfim, de tudo resta a percepção de que a propriedade quilombola, os usos e pertencimentos territoriais aqui debatidos, enfrentam embates contínuos de resistências e conformações ao padrão de normalidade de nossa sociedade contemporânea. Entre práticas (de)coloniais, estratégias e enfrentamentos, as vozes aqui ouvidas – quilombolas, agricultores, teóricos, cartógrafos, músicos, poetas e cineastas - pertencem, igualmente, ao tempo, que as constrói e desconstrói, desfiando seu fio, teimosamente. Da mesma forma, minha voz, minha localização neste mundo, não é mais a mesma. Os ditos e escritos aqui desenvolvidos conjuram demônios e afetividades, “mesmo quando é assim pequena a explosão, como a ocorrida, mesmo quando é uma explosão como a de há pouco, franzina; mesmo quando é a explosão de uma vida Severina” (MELO NETO, s/d, p. 28).

REFERÊNCIAS

ADROGUÉ, Manuel I. **El derecho de propiedad en la actualidad: introducción a sus nuevas expresiones**. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1991.

ALBERNAZ, Renata O.; WOLKMER, Antonio Carlos. As questões delimitativas do direito no Pluralismo Jurídico. **Revista Sequência**, n. 57, p. 67-94, dez., 2008.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. A história em jogo: a atuação de Michel Foucault no campo da historiografia. **Anos 90**, Porto Alegre, v. 11, n. 19/20, p. 79-100, jan./dez., 2004.

ALCANTARA, Ramon Luis de Santana. Apontamentos para pensar o uso dos estudos foucaultianos, mediados pelas teorias pós-coloniais: ferramentas para problematizar o entendimento da diversidade no Brasil. **VI Jornada Internacional de Políticas Públicas**, 20 a 23 de agosto, São Luiz, 2013. Disponível em: <<http://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinpp2013/JornadaEixo2013/anais-eixo15-impasse-desafios-das-politicas-de-educacao/pdf/apontamentos-para-pensar-o-uso-dos-estudos-foucaultianos-mediados-pelas-teorias-pos-coloniais.pdf>>. Acessado em: 01 de janeiro de 2016.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. Vida privada e ordem privada no Império. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de (org.). **História da vida privada no Brasil**: Império. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. v. 02.

ALMEIDA, Alfredo Wagner de. Terras tradicionalmente ocupadas - processos de territorialização e movimentos sociais. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, v. 06, n. 01, p. 09-32, maio de 2004.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras de quilombos, terras indígenas, “babaçuais” livre, castanhais do povo, faixinais e fundos de pasto**: terras tradicionalmente ocupadas. 2. ed. Manaus: PGSCA–UFAM, 2008.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida (Org.). **Povos e comunidades tradicionais**: nova cartografia social. Manaus: UEA Edições, 2013.

ALMEIDA, Marina Corrêa de. A cultura legal emergente latino-americana: o pluralismo jurídico rompendo os laços imperialistas no direito. **Revista Brasileira de Estudos Latino-Americanos**, v. 1, n. 1, p. 38-50, jun., 2011.

ALVIM, Arruda. Livro Introdutório ao Direito das Coisas e o Direito Civil. *In*: ALVIM, Arruda; ALVIM, Thereza; CLÁPIS, Alexandre Laizo (coord). **Comentários ao Código Civil Brasileiro**. Rio de Janeiro: Forense, 2009. v. XI, t. I.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo; CIPRIANO, André. **Quilombola**: tradições e cultura da resistência. São Paulo: Aori Comunicações, 2006.

ARONNE, Ricardo. **Código Civil anotado**. Direito das Coisas. São Paulo: IOB Thomson, 2005.

ASSIS, Luiz Gustavo Bambini de. A evolução do direito de propriedade ao longo dos textos constitucionais. **Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo**, v. 103 p. 781-791, jan./dez., 2008. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/67828>>. Acessado em: 09 de janeiro de 2016.

ASSIS, Olney Queiroz; KÜMPEL, Vitor Frederico. **Manual de Antropologia Jurídica**. São Paulo: Saraiva, 2011.

BALDI, César Augusto. De/colonialidade, direito e quilombolas - repensando a questão. *In*: SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de; FERREIRA, Heline Sivini; NOGUEIRA, Caroline Barbosa Contento. **Direito socioambiental**: uma questão para América Latina. Curitiba: Letra da Lei, 2014. p. 31-83.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 11, p. 89-117, maio/agosto, 2013.

BARBOSA, Andréa; CUNHA, Edgar Teodoro. **Antropologia e imagem**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

BARROS, José D' Assunção. Sobre a feitura da micro-história. **OP SIS**, v. 7, n. 9, p. 167-185, jul/dez., 2007.

BARROSO, Luís Roberto. **Interpretação e aplicação da Constituição: fundamentos de uma dogmática constitucional transformadora**. 7. ed. São Paulo: Saraiva, 2009.

BATISTA, Marilda M. Cinema e ritual no “Vale do Amanhecer”: aspectos metodológicos da antropologia fílmica. *In*: FREIRE, Marcius; LOURDOU, Phillipe (orgs.). **Descrerver o visível: cinema documentário e antropologia fílmica**. São Paulo: Estação Liberdade, 2009. p. 163-190.

BENEDETTI, Mario. **El Sur también existe**. Disponível em: <<http://www.amnistiacatalunya.org/edu/2/global/glob-benedetti-elsur.html>>. Acessado em: 15 de fevereiro de 2016.

BERNARD, Carmen. Imperialismos ibéricos. *In*: FERRO, Marc (org). **O livro negro do colonialismo**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004. p. 155-201.

BERNSTEIN, Basil; SOLOMON, Joseph. Pedagogy, Identity and Constrution of a Theory of Symbolic Control: Basil Bernstein Questioned by Joseph Solomon. **British Journal of Sociology of Education**. London, v. 20, n. 02, p. 265-280, 1999.

BEVILAQUA, Clóvis. **Código Civil dos Estados Unidos do Brasil Comentado por Clóvis Bevilaqua**. Edição Histórica. Rio de Janeiro: Rio, 1979.

BOAS, Franz. **Antropologia cultural: textos selecionados**. Apresentação e tradução de Celso Castro. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BOBBIO, Norberto. **O positivismo jurídico: Lições de Filosofia do Direito**. Tradução de Márcio Pugliesi, Edsn Bini e Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1995.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. Tradução de Carmem C. Varriale *et al.* 6. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1994. v. 01.

BOGDAN, Robert C.; BIKLEN, Sari Knopp. **Investigação qualitativa em educação**: uma introdução à teoria e aos métodos. Porto: Porto Editora, 1994.

BOHNSACK, Ralf. A interpretação de imagens e o método documentário. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 09, n. 18, p. 286-311, jun./dez., 2007.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. Para além dos discursos eurocêntricos dos Direitos Humanos: contribuições da descolonialidade. **Revista Novos Estudos Jurídicos**, v. 19, n. 01, p. 201-230, jan-abr, 2014. Disponível em: <<http://siaiap32.univali.br/seer/index.php/nej/article/viewFile/5548/2954>>. Acessado em 10 de janeiro de 2016.

BRANDALIZE, Maria Cecília Bonato; MAZUR, Sibeles. A linguagem cartográfica dos mapas de uso e ocupação do solo. **XXVI Congresso Brasileiro de Cartografia**. Gramado, 03-07 de agosto de 2014. Disponível em: <http://www.cartografia.org.br/cbc/trabalhos/5/199/CT05-3_1403796630.pdf>. Acessado em: 01 de maio de 2015.

BRASIL. **Constituição Política do Império do Brasil**, de 25 de março de 1824. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao24.htm>. Acessado em: 16 de janeiro de 2016.

_____. **Lei n. 601, de 18 de setembro de 1850**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L0601-1850.htm>. Acessado em: 10 de janeiro de 2016.

_____. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil**, de 24 de fevereiro de 1891. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao91.htm>. Acessado em: 10 de janeiro de 2016.

_____. **Código Civil, Lei n. 3.071**, de 1º de janeiro de 1916. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L3071.htm>. Acessado em: 12 de agosto de 2015.

_____. **Lei n. 6.015, de 31 de dezembro de 1973.** Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6015compilada.htm>. Acessado em: 15 de fevereiro de 2016.

_____. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.** Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/ConstituicaoCompilado.htm>. Acessado em: 05 de janeiro de 2016.

_____. **Código Civil, Lei n. 10.406, de 10 de janeiro de 2002.** Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/L10406.htm>. Acessado em: 05 de janeiro de 2016.

_____. **Decreto n. 4.887, de 20 de novembro de 2003.** Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm>. Acessado em: 12 de março de 2015.

_____. **Decreto n. 6.040, de 07 de fevereiro de 2007.** Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm>. Acessado em: 12 de dezembro de 2016.

_____. **Supremo Tribunal Federal.** ADPF n. 186/DF. Julgado em 25 de abril de 2011. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/ADPF186MA.pdf>>. Acessado em: 06 de janeiro de 2016.

_____. Superior Tribunal de Justiça. **Recurso Especial n. 931.060 – RJ.** Relator: Ministro Benedito Gonçalves. Julgado em: 17 de dezembro de 2009. Disponível em: <https://ww2.stj.jus.br/processo/revistaeletronica/inteiroteor?num_registro=2007/0047429-5&data=19/3/2010>. Acessado em: 08 de novembro de 2015.

_____. Superior Tribunal de Justiça. Primeira Seção. **Mandado de Segurança n. 2.046-5-DF.** Impetrante: Leonor Salies de Almeida. Impetrado: Ministro de Estado da Justiça. Relator: Min. Milton Pereira. Data do julgamento: 18/05/1993. Disponível em: <https://ww2.stj.jus.br/processo/ita/documento/mediado/?num_registro=199200329373&dt_publicacao=30-08-1993&cod_tipo_documento=>>. Acessado em: 21 de fevereiro de 2016.

_____. Superior Tribunal de Justiça. Quarta Turma. **Recurso Especial n. 1.182.967-RS**. Recorrente: Valdir Zamberlan. Recorrido: Stella Beck. Relator: Min. Felipe Salomão. Data do julgamento: 09/06/2015. Disponível em: <https://ww2.stj.jus.br/processo/revista/documento/mediado/?componente=ATC&sequencial=48502185&num_registro=201000384750&data=20150626&tipo=91&formato=PDF>. Acessado em: 10 de fevereiro de 2016.

BRILHANTE, Tércio Aragão. Escravidão negra no Brasil: questões de política, direito, literatura e filosofia. *In*: Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito, 2009, São Paulo. **Anais do XVIII Congresso Nacional do CONPEDI**, Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009. Disponível em: <http://www.publicadireito.com.br/conpedi/manaus/arquivos/Anais/sao_paulo/2880.pdf>. Acessado em: 12 de agosto de 2011.

