

## TERRAS DE USO COMUM: ORALIDADE E ESCRITA EM CONFRONTO

*Neusa Maria Mendes de Gusmão\**

Em “Terra e territorialidade negra no Brasil contemporâneo”, Bandeira destaca a formação etnocêntrica do espaço na sociedade brasileira, discutindo a forma pela qual o negro escravo e depois liberto, se insurgindo contra a ordem hegemônica, inscreve e configura a territorialidade negra, o espaço de seus iguais. Mostra que diversas leis se unem no propósito de dificultar o acesso formal de negros a esse bem particular, além de terem “um deliberado propósito de invisibilidade do negro na legislação da terra”.<sup>1</sup> Desde então, encontra-se em discussão, debate e luta o confronto entre a noção de propriedade jurídica da terra e as formas não-típicas de propriedade que configuram as posses mansas, pacíficas (forma de lei), costumeiras ou consensuais, encontradas entre brancos pobres e negros libertos, forros ou quilombados.

É no espírito desse debate que, em caminho contrário à legislação e tendo por certo que o confronto entre oralidade e escrita não se restringe aos fatos “contidos na forma da lei” *versus* os significados das práticas costumeiras, que pretendo discutir aqui a oralidade de grupos negros e camponeses como espaço de contrapoder e de expressão múltipla. Neste sentido, a oralidade não se restringe à fala, já que esta é apenas mais uma entre as formas orais de linguagens. Por outro lado, a escrita representa a forma de expressão mais acabada da sociedade inclusiva, que a utiliza para exercer um domínio e poder sobre aqueles que dela não dispõem. Representa, assim, o espaço da negação e, como tal, fonte de estigmatização e de racismo.

Por esta razão, tanto o branco pobre quanto o negro camponês vêem-se compelidos “... a praticar uma vida de duplicidade, a

\* Professora Doutora do Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Estadual Paulista, campus de Marília, SP.

<sup>1</sup> Maria de Lurdes Bandeira, “Terra e territorialidade negra no Brasil contemporâneo”, Caxambu, Minas Gerais, XV Encontro Anual da ANPOCS, 1991 (mimeo), p. 12.

ocultar elementos de sua cultura e revelar apenas o que é sancionado pelos que a dominam”.<sup>2</sup>

A duplicidade dessa prática tem garantido o conhecimento de como devem ser e como se fazer as coisas públicas e as não-públicas que garantem a continuidade do grupo e o orientam frente às contingências as mais diversas.

Assim, supõe-se que não apenas a voz comanda a narrativa camponesa, mas que “uma geração transmite a outras os códigos que lhes permite comunicar-se e entender-se entre si (desde o idioma até gestos, tom de voz, forma de olhar e atitudes que só têm significado no grupo e pelo grupo)”.<sup>3</sup>

Com isso, uma multiplicidade de recursos são criados e recriados constantemente como meio de garantir as formas de comunicação próprias de seu mundo, i.e, entre iguais e com o mundo do “outro”. As linguagens dessa prática concreta são assim, formas de existir e resistir aos mecanismos desagregadores do mundo inclusivo. No dizer de Batalla, é aí que criam e recriam os mecanismos próprios de sua cultura, reiterando atos coletivos, expressando e renovando a identidade própria, refazendo-se continuamente diante das tensões vividas.

É como tal que a questão dos chamados “territórios da diáspora negra”, i.e, fora da África (cf. Muniz Sodré), expostos em sua trajetória aos objetivos de sociedades brancas e dominantes, parecem conter uma dimensão singular da história do negro fora do continente de origem. Diz Muniz Sodré:

*... o capitalismo pretendeu sempre agir como lei de organização absoluta do mundo, com poder centrifugador das forças arcaicas tradicionais (...). Mas também é certo que sempre houve uma grande distância entre o que se diz e o que se faz, entre a representação e o referente, entre a interpretação e o real. No contexto brasileiro, a persistência da cultura negra tem assinalado essa diferença.*<sup>4</sup>

Para o homem negro brasileiro e em particular, nos casos de camponeses negros que possuem a terra em comum com um grupo de parentes, a existência de uma “matriz cultural de elaboração contínua de sua identidade” é um desafio a ser pensado em sua forma social e enquanto resistência ao movimento homogeneizador do sistema.

<sup>2</sup> José de Souza Martins, “Índios e posseiros: a luta social no campo”, conferência em: *Movimentos sociais em perspectiva*, anais do seminário “O retorno do ator – França/Brasil”, Faculdade de Educação, USP, São Paulo, 1991, p. 145.

<sup>3</sup> G. Bonfil Batalla, *México profundo, una civilización negada*, Cidade do México, CIESAS/SEP, Foro 2000, 1987, p. 47.

<sup>4</sup> *O terreiro e a cidade; a forma social negro-brasileira*, Petrópolis, Vozes, 1988, p. 108.

## I – Espaços de memória, imagem do tempo

As muitas histórias de grupos negros, de norte a sul do país, têm revelado a existência de formas de uso comum dos bens básicos à vida, principalmente a terra. Central na organização de tais grupos, a terra e o acesso a ela representam a inversão da lógica da escravidão, que colocava o negro fora da terra. A particularidade deste fato informa a dimensão da vida coletiva, da vida em grupo. Representa a origem de um enraizamento ao lugar e ao grupo de que se faz parte e no interior do qual se constrói uma memória e tradição, que se comunicam e comunicam aos indivíduos de cada geração a própria história.

Através desse processo, a terra comum, em que vive o negro camponês, encontra-se referida ao indivíduo e aos que com ele formam e definem a localidade. É assim, um espaço-lugar onde vive e se comunica com seus antepassados, postulando aí o futuro de seus descendentes e de seus iguais. Para Muniz Sodré, o espaço-lugar é força propulsora que engendra ou refreia ações, envolvendo uma “lógica de lugar” e esta decorre da história particular de grupo, de seu movimento e constituição.

A lógica do lugar nos conta muitas histórias de constituição: em Campinho da Independência, Rio de Janeiro, localidade de pretos e parentes, está aí posto que a terra que ocupam e consideram como sua, é terra doada pelo senhor a três escravas da casa grande, de quem todos descendem; em Vila Bela dos Pretos, a mudança da capital da província e conseqüente ruína urbana resulta na constituição da comunidade negra; entre os cedrinos, em Goiás, Chico Moleque compra a terra onde hoje estão seus descendentes; em Bom Jesus, Maranhão, o preto Babaçu recebeu a terra de seu senhor que a doou em herança, com papel e tudo.<sup>5</sup> No Ceará, Pacoval, Conceição dos Caetanos, Mimbó, Bom Jardim, Calunga, Cafundó e tantos outros resultam da compra da terra, de diferentes formas de doação, de conquista quilombola; formas de herança etc. Cada um marcando a seu modo a definição do lugar e dos que aí estão em relação com ele.

<sup>5</sup> As localidades em questão foram estudadas por: Neusa Maria Mendes de Gusmão, “Campinho da Independência, um caso de proletarização caiçara”, dissertação de mestrado, PUC, São Paulo, 1979; ———, “A dimensão política da cultura negra no campo – uma luta, muitas lutas”, tese de doutorado, USP, São Paulo, 1990; Maria de Lurdes Bandeira, *Território negro em espaço branco*, São Paulo, Brasiliense, 1988; Mari de Nazaré Baiocchi, *Negros de Cedro; estudo antropológico de um bairro rural de negros em Goiás*, São Paulo, Ática/Pró-Memória, 1983; Luís Eduardo Soares, *Campesinato: ideologia e política*, Rio de Janeiro, Zahar, 1981.

Desta mutiplicidade resulta a natureza do espaço negro como espaço singular, detentor de histórias específicas.

Diferentemente constituídas, as muitas histórias negras expõem a natureza do enraizamento ao lugar e ao grupo em processos de refazimento da vida. Neles e através deles, engendra-se o “conforto do reencontro nos espaços da memória”.<sup>6</sup>

A memória é fundamental, posto que organiza a identidade pessoal e coletiva; ordena a percepção de si e de seu mundo; constrói e instaura o sentimento de pertença ao lugar e à coletividade e informa o código simbólico de referência do espaço social e físico. É assim, espaço de encontro e reencontro, componente essencial de registro das marcas de um tempo que compõe o real vivido e estabelece a comunicação entre momentos diversos e contínuos.