BRUSTOLIN, Cíndia. **Reconhecimento e desconsideração**: a regularização fundiária dos territórios quilombolas sob suspeita. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, UFRGS. Porto Alegre, 2009. Disponível em: <<https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/26194/000753416.pdf?sequence=1>>. Acessado em: 25 de novembro de 2015.

BURKE, Peter. Abertura: a nova história, seu passado e seu futuro. *In*: BURKE, Peter (org). **A escrita da história**: novas perspectivas. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: UNESP, 1992a. p. 07-37.

_____. A história dos acontecimentos e o renascimento da narrativa. *In*: BURKE, Peter (org). **A escrita da história**: novas perspectivas. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: UNESP, 1992b. p. 327-348.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. A presença do autor e a pós-modernidade em Antropologia. **Novos Estudos CEBRAP**, n. 21, p. 133-157, julho de 1988.

CABRA, Eduardo; ARCAUTE, Rafael Rafa; PÉREZ, René. **Latinoamérica**. *In*: Calle 13. **Entren los que quieran**. Puerto Rico, Miami: Sony Music Latin, 2010. 1 CD.

CAENEGEM, R. C. van. **Uma introdução histórica ao Direito Privado**. Tradução de Carlos Eduardo Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

CAMPOS, Nazareno José de. Usos e formas de apropriação da terra na Ilha de Santa Catarina. **Geosul**, Florianópolis, v. 17, p. 113-135, jul./dez., 2002.

CANCLINI, Néstor García. **Diferentes, desiguais e desconectados: mapas da interculturalidade**. Tradução de Luiz Sérgio Henriques. 3 ed. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2009.

CANTO, Adéli Casagrande do; BERNARDES, Marcio de Souza. Territórios Quilombolas: por uma análise crítica da regularização fundiária das terras de preto no Brasil. **Revista Jurídica da FADISMA**, Santa Maria, n. 01, 2007.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escutar. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O trabalho do antropólogo**. 2 ed. Brasília: Paralelo 15, 2000. p. 17-35.

CARDOZO, José Carlos da Silva. Refletindo sobre a abordagem macro e micro na história. **Caminhos da História**, Vassouras, v. 6, n. 2, p. 79-94, jul./dez., 2010.

CARVALHO, Denise (editora). **Quilombolas: tradições e cultura da resistência**. São Paulo: AORI, s/d.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO de São Paulo. **Terras quilombolas**. Disponível em:
<http://www.cpisp.org.br/terras/asp/pesquisa_processos_form.aspx>.
Acessado em: 02 de março de 2016.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Latinoamericanismo, modernidad, globalización: prolegómenos a una crítica pós-colonial de la razón. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; MENDIETA, Eduardo (orgs). **Teorías sin disciplina** (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización em debate). México: Miguel Ángel Porrúa, 1998. p. 122-153.

_____. **La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)**. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005a.

_____. **La poscolonialidad explicada a los niños**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2005b.

_____. Michel Foucault y la colonialidad del poder. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 06, p. 153-172, enero/junio, 2007.

_____. Michel Foucault: colonialismo y geopolítica. *In*: MARTINEZ, Josebe; RODRIGUEZ, Ileana (orgs.). **Estudios transatlánticos poscoloniales**. Colombia: Anthropos, 2010. v. 01. p. 271-292.

CHAKRABARTY, Dipesh. **Una pequeña historia de los Estudios Subalternos**. Tradução de Raúl Rodríguez Freire. p. 01-27, s/d. Disponível em: <http://www.economia.unam.mx/historiacultural/india_subalternos.pdf> . Acessado em: 01 de outubro de 2015.

CIRNE LIMA, Ruy. **Pequena história territorial do Brasil**. Sesmarias e terras devolutas. 4. ed. Brasília: Escola de Administração Fazendária, 1988.

COELHO, Rafael Franco. Algumas notas sobre a história do cinema etnográfico. **Revista Comunicação**, n. 10, v. 01, p. 755-766, 2012.

COLAÇO, Thais Luzia. **Incapacidade indígena: tutela religiosa e violação do direito guarani nas missões Jesuíticas**. Curitiba: Juruá, 2006.

_____. O despertar da Antropologia Jurídica. *In*: COLAÇO, Thais Luzia (org). **Elementos de Antropologia Jurídica**. 2 ed. São Paulo: Conceito Editorial, 2011. p. 13-42.

_____. O direito nas missões jesuíticas da América do Sul. *In*: WOLKMER, Antonio Carlos (org.). **Fundamentos de História do Direito**. 7 ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2012. p. 407-440.

_____. O direito à consulta nas constituições latino-americanas: regulamentação e efetivação. *In*: WOLKMER, Antônio Carlos; CAOVIOLA, Maria Aparecida Lucca (orgs). **Temas atuais sobre o**

constitucionalismo latino-americano. São Leopoldo: Editora Karywa, 2015. p. 220-231.

COLAÇO, Thais Luzia; DAMÁZIO, Eloise da Silveira Petter. **Novas perspectivas para a Antropologia Jurídica na América Latina: o direito e o pensamento decolonial.** Florianópolis: FUNJAB, 2012.

CORTIANO JÚNIOR, Eroulths. **O Discurso jurídico da propriedade e suas rupturas: uma análise do ensino do Direito de Propriedade.** Rio de Janeiro: Renovar, 2001.

COUTO, Mia. La muerte nacida del guarda-carreteras. *In: Ángeles borrachos.* Santiago: LOM, 2005.

CRISTIANI, Claudio Valentim. O direito no Brasil colonial. *In: WOLKMER, Antonio Carlos (org.). Fundamentos de História do Direito.* 7 ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2012. p. 441-457.

CURTIS, Eduard. **In the land of the head hunters.** EUA, Canadá, 1914. Disponível em: <<https://vimeo.com/141093250>>. Acessado em: 20 de maio de 2015.

DAMÁZIO, Eloise da Silveira Petter. Saber e poder em Foucault: por uma insurreição dos saberes jurídicos sujeitados. **Âmbito Jurídico**, Rio Grande, n. 64, 2009. p. 01-04. Disponível em: <http://www.ambito-juridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=6255>. Acessado em: 10 de janeiro de 2016.

DAVID, René. **Os grandes sistemas do direito contemporâneo.** Tradução de Hermínio Carvalho. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DIAS, Renato Duro. Acesso à justiça e educação jurídica: uma percepção imagética do direito. *In: RODRIGUES, Horácio Wanderlei; SANCHES, Samyra Haydêe Dal Farra Napolini; VERONESE, Alexandre Kehrig. Direito, educação, ensino e metodologia jurídicos.* Florianópolis: CONPEDI, 2014. p. 32-46. Disponível em: <<http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=2b2789af28ab82a0>>. Acessado em: 27 de setembro de 2015.

DIDEROT, Denis. Encyclopedia (1751). *In*: JACOB, Margaret C. **The Enlightenment**: a brief history with documents. Boston: Bedford, St. Martin's, 2001.

DUBY, Georges; BARTHÉLEMY, Dominique; LA RONCIÈRE, Charles de. A vida privada nas casas aristocráticas da França feudal. *In*: ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges (orgs). **História da Vida Privada**: da Europa feudal à Renascença. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. v. 2. p. 49-161.

DULITZKY, Ariel E. Cuando los afrodescendientes se transformaron em “pueblos tribales”: el sistema interamericano de derechos humanos y las comunidades rurales negras. *In*: HERNÁNDEZ, Angel Libardo Herrero (editor). **Actualidad de las Luchas y Debates de los Afrodescendientes a uma Decada de Durban**: experiencias em América Latina e el Caribe. Bogotá: ILSA, 2010. p. 13-48.

DUPRAT, Deborah. Entrevista. **Revista de Direito Agrário**, MDA, Incra, Nead, ABDA, ano 20, n. 21, p. 12-22, 2007.

DUSSEL, Enrique. **Transmodernidad e interculturalidad** (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación). México: Asociación de Filosofía y Liberación, s/d. Disponível em: <<http://www.afyl.org/transmodernidadeinterculturalidad.pdf>>. Acessado em 20 de setembro de 2014.

DYLAN, Bob. The times they are a-changin'. *In*: DYLAN, Bob. **Bob Dylan Biograph**. New York: Columbia Records, 1985. 3 CDs.

ESTUDO DA UMBANDA. **A magia dos pretos velhos**. Disponível em: <<https://estudodaumbanda.wordpress.com/2012/05/12/a-magia-dos-pretos-velhos/>>. Acessado em: 22 de março de 2016.

EWALD, François. **Foucault, a norma e o direito**. Tradução de Antonio Fernando Cascais. 2 ed. Lisboa: Vega, 2000.

FACCHINI NETO, Eugênio. Reflexões Histórico-Evolutivas sobre a Constitucionalização do Direito Privado. *In*: SARLET, Ingo Wolfgang (org.). **Constituição, Direitos Fundamentais e Direito Privado**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010. p. 11-56.

FACHIN, Luiz Edson. **A função social da posse e da propriedade contemporânea**: uma perspectiva da usucapião imobiliária rural. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1988.

FAGUNDES, Lucas Machado; WOLKMER, Antonio Carlos. Tendências contemporâneas do constitucionalismo latino-americano: estado plurinacional e pluralismo jurídico. **Pensar**, Fortaleza, v. 16, n. 2, p. 371-408, jul./dez., 2011.

FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. Aos 20 anos do Convênio 169 da OIT: balanço e desafios da implementação dos direitos dos Povos Indígenas na América Latina. In: VERDUM, Ricardo (org.). **Povos indígenas**: constituições e Reformas Políticas na América Latina. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2009.

_____. El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización. GARAVITO, César Rodríguez (coord.). **El derecho en América Latina**: un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011. p. 139-159.

FERNANDES, Francis Marília Pádua. O constitucionalismo e seus reflexos na interpretação constitucional. **Revista de Direito Constitucional e Internacional**, São Paulo, ano 19, v. 77, p. 93-104, out.-dez de 2011.

FERRAZ JR., Tércio Sampaio. **Teoria da norma jurídica**. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2000.

FLAHERTY, Robert. **Nanook of the North**. EUA: Pathé, 1922. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=m4kOIZMqso0>>. Acessado em: 10 de junho de 2015.

FLORES-LOUNJOU, Magalie. Uma experiência francesa de ensino do Direito através do cinema. In: LEITE, Maria Cecília Lorea (org.). **Imagens da justiça, currículo e educação jurídica**. Porto Alegre: Sulina, 2014. p. 137-146.

FOGAÇA, José. Vento Negro. In: ALMÔNDEGAS. **Almôndegas**. São Paulo, Continental, 1975. 1 LP.

FONSECA, Marcio Alves da. **Michel Foucault e o direito**. São Paulo: Max Limonad, 2002.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. **Vigiar e punir**. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. **A verdade e as formas jurídicas**. Tradução de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. 3. ed. Rio de Janeiro: Nau, 2005.

_____. **Ditos & Escritos IV: Estratégia, poder-saber**. Organização de Manoel Barros da Motta. Tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. Aula de 25 de janeiro de 1978. *In*: FOUCAULT, Michel. **Segurança, território e população**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 73-116.

_____. A vida dos homens infames. *In*: FOUCAULT, Michel. **O que é um autor?** Tradução de Antônio Fernando Cascais e Eduardo Cordeiro. 7. ed. Lisboa: Nova Vega, 2009. p. 89-128.

_____. **Em defesa da sociedade**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. **Microfísica do poder**. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. 28. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014a.

_____. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014b.

_____. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 8. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014c.

FOUCAULT, Michel; BOULEZ, Pierre. A música contemporânea e o Público. *In*: MOTTA, Manoel Barros da (org.). **Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

FOUCAULT, Michel; DELEUZE, Gilles. Os intelectuais e o poder. *In*: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. 28. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

FRANCA FILHO, Marcílio Toscano. **A cegueira da justiça**: diálogo iconográfico entre Arte e Direito. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 2011.

FREIRE, Marcius; LOURDOU, Phillipe. Introdução. *In*: FREIRE, Marcius; LOURDOU, Phillipe (orgs.). **Descrerver o visível**: cinema documentário e antropologia fílmica. São Paulo: Estação Liberdade, 2009. p. 09-22.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. Portaria da Fundação Cultural Palmares n. 98, de 26 de novembro de 2007. **Institui o Cadastro Geral de Remanescentes das Comunidades dos Quilombos da Fundação Cultural Palmares, também autodenominadas Terras de Preto, Comunidades Negras, Mocambos, Quilombos, dentre outras denominações congêneres, para efeito do regulamento que dispõe o Decreto n. 4.887/03.** Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/legislação>>. Acesso em 04 de novembro de 2015.

GADELHA, Regina Maria d'Aquino Fonseca. A Lei de Terras (1850) e a abolição da escravidão: capitalismo e força de trabalho no Brasil do século XIX. **Revista História**, São Paulo. 120, p. 161, jan./jul. 1989.

GAUTHIER, Guy. **O documentário**: um outro cinema. Tradução de Eloísa Araújo Ribeiro. Campinas: Papyrus, 2011.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Sem indicação de tradutor. Rio de Janeiro, LTC: 2008.

GILISSEN, John. **Introdução histórica ao direito**. Tradução de António Manuel Hespanha e L. M. Macaísta Malheiros. 4 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

GOMES, Flávia Henrique. **Mapas participativos**: quando os povos grafam o seu mundo – o caso do mapeamento biorregional nas comunidades quilombolas do Kaonge, Dendê, Kalembá, Engenho da

Ponte e Engenho da Praia. Monografia apresentada ao Departamento de Geografia da Universidade de Brasília, como requisito parcial à obtenção do grau de bacharel em Geografia. Brasília, 2015.

GOMES, Orlando. **A crise do Direito**. São Paulo: Max Limonad, 1955.

_____. **Direitos Reais**. 21 ed. Atualizador: Luis Edson Fachin. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

GONDINHO, André Pinto da Rocha Osorio. **Direitos Reais e autonomia da vontade** (o princípio da tipicidade dos direitos reais). Rio de Janeiro, São Paulo: Renovar, 2001.

GONZALEZ, Andres Garcia. A era do bio-poder, a sociedade de normalização e os direitos humanos: uma leitura de Michel Foucault. **XV Congresso Nacional do CONPEDI**, 15 a 18 de novembro, Manaus, 2006. Disponível em: <http://www.publicadireito.com.br/conpedi/manaus/arquivos/anais/bh/andres_garcia_gonzalez.pdf>. Acessado em: 01 de janeiro de 2016.

GRIERSON, John. **Drifters**. Inglaterra, 1929. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ni87oC16myg>>. Acessado em: 25 de junho de 2015.

GROSGOUEL, Ramón. Para Descolonizar os Estudos de Economia Política e os Estudos Pós-Coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 455-491.

GROSSI, Paolo. **Historia del derecho de propiedad: la irrupción del colectivismo en la conciencia europea**. Barcelona: Editorial Ariel, 1986.

_____. **História da propriedade e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Renovar, 2006.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. Terras de uso comum: oralidade e escrita em confronto. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 16, p. 116-132, 1995. Disponível em: <http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n16_p116.pdf>. Acessado em 15 de agosto de 2015.

HENNING, Ana Clara Correa. Comunidades remanescentes de quilombos na Serra dos Tapes/RS: marcas da escravidão, autoreconhecimento e seu questionamento pela ADIN n. 3.239. **Anais do XXI CONPEDI**, de 06 a 09 de junho de 2012. Disponível em: <<http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=e0cf1f47118daebc>>. Acessado em: 01 de fevereiro de 2016.

_____. **Direito de propriedade em comunidades quilombolas: reconfiguração do conceito de propriedade privada no direito brasileiro?** Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS. Porto Alegre, 2013.

HENNING, Ana Clara Correa; LEAL, Robson Jardel Santos; COLAÇO, Thais Luzia. Procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras quilombolas. **Revista Em Tempo**, Marília, n. 14, p. 297-315, 2015. Disponível em: <<http://revista.univem.edu.br/index.php/emtempo/article/view/1301/419>>. Acessado em 11 de março de 2016.

HENNING, Ana Clara Correa; LEITE, Maria Cecília Lorea. Imagens do direito: método documentário, resistências e conformidades ao discurso jurídico latino-americano contemporâneo. In: VISALLI, Angelita Marques; PELEGRINELI, André Luiz Marcondes; GODOI, Pamela Wanessa (org.). **Debates Teóricos. Anais do V Encontro Nacional de Estudos da Imagem [e do] II Encontro Internacional de Estudos da Imagem**. Londrina: Universidade Estadual de Londrina, 2015. p. 128-138.

HENRIQUES FILHO, Tarcísio. Quilombola: a legislação e o processo de construção de identidade de um grupo negro. **Revista de Informação Legislativa**, Brasília, ano 48, n. 192, p. 147-170, out-dez de 2011.

HESPANHA, António Manuel. **A cultura jurídica europeia: síntese de um milénio**. Coimbra: Almedina, 2012.

HESSE, Konrad. **A força normativa da constituição**. Tradução de Gilmar Ferreira Mendes. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris, 1991.

HOBBSAWM, Eric. **A era das revoluções**: Europa (1789-1848). Tradução de Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. 10. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

IBÁÑEZ, Jesús. Vagos e maleantes. *In: Nomadas*: revista crítica de ciências sociais y jurídicas. Disponível em: <<http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/intro.htm>>. Acessado em 20 de fevereiro de 2016.

IHERING, Rudolf Von. **Teoria simplificada da posse**. 2. ed. Campinas: Russell, 2009.

INCRA. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. **Quilombolas**. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/estrutura-fundiaria/quilombolas>. Acessado em: 22 de março de 2016.

JACOB, Margaret C. **The Enlightenment**: a brief history with documents. Boston: Bedford, St. Martin's, 2001.

JOLY, Martine. **Introdução à análise da imagem**. 14. ed. Campinas: Papirus, 2012.

KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta**: que é esclarecimento? 1783. Disponível em: <www.ufsm.br/gpforma/2senafe/PDF/b47.pdf>. Acessado em: 03 de maio de 2015. (sem indicação do tradutor).

KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. Tradução de João Baptista Machado. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

KICH, Bruno Canísio. **A propriedade na ordem jurídica econômica e ideológica**. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 2004.

LEGOFF, Jacques. Foucault e a “nova história”. Tradução de Dirceu Franco Ferreira e Maurício Aparecido Pelegrini. **Plural**, Sociologia, USP, São Paulo, n. 10, p. 197-209, 2003.

LEITE, José Luís Marasco Cavalheiro. **A apropriação das terras brasileiras**. Anotações preliminares. p. 01-14, 2007. Disponível em: <<http://egov.ufsc.br/portal/sites/default/files/anexos/9772-9771-1-PB.pdf>>. Acessado em: 15 de dezembro de 2016.

LEITE, Maria Cecília Lorea. Imagens da justiça, currículo e pedagogia jurídica. *In*: LEITE, Maria Cecília Lorea (org.). **Imagens da justiça, currículo e educação jurídica**. Porto Alegre: Sulina, 2014. p. 15-57.

LIMA, Getúlio Targino. **Propriedade**: crise e reconstrução de um perfil conceitual. São Paulo: SRS, 2009.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Sobre tutela e participação: dos povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 02, p. 425-457, ago, 2015. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v21n2/0104-9313-mana-21-02-00425.pdf>>. Acessado em: 10 de fevereiro de 2016.

LEITE, Ilka Boaventura. O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 16, setembro-dezembro, 2008.

LEVI, Giovanni. Sobre a micro-história. *In*: BURKE, Peter (org.). **A escrita da história**: novas perspectivas. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: UNESP, 1992. p. 133-161.

LISBOA, Roberto Senise. Dignidade e solidariedade civil-constitucional. **Revista de Direito Privado**, São Paulo, ano 11, v. 42, p. 30-70, abr./jun., 2010.

LOBO, Paulo Luiz Netto. Constitucionalização do Direito Civil. **Revista de Informação Legislativa**, ano 36, n. 141, p. 99-109, jan./mar. 1999.

LOCKE, John. Segundo tratado sobre o governo civil. *In*: **Os Pensadores**. Tradução de Anoar Aiex. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

LOUREIRO, Francisco Eduardo. **A propriedade como relação jurídica complexa**. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.

LOURENÇO, Frederico Ricardo de Ribeiro e. **Poder e norma**: Michel Foucault e a aplicação do direito. Porto Alegre: Nuria Fabris, 2009.

MACHADO, Roberto. Introdução. *In*: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. 28. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

MALHEIROS, Agostinho Marques Perdigão. **A escravidão no Brasil:** ensaio histórico-jurídico-social. Parte I: Direitos sobre os Escravos e Libertos. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1866.

MALMANN, Germene. As comunidades remanescentes de quilombo e o art. 68 do ADCT: propriedade da terra, reconhecimento e cidadania. **Revista de Direito Brasileira**, ano 1, v. 1, jul/dez, 2011.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril, 1977.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Crime e costume na sociedade selvagem**. Tradução de Maria Clara Corrêa Dias. Brasília: UNB, 2003.

MALUF, Carlos Alberto Dabus. **Limitações ao direito de propriedade:** de acordo com o Código Civil de 2002 e com o Estatuto da Cidade. 3. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2011.