Através da memória, o território negro da diáspora torna-se um espaço investido pelo tempo, porém não como tempo cronologicamente definido. Trata-se de um tempo particular, historicamente constituído, que se revela através de uma dimensão cósmica e mítica que unifica origem e destino de cada um e de todos com relação ao território em que vivem e viveram os que os antecederam. O tempo redimensionado – passado, presente e futuro – permite o enraizamento no espaço-lugar e, como diz Muniz Sodré, comanda a possibilidade de ação coletiva com base na tradição.<sup>7</sup>

A ação coletiva diz respeito à condição de luta frente a conflitos que inviabilizam a reprodução do grupo, porém não é só isso. Ela opera também na normalidade do cotidiano, através do trabalho cooperativo, do lazer coletivo e das festas, que repõem ao nível do sagrado e do profano os vínculos sociais entre famílias no interior do grupo e delas com a história própria, reeditando no dia a dia, a tradição das práticas comuns e assegurando a possibilidade de práticas extraordinárias.

A razão está no fato da tradição, ao mesmo tempo que reflete “a relação com o passado em termos do nós” (cf. Nunes), mostra o passado, não como retorno ao que passou, mas como meio de afirmação coletiva e pública. E assim, segundo Muniz Sodré, forma de comunicação no tempo e concomitantemente, conjunto de saberes que se transmitem entre gerações. Por esta razão, tradição e memória constituem a força subjetiva que aprofunda a relação tempo-espaço vivida como realidade pessoal e coletiva e que socializa a história

<sup>6</sup> Marilena Chaui apud E. Bosi, *Memória e sociedade: lembranças de velhos*, São Paulo, T.A. Queiroz, 1983. p. XV (apresentação).

<sup>7</sup> Op. cit., p. 154.

comum através de muitas linguagens. Entre elas, “expressões corporais, desenhos, música e outros recursos nem sempre percebidos por um estranho”.<sup>8</sup>

Desta forma, entre grupos camponeses “a fala com o estranho é regulada pelo código de duplicidade: o que é dito nem sempre corresponde ao que é feito e o que é feito nem sempre se espelha no acontecido”.<sup>9</sup>

Aqui, as diversas falas do social: as visíveis, as audíveis, as silenciosas, caladas, fragmentadas e outras, tornam-se um desafio. Descobrir as razões invisíveis e o porquê das coisas exige que se trace os muitos caminhos da linguagem comum, em termos da prática cotidiana, das formas de expressão e de pensamento. Dos sentimentos, valores e conflitos.

## II – A linguagem do território

De forma diversa e múltipla, diferentes linguagens se constituem e se transformam nos contextos de vida coletiva. A oralidade entendida no âmbito dinâmico da vida é fator central da vivência negra. Tal como os *griots* da tradição africana, é assim que cada um no grupo e o grupo como um todo transmitem conhecimento, adaptam-se às circunstâncias e recriam seus próprios sentidos relativos à memória coletiva e à tradição.<sup>10</sup>

A oralidade mutante como expressão e como comunicação é, por esta razão, capaz de atender às vicissitudes cotidianas e ao extraordinário da vida. É assim polivalente, sem forma fixa ou definida, de modo a ser maleável à estrutura básica fornecida pela história de cada grupo. A capacidade de moldar e ser moldada faz dela recurso e meio de existência. Realidade única e inseparável do grupo que a elabora e exercita.

É por isso, aquela que no interior deste ou daquele grupo, imprime o sentido da observação intensa do mundo à sua volta e conduz ao “aprimoramento dos sentidos, do saber ouvir, enxergar e sentir”, como diz Carmen Junqueira. Segundo a autora, é por esta razão que

<sup>8</sup> Carmen Junqueira, *Antropologia indígena – uma introdução*, São Paulo, EDUC, 1991, p. 67.

<sup>9</sup> José de Souza Martins, loc. cit., p. 146.