MARQUES, Carlos Eduardo. Direitos territoriais ou territórios de direitos? Reflexões etnográficas sobre direitos étnico-territoriais quilombolas. *In:* GRÜNE, Carmela (org). **Samba no pé & direito na Cabeça**. São Paulo: Saraiva, 2012. p. 155-177.

MARQUEZ, Renata Moreira. O mapa como relato. **Revista Ra'e Ga**, Curitiba, v.30, p.41-64, abril, 2014.

MARTINELLI, Marcello. **Mapas da geografia e cartografia temática**. 5. ed. São Paulo: Contexto, 2009.

MARTINS, Gilberto de Andrade. **Estudo de caso:** uma estratégia de pesquisa. 2. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

MARX, Karl. Debates sobre la ley castigando los robos de leña. *In:* MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Obras fundamentais:** Marx – Escritos de Juventud. México: Fondo de Cultura Económica, 1982. v. 01. p. 248-283.

MELO, Marilene Carlos do Vale. A figura do griot e a relação memória e narrativa. *In:* LIMA, Tânia; NASCIMENTO, Izabel; OLIVEIRA, Andrey (orgs). **Griots:** culturas africanas, linguagem, memória, imaginário. Natal: Lucgraf, 2009. p. 148-156.

MELO NETO, João Cabral de. **Morte e vida severina**. Belém: Universidade da Amazônia, s/d.

MENEZES, Viviane Azeredo de. **A natureza jurídica da atribuição de domínio à luz da regularização de terras quilombolas**. Porto Alegre: Faculdade de Direito da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2012. Disponível em: <http://www3.pucrs.br/pucrs/files/uni/poa/direito/graduacao/tcc/tcc2/trabalhos2012_1/viviane_menezes.pdf>. Acessado em: 06 de janeiro de 2016.

MÉXICO. **Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos**, de cinco de febrero de mil novecientos diez y siete. Disponível em: <<http://www.juridicas.unam.mx/infjur/leg/conshist/pdf/1917.pdf>>. Acessado em: 30 de novembro de 2015.

MENDES, Gilmar Ferreira. O direito de propriedade na Constituição de 1988. In: MENDES, Gilmar Ferreira; COELHO, Inocêncio Mártires; BRANCO, Paulo Gustavo Gonet. **Curso de Direito Constitucional**. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 2010. p. 516-551.

MIGNOLO, Walter. Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente**: “Um discurso sobre as ciências” revisitado. São Paulo: Cortez, 2004. p. 667-709.

_____. Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos. **GEOgraphia**, v. 07, n. 13, p. 07-28, 2005. Disponível em: <<http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/viewFile/177/169>>. Acessado em: 10 de setembro de 2015.

_____. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura: un manifiesto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón (org.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 25-46.

_____. La opción descolonial. **Letral**, n. 01, p. 04-22, 2008a.

_____. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade *em* política. Tradução de Ângela Lopes Norte. **Cadernos de Letras da UFF**, Dossiê: Literatura, língua e identidade, n. 34, p. 287-324, 2008b.

_____. Desobediencia epistémica (II), pensamiento independiente y libertad de-colonial. **Revista de Estudios Críticos Otros Logos**, ano 01, n. 01, p. 08-42, 2010. Disponível em: <<http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/revistas/0001/mignolo.pdf>>. Acessado em: 10 de setembro de 2015.

_____. Coloniality: the darker side of modernity. **Spaces of Commoning**, Viena, p. 39-49, 2014. Disponível em: <http://www.spacesofcommoning.net/wp-content/uploads/2014/05/MIGNOLO_walter__modernologies_eng.pdf>. Acessado em: 20 de agosto de 2015.

MPF. Ministério Público Federal. **Relatório Figueiredo**. Disponível em: <http://6ccr.pgr.mpf.mp.br/institucional/grupos-de-trabalho/gt_crimes_ditadura/relatorio-figueiredo>. Acessado em: 12 de fevereiro de 2016.

MIRANDA, Jorge. **Teoria do Estado e da Constituição**. Rio de Janeiro: Forense, 2002.

MORAES, Maria Celina Bodin de. O Princípio da Dignidade Humana. *In*: MORAES, Maria Celina Bodin de (coord.). **Princípios do Direito Civil contemporâneo**. Rio de Janeiro/São Paulo/Recife: Renovar, 2006.

MORGAN, Lewis Henry. A sociedade antiga. *In*: CASTRO, Celso (org.). **Evolucionismo cultural**: textos de Morgan, Tylor e Frazer. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

MÜLLER, Cíntia Beatriz. **Direitos étnicos e territorialização**: dimensões da territorialidade em uma comunidade negra gaúcha. Porto Alegre: UFRGS, 2011.

MUNHOZ, Pedro. Canção da Terra. *In*: O TEATRO MÁGICO; MUNHOZ, Pedro. **A sociedade do espetáculo**. São Paulo: O Teatro Mágico, 2011. 1 CD.

NASCIMENTO, Tupinambá Miguel Castro do. **Posse e propriedade**. 3. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003.

NICHOLS, Bill. **Introdução ao documentário**. Tradução de Mônica Saddy Martins. 5. ed. Campinas: Papyrus, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre verdade e mentira**. Organização e tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008a.

_____. **Ecce homo**: como alguém se torna o que é. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

NOZOE, Nelson. Sesmarias e apossamento de terras no Brasil Colônia. **Revista Economia**, Brasília, v.7, n.3, p.587-605, set/dez, 2006.

OLIVEIRA, Terezinha. Origem e memória das universidades medievais: a preservação de uma instituição educacional. **Varia História**, Belo Horizonte, v. 03, n. 37, p. 113-129, jan/jun, 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/vh/v23n37/v23n37a07>>. Acessado em: 15 de janeiro de 2016.

OMORI, Yasuhiro. Estudo da Antropologia através da imagem. Tradução de Jefferson José Teixeira. *In*: FREIRE, Marcius; LOURDOU, Phillipe (orgs.). **Descrever o visível**: cinema documentário e antropologia fílmica. São Paulo: Estação Liberdade, 2009. p. 285-309.

OIT. Organização Internacional do Trabalho. **Convenção n. 169 sobre Povos Indígenas e Tribais**. 1989. Disponível em: <http://www.oit.org.br/sites/default/files/topic/international_labour_standards/pub/convencao%20169_2011_292.pdf>. Acessado em 04 de fevereiro de 2016.

ONU. Organização das Nações Unidas **Declaração da Organização das Nações Unidas sobre o Direito os Povos Indígenas, de 13 de setembro de 2007**. Disponível em: <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_pt.pdf>. Acessado em 23 de fevereiro de 2016.

PAINTER, Kathleen; BARNES, Grenville; ANKERSEN, Thomas. O desenvolvimento do direito de posse comunal de terra nas comunidades

afro-latinas. **Revista Amazônia Legal**: estudos sócio-jurídico-ambientais. Cuiabá, Ano 2, n. 4, p. 13-40, jul-dez., 2008.

PASQUALINI, Alexandre. **Hermenêutica e sistema jurídico**: Uma Introdução à Interpretação Sistemática do Direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1999.

PAULSEN, Leandro. A normatividade jurídico-positiva da função social da propriedade. **Revista da AJUFERGS**, Porto Alegre, n. 02, p. 61-106, 2006.

PEIRANO, Mariza. **A teoria vivida e outros ensaios de Antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

PENTEADO, Luciano Camargo. **Direito das Coisas**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2008.

PERLINGIERI, Pietro. **O Direito Civil na legalidade constitucional**. Tradução de Maria Cristina de Cicco. Rio de Janeiro: Renovar, 2008.

PIAULT, Marc-Henri. L'exotisme et le cinéma ethnographique: la rupture d'une croisière coloniale. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 01, n. 02, p. 11-22, jul./set., 1995.

PILATI, José Isaac. Reflexões (e sugestões) à regulamentação da propriedade constitucional quilombola. **Revista Sequência**, Florianópolis, v. 21, n. 41, 2000.

_____. **Propriedade & função social na pós-modernidade**. 3. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2013.

PORTER, Roy. **The Enlightenment**. 2. ed. London: Palgrave MacMillan, 2001.

PRINS, Gwyn. História oral. *In*: BURKE, Peter (org). **A escrita da história**: novas perspectivas. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: UNESP, 1992. p. p. 163-198.

PROPERTY. Traduzido para o inglês por Thomas Zemanek (University of Michigan). *In*: THE ENCYCLOPEDIA OF Diderot & d'Alembert Collaborative Translation Project. Disponível em:

<<http://quod.lib.umich.edu/d/did/did2222.0001.241/--property?rgn=main;view=fulltext;q1=property>>. Acessado em: 09 de janeiro de 2016.

PUCCINI, Sérgio. **Roteiro de documentário**: da pré-produção à pós-produção. 3. ed. Campinas: Papyrus, 2012.

PUPO, Juliana Labaki. Sociedade pós-moderna: novo desafio para o direito. **Revista de Direito Privado**, São Paulo, ano 12, v. 47, p. 51, jul./set. 2011.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade e modernidade/racionalidade. *In*: BONILLO, Heraclio (comp.). **Los conquistados**. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, 1992. p. 437-449.

_____. Colonialidad del poder y clasificacion social. **Journal of world-systems research**, VI, 2, p. 342-386, summer/fall, 2000. Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I.

_____. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO, 2005. p. 227-278.

RAMIL, Vitor. Semeadura. *In*: RAMIL, Vitor. **A paixão de V segundo ele próprio**. Rio de Janeiro: Som Livre, 1984. 1 CD.

RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível**: estética e política. Tradução de Mônica Costa Netto. São Paulo: EXO experimental org., 2005.

REBOUÇAS, Rodrigo Fernandes. O bem comum e a função social da propriedade. **Revista de Direito Privado**, São Paulo, ano 12, v. 47, p. 311-330, jul./set., 2011.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

RIOS, Mariza. Território quilombola: uma propriedade especial. **Veredas do Direito**, Belo Horizonte, v. 03, n. 05, p. 65-84, jan./jun. de 2006.

ROCHA, Otávio Gomes. **Narrativas cartográficas contemporâneas nos enredos da colonialidade do poder**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2015.

RODOTÁ, Stefano. **El terrible derecho**: estúdios sobre la propiedad privada. Tradução de Díez-Picazo. Madrid: Civitas, 1986.

_____. **Globalização e o direito**: palestra do Professor Stefano Rodotá no Rio de Janeiro. Traduzido por Myriam de Filippis. 11 de março de 2003. Disponível em: <<http://200.141.78.79/dlstatic/10112/151613/DLFE-4314.pdf/GlobalizacaoeoDireito.pdf>>. Acessado em: 10 de fevereiro de 2016.

RODRIGUES, Fátima da Cruz. Mapas: (re)cortes coloniais. **Cabo dos Trabalhos**: Revista Eletrônica dos Programas de Mestrado e Doutorado do CES/FEUC/FLUC, n. 01, p. 01-39, 2006. Disponível em: <http://cabodostrabalhos.ces.uc.pt/n1/documentos/200611_mapas_recor tes_coloniais.pdf>. Acessado em: 04 de fevereiro de 2016.

ROULAND, Norbert. **Nos confins do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RUBERT, Rosane A. Comunidades negras no RS: o redesenho do mapa estadual. In: SILVA, Gilberto Ferreira da; SANTOS, José Ântonio dos; CARNEIRO, Luis Carlos da Cunha (org.). **RS Negro**: Cartografias sobre a produção do conhecimento. Porto Alegre: ed. PUCRS, 2008, p. 165-181.

RUIZ, Castor Bartolomé. **Os direitos humanos no descobrimento da América**: verdades e falácias de um discurso. 2015. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/a_pdf/castor_ruiz_dh_descobrim ento_america.pdf>. Acessado em: 20 de novembro de 2015.

SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

SALVADOR, Ana Manero. La controversia de Valladolid: España y el analisis de la legitimidade de la conquista de America. **Revista Eletrónica Iberoamericana**, v. 03, n. 02, p. 85-114, 2009.

SANTANA, Ricardo Maciel. Registro Torrens, um instituto desconhecido. **Revista de Direito da Procuradoria Geral do Estado de Goiás**, n. 21, p. 269-276, jan/dez, 2001.

SANTANA, Gilsely Barbara Barreto. Terras de uso comum e identidades coletivas: ressignificando o conceito e a função da propriedade. **Congresso do Instituto Brasileiro de Direito Urbanístico**, São Paulo, 2007. Disponível em: <<http://ibdu.org.br/eficiente/repositorio/Projetos-de-Pesquisa/congressos-e-seminarios/sao-paulo-2007/91.pdf>>. Acessado em: 20 de novembro de 2015.

SAMAIN, Etienne. “Ver” e “dizer” na tradição etnográfica: Bronislaw Malinowski e a fotografia. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 1, n. 2, p. 23-60, jul./set., 1995.

SARAMAGO, José. **De como a personagem foi mestre e o autor seu aprendiz**. Disponível em: <http://noticias.sapo.pt/especial/jose_saramago/biografia/artigo/1073012.html>. Acessado em: 11 de março de 2016.

SARLET, Ingo Wolfgang. **A eficácia dos direitos fundamentais: uma teoria geral dos direitos fundamentais na perspectiva constitucional**. 10. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010.

SARMENTO, Daniel. **A garantia do direito a posse dos remanescentes de quilombos antes da desapropriação**. Parecer da Procuradoria Geral da República. 2006. Disponível em: <http://www.cpis.org.br/acoes/upload/arquivos/agarantiadodireitoaposs_e_danielsarmento.pdf>. Acessado em: 20 de novembro de 2016.

SCHNEIDER, Maurício. **Identidades em rede**: um estudo etnográfico entre quilombolas e pomeranos na Serra dos Tapes. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pelotas como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia. Pelotas, 2015.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Retrato em branco e negro**: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SECRETO, María Verónica. Legislação sobre terras no Brasil do oitocentos: definindo a propriedade. **Raízes**, Campina Grande, vol. 26, n. 1 e 2, p. 10–20, jan./dez., 2007. Disponível em: <http://www.ufcg.edu.br/~raizes/artigos/Artigo_185.pdf>. Acessado em: 07 de janeiro de 2016.

SHARPE, Jim. A história vista de baixo. *In*: BURKE, Peter (org). **A escrita da história**: novas perspectivas. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: UNESP, 1992. p. 39-62.

SILVA, Celso de Albuquerque. **Tributação e direitos fundamentais** – a questão da intributabilidade das terras ocupadas pelos remanescentes de quilombos. Disponível em: <<http://www.cpisp.org.br/upload/editor/file/tributacao-e-direitos-fundamentais-2013-a-questao-da-intributabilidade-das-terras-ocupadas-pelos-remanescentes-de-quilombos.pdf>>. Acessado em: 16 de junho de 2015.

SILVA, Sandro José da. Luzes, câmara, colonialismo. **SINAIS**, Vitória, edição n. 02, v. 01, p. 31-46, out., 2007.

SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. Da “invasão” da América aos sistemas penais de hoje: o discurso da “inferioridade” latino-americana. *In*: WOLKMER, Antonio Carlos (org.). **Fundamentos de História do Direito**. 7. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2012. p. 341-390.

SOARES, Inês Virgínia Prado. Direito fundamental cultural na visão do Supremo Tribunal Federal. *In*: SARMENTO, Daniel; SARLET, Ingo Wolfgang (coords). **Direitos fundamentais no Supremo Tribunal Federal**: balanço e crítica. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2011.

SOUZA, Silvia Cristina Martins de. “**Que venham negros à cena com maracas e tambores**”: jongo, teatro e campanha abolicionista no Rio de Janeiro. *Afro-Ásia*, n. 40, p. 145-171, 2009.

TENTI, María Mercedes. Los Estudios Culturales, la Historiografía y los sectores subalternos. **Trabajo y Sociedad**, n. 18, p. 317-329, 2012. Disponível em: <<http://www.scielo.org.ar/pdf/tys/n18/n18a20.pdf>>. Acessado em: 03 de outubro de 2015.

TEPEDINO, Gustavo. **Temas de Direito Civil**. 3. ed. Rio de Janeiro, São Paulo, Recife: Renovar, 2004.

_____. **Multipropriedade imobiliária**. São Paulo: Saraiva, 1993.

TEPEDINO, Gustavo; BARBOZA, Heloísa Helena; MORAES, Maria Celina Bodin de. **Código Civil Interpretado conforme a Constituição da República**. Volume III. Rio de Janeiro: Renovar, 2011.

TEPEDINO, Gustavo; SCHREIBER, Anderson. A garantia da propriedade no direito brasileiro. **Revista da Faculdade de Direito de Campos**, ano VI, n. 06, p. 101-119, jun., 2005.

TERRA DE QUILOMBO. Comissão Pró-Índio de São Paulo. **Boletim** n. 3, março de 2008.

TORRES, Marcos Alcino de Azevedo. **A propriedade e a posse: um confronto em torno da função social**. 2. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

URQUIDI, Vivian; TEIXEIRA, Vanessa; LANA, Eliana. Questão indígena na América Latina: Direito Internacional, novo constitucionalismo e organização dos movimentos indígenas. **Cadernos PROLAM/USP**, ano 08, v. 01, p. 199 – 222, 2008.

VEIGA-NETO, Alfredo. **Foucault & a educação**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

VERTOV, Dziga. **O homem com a câmera**. União Soviética: Dziga Vertov, 1929. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=axosrbPaWcw>>. Acessado em: 12 de julho de 2015.

VIAL, Sandra Regina Martini. **Propriedade da terra**: análise sócio jurídica. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003.

VIGLIETTI, Daniel Alberto. A desalabarar. *In*: VIGLIETTI, Daniel Alberto. **En vivo**. Montevideo: Ariola, 1978. 1 LP.

WALSH, Catherine. Interculturalidad, reformas constitucionales y pluralismo jurídico. **Aportes Andinos**, n. 02, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, abril, 2002.

_____. Interculturalidad y colonialidad del poder: um pensamento y posicionamiento “otro” desde la diferencia decolonial. *In*: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGEL, Ramón (editores). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. p. 47-62.

_____. **Interculturalidad, estado, sociedad**: luchas (de)coloniales de nuestra época. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala, 2009.

WESSELING, Henk. Histórias de além-mar. *In*: BURKE, Peter (org). **A escrita da história**: novas perspectivas. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: UNESP, 1992. p. 97-131.

WEHLING, Arno. O Escravo ante a Lei Civil e a Lei Penal do Império (1822-1871). *In*: WOLKMER, Antônio Carlos (org). **Fundamentos de História do Direito**. 2. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2003. p. 373-395.

WIEACKER, Franz. **História do Direito Privado moderno**. Tradução de António Manuel Hespanha. 2. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1967.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo jurídico**: fundamentos de uma nova cultura no Direito. São Paulo: Alfa Ômega, 1994.

_____. Paradigmas, historiografia crítica e direito moderno. **Revista da Faculdade de Direito**, Curitiba, n. 28, p. 55-67, 1994/1995. Disponível em: <file:///C:/Users/Colombo1/Downloads/9368-28152-1-PB.pdf>. Acessado em: 20 de dezembro de 2015.

_____. **História do Direito no Brasil**. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2002.

_____. Pluralismo e crítica do constitucionalismo na América Latina. **Anais do IX Simpósio Nacional da Associação Brasileira de Direito Constitucional**, Curitiba, ABDConst, 2011. p. 143-155. Disponível em: <<http://www.abdconst.com.br/revista3/anaiscompletos.pdf>>. Acessado em: 16 de setembro de 2015.

YIN, Robert K. **Estudo de caso: planejamento e métodos**. Tradução de Ana Thorell. 4. ed. Porto Alegre: Bookman, 2010.

YOUNG, Robert J.C. Qué es la crítica pós-colonial? Tradução de Maria Donapetry. **Pensamiento Jurídico**, Bogotá, n. 27, p. 281-294, enero-abril, 2010.

ZENALATTO, João Henrique; JUNG, Gilvani Mazzucco; OZÓRIO, Rafael Miranda. Índios e brancos no processo colonizador do sul catarinense na obra “Histórias do grande Araranguá” de João Leonir Dall’Alba. **Revista de História Comparada**, Rio de Janeiro, v. 09, n. 01, p. 174-202, 2015.

ETNODOCUMENTÁRIOS ANALISADOS

A VIDA NO Quilombo do Algodão. Terra Sul. Brasil, 2014. 9 min e 6 s. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=9wuMr197v00>>. Acessado em: 20 de janeiro de 2016.

ALVES, Kiko. **Quilombo de Queimadas**. Curta Doc. Brasil, 2011. 14 min. Disponível em: <<http://curtadoc.tv/curta/cotidiano/quilombo-de-queimadas/>>. Acessado em: 08 de janeiro de 2016.

AGUIYRRE, Claudia. **Quilombo de Praia Grande/SC**. Prefeitura de Praia Grande. Brasil, s/d. 30 min. e 26 s. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=pBBAHVruw_Y>. Acessado em: 25 de janeiro de 2016.

AMORIM, Dyanne *et al.* **O ser Kalunga**. Curta Doc. Brasil, 2012. 21 min. e 42 s. Disponível em: <<http://curtadoc.tv/curta/cultura-popular/o-ser-kalunga/>>. Acessado em: 17 de janeiro de 2016.

ARAÚJO, Patrícia *et al.* **Quilombos: luta e resistência**. TV Brasil. Brasil, 2012. 50 min e 42 s. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Xb8hc3QGIQA>>. Acessado em: 20 de janeiro de 2016.

DAYRELL, Luciano Santos. **Unha Preta**. Curta Doc. Brasil, 2009. 26 min. e 55 s. Disponível em: <<http://curtadoc.tv/curta/cultura-popular/unha-preta/>>. Acessado em: 22 de janeiro de 2016.

_____. **Saravá, jogador novo**. Universidade Federal Fluminense. Brasil, 2012. 20 min. Disponível em: <<http://curtadoc.tv/curta/comportamento/sarava-jogador-novo/>>. Acessado em: 17 de janeiro de 2016.

FREDERICO, Flávio. **Quilombo, do Campo Grande aos Martins**. TV Justiça. Brasil, 2007. 50 min. e 30 s. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WR5oU-VA_II>. Acessado em: 17 de janeiro de 2016.

FCP. Fundação Cultural Palmares. **Nós, quilombolas da Amazônia**. Brasil, 2014. 22 min. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=FbTy58JXsm0>>. Acessado em: 23 de janeiro de 2016.

LOPES, Onildo; SANTOS, Israel. **Conflitos Mato Grosso do Sul: Comunidade Quilombola Desidério Felipe de Oliveira**. Coletivo Tribunal Popular da Terra e Centro Acadêmico Florestan Fernandes – UFGD. Brasil, 2013. 7 min. e 10 s. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=kBXT93bGNxo>>. Acessado em: 11 de fevereiro de 2016.

MACIEL, Ale. **Quilombolas**. Doc Verdade. Brasil, 2014. 35 min. Disponível em: <<http://docverdade.blogspot.com.br/2014/01/quilombolas-2013.html>>. Acessado em 02 de janeiro de 2016.

MIQUETA, Edegar. **João Surá: remanescentes de quilombos**. SYNC Cultural. TV Paraná. Brasil, 2011. 36 min. e 4 s. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Ki6IFX3yKwc>>. Acessado em: 11 de fevereiro de 2016.

NASCIMENTO, Fábio. **Mumbuca, risco de extinção**. Canal Futura. Brasil, 2013. 14 min. e 20 s. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=aWA4jd-f2iA>>. Acessado em: 23 de janeiro de 2016.

OLIVEIRA, José Maurício; SAMARA, Sthael. **Sonhos e correntes: a situação de uma comunidade quilombola no século 21**. Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Comunicação Social, habilitação em Jornalismo, da UniCEUB. Brasil, 2012. 20 min. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=5Yf0PmbchWg>>. Acessado em: 17 de janeiro de 2016.

PEREIRA, Tiago; DIAS, Victor. **Guardiões de Santa Rosa**. Canal Futura. Brasil, 2015. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=16n4h9R09fA>>. Acessado em: 09 de fevereiro de 2016.

QUILOMBO FLORES VELHA. Prefeitura de Flores de Goiás. Brasil, 2015. 20 min. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=5Yf0PmbchWg>>. Acessado em: 20 de fevereiro de 2016.

RECURSO: PARA UMA vida melhor. Ambiente Cultural. Brasil, 2011. 19 min e 38 s. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=FaYve6IAU2w>>. Acessado em: 17 de janeiro de 2016.

UNITED NATIONS. **Brazil: the history of slavery**. UN in Action. New York, 2015. 7 min. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=sXAFHmxW-2Q&index=1&list=PLE0100F1853987232>>. Acessado em: 09 de fevereiro de 2016.

TEXTOS ETNOGRÁFICOS ANALISADOS

ALMEIDA, Alfredo Wagner de (coord.). **Quilombolas de Conceição das Crioulas** - Salgueiro, Pernambuco. Projeto Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil. Fascículo 06. Brasília, 2007a.

_____. **Quilombolas atingidos pela Base Espacial de Alcântara, Maranhão**. Projeto Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil. Fascículo 10. Brasília, 2007b.

_____. Comunidade **Quilombola de João Surá** - Paraná. Projeto Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil. Série Quilombolas do Sul do Brasil. Fascículo 02. Brasília, 2009.

ÁVILA, Cristiane Bartz de; RIBEIRO, Maria de Fátima Bento. A paisagem cultural e a constituição de um mapa etnográfico do Distrito de Quilombo na Serra dos Tapes – Pelotas – RS. **3º Colóquio Iberoamericano Paisagem Cultural, Patrimônio e Projeto**, Belo Horizonte, de 15 a 17 de setembro de 2014. p. 01-19. Disponível em: <<http://www.forumpatrimonio.com.br/paisagem2014/trabalho/69/a-paisagem-cultural-e-a-constituicao-de-um-mapa-etnografico-do-distrito-de-quilombo-na-serra-dos-tapes-pelotas-rs>>. Acessado em 03 de fevereiro de 2016.

COSTA FILHO, Aderval. **Os Gurutubanos**: territorialização, produção e sociabilidade em um quilombo do centro-norte mineiro. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Brasília, 2008.

COSTA FILHO, Aderval. Gurutubanos, caatingueiros e geraizeiros: identidades rurais e territorialização. **Teoria & Sociedade**, Belo Horizonte, número especial: antropologias e arqueologias, hoje, p. 251-267, maio, 2015. Disponível em: <www.fafich.ufmg.br/~revistasociedade/index.php/rts/issue/download/14/9>. Acessado em: 08 de janeiro de 2016.

FERNANDES, Ricardo Cid; BUSTOLIN, Cíndia; TEIXEIRA, Luana. São Roque. *In*: Núcleo de Estudos de Identidade e Relações Interétnicas

(org). **Boletim Informativo NUER**, v. 03, n. 03, Florianópolis, p. 131-185, 2006.

FERREIRA, Simone Raquel Batista. Brejo dos Crioulos: saberes tradicionais e afirmação do território. **Geografias**, Belo Horizonte, n. 02, p. 58-77, jan-jun, 2006.

FURTADO, Marcella Brasil. **Cultura, identidade e subjetividade em uma comunidade quilombola**: uma etnografia na comunidade Kalunga. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Processos do Desenvolvimento Humano e Saúde da Universidade de Brasília. Brasília, 2013.

GOMES, Flavia Mara Henriques. **Mapas participativos**: quando os povos grafam seu mundo – o caso do mapeamento biorregional nas comunidades quilombolas do Kaonge, Dendê, Kalenbá, Engenho da Ponte e Engenho da Praia. Monografia apresentada ao Departamento de Geografia da Universidade de Brasília, como requisito parcial à obtenção do grau de bacharel em Geografia. Brasília, 2015. Disponível em:

<http://bdm.unb.br/bitstream/10483/11475/1/2015_FlaviaMaraHenriquesGomes.pdf>. Acessado em 01 de março de 2016.

HENNING, Ana Clara Correa *et al.* Remanescentes de quilombos pelotenses: paradigma emergente, dignidade humana e propriedade. **Revista África e Africanidades**, ano 03, n. 09, p. 01-15, maio, 2010.

LIMA, Deborah; FARIA, Ana Tereza; MARQUES, Carlos Eduardo; OLIVEIRA, Fernanda; BARBI, Rafael. **Os negros da Mumbuca**: o percurso histórico de uma comunidade quilombola do Baixo Jequitinhonha. s/d. Disponível em: <https://www.academia.edu/1323009/Os_Negros_da_Mumbuca_o_percurso_hist%C3%B3rico_de_uma_comunidade_quilombola_do_Baixo_Jequitinhonha>. Acessado em 29 de janeiro de 2016.

MARIN, Rosa Acevedo; CASTRO, Edna Ramos. Mobilização política de comunidades negras rurais: domínios de um conhecimento praxiológico. **Novos Cadernos NAEA**, v. 02, n. 02, p. 73-106, dez, 1999. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/viewArticle/110>>. Acessado em 04 de fevereiro de 2016.

MARINHO, Thais Alves. A economia criativa e o campo étnico-quilombola: o caso Kalunga. **Revista de Ciências Sociais da Unisinos**, São Leopoldo, v. 49, n. 03, p. 237-252, set/dez, 2013.

SANTOS, Flavio Luis Assis dos. Conflitos territoriais e identidade étnica: uma leitura do processo de regularização fundiária da comunidade quilombola de Rio dos Macacos – Bahia. Trabalho apresentado na **IV Reunião Equatorial de Antropologia e XIII Reunião de Antropologia do Norte e Nordeste**, de 04 a 07 de agosto de 2013, em Fortaleza, Ceará. Disponível em: <http://www.reaabanne2013.com.br/anaisadmin/uploads/trabalhos/1_trabalho_001314_1373742645.pdf>. Acessado em 03 de fevereiro de 2016.

SARUWATARI, Gabrielly Kashiwaguti. **Comunidade Quilombola Dezidério Felipe de Oliveira**: tradição, política e religião entre os “Negros da Picadinha”. Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Antropologia, da Faculdade de Ciências Humanas na Universidade Federal da Grande Dourados. Dourados, 2014.

SCHNEIDER, Maurício. **Identidades em rede**: um estudo etnográfico entre quilombolas e pomeranos na Serra dos Tapes. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pelotas. Pelotas, 2015.

SOUZA, Vânia Rocha Fialho de Paiva e. Conceição das Crioulas, Salgueiro (PE). In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). **Quilombos**: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. p. 109-140.

SPAOLONSE, Marcelo Barbosa. Desamparados nas grotas do Estado: os contratempos da sobreposição entre o território quilombola de São Roque e os Parques Nacionais de Aparados da Serra e da Serra geral. **Ruris**, v. 07, n. 02, p. 33-56, set, 2013.

ANEXOS

ANEXO 1: TABELA DE COMUNIDADES, ETNOGRAFIAS E DOCUMENTÁRIOS ANALISADOS NA TESE

TABELA DE DADOS DAS COMUNIDADES ESTUDADAS

Fontes: INCRA, ITERPA, FCP, Comissão Pró-Índio SP, textos etnográficos e etnodocumentários.

Total: 26 comunidades

Região Norte - 03 comunidades

Comunidade Quilombola	Famílias e dimensão do território	Associação	Certificação Palmares	Instituto
Mumbuca Município de Mateiros Tocantins – TO	42 famílias. 29.000 ha.	Associação de Artesãos e Extrativistas do Povoado Mumbuca.	16/01/2006	INCRA Processo aberto em 2006. RTDI em elaboração.
Guajará Miri Município de Acará Pará – PA	70 famílias 1.123 ha.	Associação dos Moradores e Produtores Quilombolas de Guajará Miri	18/05/2012	ITERPA Titulação em 26/11/2002.
Itancuã Município de Acará Pará – PA	96 famílias. 968,99 ha.	Associação Remanescentes de Quilombos "Filhos de Zumbi".	24/09/2014	ITERPA Titulação em 20/11/2003.

Região Nordeste - 08 comunidades

Comunidade Quilombola	Famílias e moradores	Associação	Certificação Palmares	INCRA
Caonge/Kaong e Município de Cachoeira Bahia – BA	83 famílias 1.041,2 ha, juntamente com Dende, Kalemba, Engenho da Ponte e Engenho da Praia.	Associação Cidadania Quilombola do Kaonge, Dende, Kalemba, Engenho da Ponte e Engenho da	10/10/2004	INCRA Processo aberto em 2011. Publicação do RTDI no D.O.U. em 09/09/2015.

		Praia.		
Dandá Município de Simões Filho Bahia – BA	31 famílias 347,6840 ha.	Associação Quilombola do Dandá.	10/12/2004	INCRA Processo aberto em 2006. Decreto publicado no DOU.
Rio dos Macacos Município de Simões Filho Bahia – BA	67 famílias (INCRA) 46 famílias (pela Comissão Pró-Índio) 301,3695 ha identificados e 104,0806 ha regularizado s	Associação Quilombola do Rio dos Macacos.	04/10/2011	INCRA Processo aberto em 2011. Portaria no DOU.
Conceição das Crioulas Município de Salgueiro Pernambuco – PE	356 famílias. 16.865,0678 ha.	Associação Quilombola de Conceição das Crioulas	08/06/2005	INCRA Processo aberto em 2004. Titulação parcial - 898 ha.
Alcântara Município de Alcântara - MA	312 famílias.	Movimento dos Atingidos pela Base Espacial de Alcântara (reúne as comunidade s locais).	10/12/2004 (a grande maioria das comunidades)	INCRA Processo aberto em 2006. RTDI em elaboração.
Nossa Senhora da Conceição (Recurso). Município de Santa Rita Maranhão – MA	158 famílias.	Associação Quilombola de Recurso.	06/12/2005	INCRA Processo aberto em 2005.
Santa Rosa dos Pretos Município de Itapecuru	600 famílias 7.316,5112 ha.	Associação de Produtores Rurais de	12/07/2015	INCRA Processo aberto em 2005.

Mirim Maranhão – MA		Santa Rosa.		Decreto de desapropriação publicado no D.O.U. (2015).
Queimadas Município de Crateús Ceará – CE	96 famílias 8.278,3254 ha.	Associação dos Quilombolas de Queimadas.	30/09/2005	INCRA Processo aberto em 2005. RTDI em elaboração.
Serra do Talhado Município de Santa Luzia Paraíba – PB	39 famílias	Associação Quilombola da Serra do Talhado.	01/12/2011	INCRA Processo aberto em 2005. RDTI em elaboração.

Região Centro-Oeste - 03 comunidades

Comunidade Quilombola	Famílias e moradores	Associação	Certificação Palmares	INCRA
Flores Velha Município de Flores de Goiás Goiás – GO	Não encontrado.	Associação Quilombola Flores Velha.	18/03/2014	Não encontrado.
Kalunga Municípios de Cavalcante, Teresina do Goiás e Monte Alegre de Goiás Goiás – GO	600 famílias 261.999,6987 ha.	Associação Quilombo Kalunga.	19/04/2005	INCRA Processo aberto em 2004 (FCP). Titulação parcial - 31.000 ha (concessão de direito real de uso)
Dezidério Felipe de Oliveira e Picadinha Dourados Mato Grosso do Sul - MS	135 famílias. 3.538 ha.	Associação dos Remanescentes de Quilombo Dezidério Felipe de Oliveira.	19/04/2005	INCRA Processo aberto em 2005. Portaria publicada no D.O.U. que reconhece e delimita território em 31/12/2014.

Região Sudeste - 05 comunidades

Comunidade Quilombola	Famílias e moradores	Associação	Certificação Palmares	INCRA
Mumbuca Município de Jequitinhonha Minas Gerais – MG	88 famílias 8.248,7398 ha.	Associação dos Remanescentes do Quilombo da Mumbuca.	20/01/2006	INCRA Processo aberto em 2005. RTDI em elaboração.
Brejo dos Crioulos Municípios de São João da Ponte, Varzelândia e Verdelândia Minas Gerais – MG	387 famílias 17.302,6057 ha.	Associação Quilombola de Brejo dos Crioulos.	04/06/2004	INCRA Processo aberto em 2003. Decreto no DOU.
Gurutuba Municípios de Gameleiras, Jaiba, Pai Pedro e Porteirinha Minas Gerais – MG	891 famílias. 45.589,2093 ha	Associação Quilombola do Gurutuba	24/03/2006	INCRA Processo aberto em 2005. RTDI em elaboração.
São José da Serra Município de Valença Rio de Janeiro – RJ	31 famílias 476,3008 ha	Associação da Comunidade Negra Remanescente de Quilombo de São José da Serra.	13/12/2006	INCRA Processo aberto em 2005. CDRU.
Campinho da Independência Município de Paraty Rio de Janeiro – RJ	120 famílias. 287,9461 ha.	Associação dos Moradores de Campinho.	13/03/2013	Secretaria de Assuntos Fundiários do RJ Titulação em 23/03/1999.

Região Sul - 06 comunidades

Comunidade Quilombola	Famílias e moradores	Associação	Certificação Palmares	INCRA
Algodão Municípios de	83 famílias	Associação Comunidade	24/03/2010	INCRA Processo

Pelotas, Canguçu e Arroio do Padre Rio Grande do Sul – RS		Quilombola do Algodão		aberto em 2009.
Cerro das Velhas Município de Canguçu Rio Grande do Sul – RS	22 famílias	Associação Quilombola Cerro das Velhas.	24/03/2010	INCRA Processo aberto em 2009.
Ibicuí da Armada Município de Santana do Livramento Rio Grande do Sul – RS	35 famílias.	Associação Remanescentes de Quilombo Ibicuí da Armada.	19/11/2009	Não encontrado.
Morro Alto Municípios de Maquiné e Osório Rio Grande do Sul – RS	456 famílias 4.564,4284 ha	Comunidade Quilombola Rosa Osório Marques.	04/06/2004	INCRA Processo aberto em 2004. RTDI em elaboração.
São Roque Municípios de Praia Grande (SC) e Mampituba (RS) Santa Catarina – SC	32 famílias 7.327,6941 ha	Associação Remanescente de Quilombo São Roque	10/12/2004	INCRA Processo aberto em 2005. RTDI em elaboração.
João Surá Município de Adrianópolis Paraná – PR	34 famílias 6.422,2171 ha	Associação dos Remanescentes de Quilombos do Bairro João Surá.	19/08/2005	INCRA Processo aberto em 2005. RTDI em elaboração.

ANEXO 2: TABELA DE DADOS DAS COMUNIDADES ESTUDADAS

TABELA DE COMUNIDADES, ETNOGRAFIAS E DOCUMENTÁRIOS ANALISADOS NA TESE

Totais: 26 comunidades; 18 documentários e 19 Textos Etnográficos

Região Norte

Comunidade	Documentário etnográfico	Etnografia/Nova Cartografia Social
Mumbuca Município de Mateiros Tocantins – TO	NASCIMENTO, Fábio. Mumbuca, risco de extinção. Canal Futura. Brasil, 2013. 14 min. e 20 s.	
Guajará Miri Município de Acará Pará – PA	FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. Nós, quilombolas da Amazônia. Brasil, 2014. 22 min.	MARIN, Rosa Acevedo; CASTRO, Edna Ramos. Mobilização política de comunidades negras rurais: domínios de um conhecimento praxiológico. Novos Cadernos NAEA , v. 02, n. 02, p. 73-106, dez, 1999.
Itancoã Município de Acará Pará – PA	FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. Nós, quilombolas da Amazônia. Brasil, 2014. 22 min.	MARIN, Rosa Acevedo; CASTRO, Edna Ramos. Mobilização política de comunidades negras rurais: domínios de um conhecimento praxiológico. Novos Cadernos NAEA , v. 02, n. 02, p. 73-106, dez, 1999.

Região Nordeste

Comunidade Quilombola	Documentário etnográfico	Etnografia/Nova Cartografia Social
Kaonge Município de Cachoeira Bahia – BA	ARAÚJO, Patrícia <i>et al.</i> Quilombos: luta e resistência. TV Brasil. Brasil, 2012. 50 min e 42 s.	GOMES, Flavia Mara Henriques. Mapas participativos: quando os povos grafam seu mundo – o caso do mapeamento biorregional nas comunidades quilombolas do Kaonge, Dendê, Kalenbá, Engenho da Ponte e Engenho da Praia. Monografia apresentada ao Departamento de Geografia da Universidade de Brasília, como requisito parcial à obtenção do grau de bacharel em Geografia. Brasília, 2015.
Dandá Município de Salvador	UNITED NATIONS. Brazil: the history of slavery. UN in Action.	

Bahia – BA	New York, 2015. 7 min.	
Rio dos Macacos Município de Simões Filho Bahia – BA	ARAÚJO, Patrícia <i>et al.</i> Quilombos: luta e resistência. TV Brasil. Brasil, 2012. 50 min e 42 s.	SANTOS, Flavio Luis Assis dos. Conflitos territoriais e identidade étnica: uma leitura do processo de regularização fundiária da comunidade quilombola de Rio dos Macacos – Bahia. Trabalho apresentado na IV Reunião Equatorial de Antropologia e XIII Reunião de Antropologia do Norte e Nordeste , de 04 a 07 de agosto de 2013, em Fortaleza, Ceará.
Conceição das Crioulas Município de Salgueiro Pernambuco – PE	MACIEL, Ale. Quilombolas. Doc Verdade. Brasil, 2014. 35 min.	ALMEIDA, Alfredo Wagner de (coord.). Quilombolas de Conceição das Crioulas - Salgueiro, Pernambuco. Projeto Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil. Brasília, 2007. Fascículo 6. SOUZA, Vânia Rocha Fialho de Paiva e. Conceição das Crioulas, Salgueiro (PE). <i>In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org.).</i> Quilombos: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. p. 109-140.
Alcântara Município de Alcântara Maranhão – MA	ARAÚJO, Patrícia <i>et al.</i> Quilombos: luta e resistência. TV Brasil. Brasil, 2012. 50 min e 42 s.	ALMEIDA, Alfredo Wagner de (coord.). Quilombolas atingidos pela Base Espacial de Alcântara, Maranhão. Projeto Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil. Fascículo 10. Brasília, 2007b.
Nossa Senhora da Conceição Município de Santa Rita Maranhão – MA	RECURSO: PARA UMA vida melhor. Ambiente Cultural. Brasil, 2011. 19 min e 38 s.	
Santa Rosa dos Pretos Município de Itapecuru Mirim Maranhão – MA	PEREIRA, Tiago; DIAS, Victor. Guardiães de Santa Rosa. Canal Futura. Brasil, 2015	
Queimadas Município de Crateús Ceará – CE	ALVES, Kiko. Quilombo de Queimadas. Curta Doc. Brasil, 2011. 14 min.	
Serra do Talhado Município de Santa Luzia	ARAÚJO, Patrícia <i>et al.</i> Quilombos: luta e resistência. TV Brasil. Brasil, 2012. 50 min e 42 s.	

Paráíba – PB	s.	
--------------	----	--

Região Centro-Oeste

Comunidade	Documentário etnográfico	Etnografia/Nova Cartografia Social
Flores Velha Município de Flores de Goiás Goiás – GO	QUILOMBO FLORES VELHA. Prefeitura de Flores de Goiás. Brasil, 2015. 20 min.	
Kalunga Municípios de Cavalcante, Teresina do Goiás e Monte Alegre de Goiás Goiás – GO	AMORIM, Dyanne <i>et al.</i> O ser Kalunga. Curta Doc. Brasil, 2012. 21 min. e 42 s. OLIVEIRA, José Maurício; SAMARA, Sthael. Sonhos e correntes: a situação de uma comunidade quilombola no século 21. Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Comunicação Social, habilitação em Jornalismo, da UniCEUB. Brasil, 2012. MACIEL, Ale. Quilombolas. Doc Verdade. Brasil, 2014. 35 min.	MARINHO, Thais Alves Marinho. A economia criativa e o campo étnico-quilombola: o caso Kalunga. Revista de Ciências Sociais da Unisinos , São Leopoldo, v. 49, n. 03, p. 237-252, set/dez, 2013. FURTADO, Marcella Brasil. Cultura, identidade e subjetividade em uma comunidade quilombola: uma etnografia na comunidade Kalunga. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Processos do Desenvolvimento Humano e Saúde da Universidade de Brasília. Brasília, 2013.
Desidério Felipe de Oliveira Município de Dourados Mato Grosso do Sul – MS	LOPES, Onildo; SANTOS, Israel. Conflitos Mato Grosso do Sul: Comunidade Quilombola Desidério Felipe de Oliveira. Coletivo Tribunal Popular da Terra e Centro Acadêmico Florestan Fernandes – UFGD. Brasil, 2013. 7 min. e 10 s.	SARUWATARI, Gabrielly Kashiwaguti. Comunidade Quilombola Dezdério Felipe de Oliveira: tradição, política e religião entre os “Negros da Picadinha”. Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Antropologia, da Faculdade de Ciências Humanas na Universidade Federal da Grande Dourados. Dourados, 2014.

Região Sudeste

Comunidade	Documentário etnográfico	Etnografia/Nova Cartografia Social
Mumbuca Município de Jequitinhonha Minas Gerais – MG		LIMA, Deborah; FARIA, Ana Tereza; MARQUES, Carlos Eduardo; OLIVEIRA, Fernanda; BARBI, Rafael. Os negros da Mumbuca: o percurso histórico de uma comunidade quilombola do Baixo Jequitinhonha.
Brejo dos Crioulos Municípios de São João da Ponte, Varzelândia e Verdelândia Minas Gerais – MG	DAYRELL, Luciano Santos. Unha Preta. Curta Doc. Brasil, 2009. 26 min. e 55 s.	FERREIRA, Simone Raquel Batista. Brejo dos Crioulos: saberes tradicionais e afirmação do território. Geografias , Belo Horizonte, n. 02, p. 58-77, jan-jun, 2006.
Campo Grande Município de Cristais Minas Gerais – MG	FREDERICO, Flávio. Quilombo, do Campo Grande aos Martins. TV Justiça. Brasil, 2007. 50 min. e 30 s.	
Gurutuba Municípios de Pai Pedro, Porteirinha, Jaíba, Janaúba, Gameleira, Catuti e Monte Azul. Minas Gerais – MG	DAYRELL, Luciano Santos. Unha Preta. Curta Doc. Brasil, 2009. 26 min. e 55 s.	COSTA FILHO, Aderval. Os Gurutubanos: territorialização, produção e sociabilidade em um quilombo do centro-norte mineiro. Tese apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Brasília, 2008. COSTA FILHO, Aderval. Gurutubanos, caatingueiros e geraizeiros: identidades rurais, territorialização e protagonismo social. Trabalho apresentado na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia , entre os dias 01 a 04 de junho de 2008, em Porto Seguro, Bahia, Brasil.
São José da Serra Município de Valença Rio de Janeiro – RJ	DAYRELL, Luciano Santos. Saravá, jogador novo. Universidade Federal Fluminense. Brasil, 2012. 20 min.	
Campinho da Independência Município de Paraty	MACIEL, Ale. Quilombolas. Doc Verdade. Brasil, 2014. 35 min.	

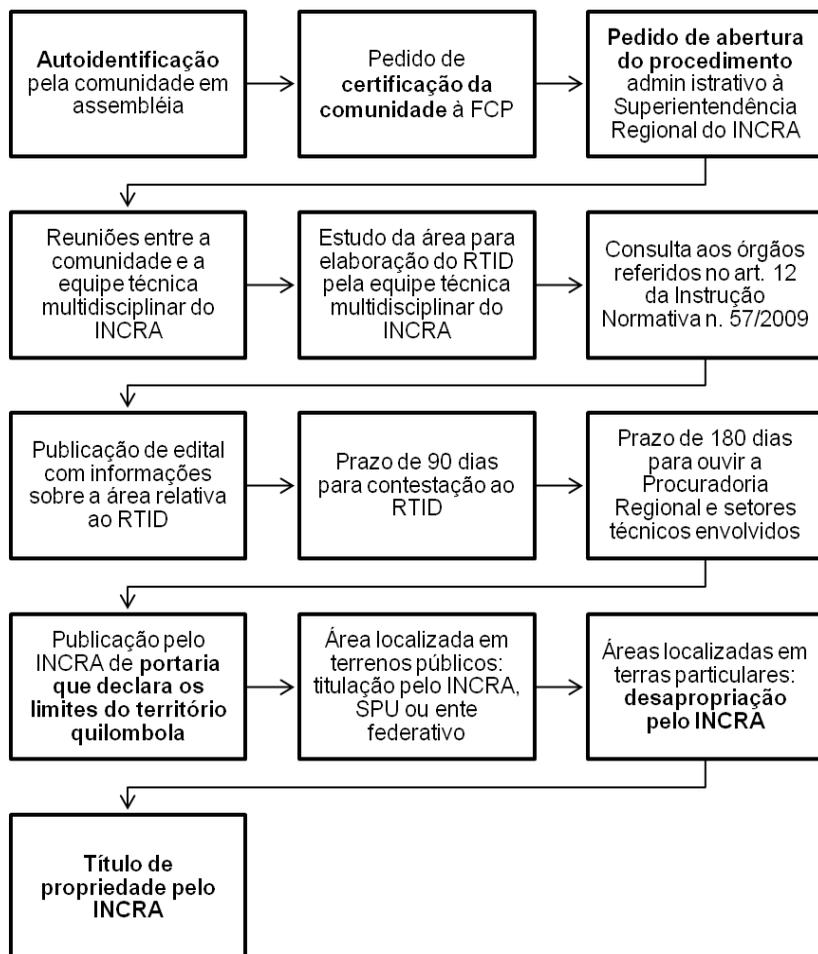
Rio de Janeiro – RJ		
---------------------	--	--

Região Sul

Comunidade Quilombola	Documentário etnográfico	Etnografia/Nova Cartografia Social
Algodão Municípios de Pelotas, Canguçu e Arroio do Padre. Rio Grande do Sul – RS	MACIEL, Ale. Quilombolas. Doc Verdade. Brasil, 2014. 35 min. VIDA NO QUILOMBO do Algodão. Terra Sul. Brasil, 2014. 9 min e 6 s.	ÁVILA, Cristiane Bartz de; RIBEIRO, Maria de Fátima Bento. A paisagem cultural e a constituição de um mapa etnográfico do Distrito de Quilombo na Serra dos Tapes – Pelotas – RS. 3º Colóquio Iberoamericano Paisagem Cultural, Patrimônio e Projeto , Belo Horizonte, de 15 a 17 de setembro de 2014. HENNING, Ana Clara Correa <i>et al.</i> Remanescentes de quilombos pelotenses: paradigma emergente, dignidade humana e propriedade. Revista África e Africanidades , ano 03, n. 09, p. 01-15, maio, 2010. SCHNEIDER, Maurício. Identidades em rede : um estudo etnográfico entre quilombolas e pomeranos na Serra dos Tapes. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pelotas. Pelotas, 2015.
Cerro das Velhas Município de Canguçu Rio Grande do Sul – RS	MACIEL, Ale. Quilombolas. Doc Verdade. Brasil, 2014. 35 min.	
Ibicuí da Armada Município de Santana do Livramento Rio Grande do Sul – RS	ARAÚJO, Patrícia <i>et al.</i> Quilombos : luta e resistência. TV Brasil. Brasil, 2012. 50 min e 42 s.	
Morro Alto Municípios de Maquiné e Osório Rio Grande do	ARAÚJO, Patrícia <i>et al.</i> Quilombos : luta e resistência. TV Brasil. Brasil, 2012. 50 min e 42 s.	

Sul – RS		
<p>São Roque Município de Praia Grande Santa Catarina – SC</p>	<p>AGUIYRRE, Claudia. Quilombo de Praia Grande/SC. Prefeitura de Praia Grande, 2016. 30 min. e 26 s.</p>	<p>FERNANDES, Ricardo Cid; BUSTOLIN, Cindia; TEIXEIRA, Luana. São Roque. <i>In</i>: NÚCLEO DE ESTUDOS DE Identidade e Relações Interétnicas (org). Boletim Informativo NUER, v. 03, n. 03, Florianópolis, p. 131-185, 2006.</p> <p>SPAOLONSE, Marcelo Barbosa. Desamparados nas grotas do Estado: os contratemplos da sobreposição entre o território quilombola de São Roque e os Parques Nacionais de Aparados da Serra e da Serra geral. Ruris, v. 07, n. 02, p. 33-56, set, 2013.</p>
<p>João Surá Município de Adrianópolis Paraná – PR</p>	<p>MIQUETA, Edegar. João Surá: remanescentes de quilombos. SYNC Cultural. TV Paraná. Brasil, 2011. 36 min. e 4 s.</p>	<p>ALMEIDA, Alfredo Wagner de (coord.). Comunidade Quilombola de João Surá - Paraná. Projeto Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil. Série Quilombolas do Sul do Brasil. Fascículo 02. Brasília, 2009.</p>

ANEXO 3: FLUXOGRAMA COM PROCEDIMENTO PARA IDENTIFICAÇÃO, RECONHECIMENTO, DELIMITAÇÃO, DEMARCAÇÃO E TITULAÇÃO DAS TERRAS QUILOMBOLAS PELA LEGISLAÇÃO FEDERAL



Fonte: Henning, Leal e Colaço (2015, p. 310).