<sup>10</sup> Os *griots* são agentes ativos da cultura humana que, pela oralidade, gozam do direito de falar com liberdade, estabelecendo o diálogo entre o indivíduo e a comunidade; entre comunidades ou grupos étnicos. Ver a respeito, Jônatas C. Silva, “A traição da tradição oral”, em: *Criação crioula: um elefante branco*, I Encontro de Poetas e Ficcionalistas Negros Brasileiros, São Paulo, Imprensa Oficial do Estado de S. Paulo, 1987, pp. 101-105.

no caso das sociedades indígenas, a história da sociedade se faz por relatos, lembranças que passam de uma geração a outra. No entanto, é preciso que se diga que tais fatos não se limitam à fala e à memória da fala. Para Junqueira, os marcos físicos de um determinado espaço, tais como um morro, uma curva de rio, um areal, uma velha árvore etc. revelam os elos existentes entre passado e presente daquela sociedade. Com isso, “a natureza fica (...) impregnada de sinais e símbolos oferecendo à sociedade um registro de suas memórias”.<sup>11</sup>

O mesmo se aplica aos grupos rurais negros em condições de vida coletiva, ainda que protagonistas de história diversa da do segmento indígena. A título de exemplo, diz o negro de Campinho da Independência: “Ali na Pedra Manacuru... Mandacaru, uma pedra grande que até hoje existe... era onde a gente brincava de roda... Era aí a Fazenda Independência distribuída entre as três mulheres e daí pra cá é que somos nós”.

Evidencia-se aqui a importância de um espaço físico onde a vida social encontra-se organizada. Portanto, para que seja possível à oralidade cumprir o papel de força mantenedora de uma tradição e memória e força socializadora dos marcos sociais, dos referentes de identificação física, social, psicológica e ideológica de sujeitos, coisas e objetos, é preciso que a sociedade que a utiliza tenha preservado seu território como espaço de inscrição da história coletiva.

Por esta razão, o espaço físico da vivência coletiva não é apenas um pedaço de terra delimitado, demarcado por esta ou aquela regra, este ou aquele aspecto de lei. A terra é antes de mais nada, um território e como tal: “A terra é um ente vivo que reage ante a conduta dos homens; por isso, a relação com ela não é puramente mecânica senão que se estabelece simbolicamente através de inumeráveis ritos e se expressa em mitos e lendas”.<sup>12</sup>

Vovó Antonica, tia Marcelina, vovó Luiza, em Campinho da Independência (RJ); tia Eva (MS); Babaçu (MA) e tantos outros, se colocam como mitos de origem dos grupos negros que ainda detêm a terra em comum. Suas sagas reproduzidas em rituais diversos informam e fortalecem o grupo diante das adversidades, dizendo-lhes de sua realidade indivisa e única através de muitas gerações.

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

<sup>11</sup> Op. cit., p. 68.

<sup>12</sup> G. Bonfil Batalla, op. cit., p. 64.

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 à 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 sentimentos. Supõe mais que tudo, que cada atitude, pensamento, seja referido a um espaço comum partilhado.

A condição de posse de um território comum, partilhado com um grupo de parentes, permite-lhes não estar inteiramente subjugados ao ritmo e lógica do sistema. Com isso, a posse da terra em comum ordena e regula a vida vivida, tanto quanto a possibilidade de mudança da ordem instituída no interior do grupo de que faz parte. Nesta medida, é o espaço físico e social que na prática real e concreta media a relação entre o imaginário capturado pelo sistema e a imaginação que, segundo Martins, contém a possibilidade de ação dos sujeitos sociais. Aqui a linguagem do território encontra-se com a linguagem dos mitos e realiza a metamorfose do tempo e do espaço em busca de um novo tempo, cuja marca é a esperança.

### **III - A linguagem dos mitos**

Os mitos constituem a base que “exprime, salienta e codifica” as práticas sociais (cf. Malinowski). Mais do que um mapa social, são eles mecanismos orientadores da leitura do mundo real ao mesmo tempo que superam o limite imposto pelo tempo físico, cronológico, na comunicação entre gerações do passado e do presente. No entanto, os mitos em sua narrativa dizem respeito muito mais ao tempo presente da sociedade ou grupo em que se constitui, do que de fato, do passado, e isso exige desvendar seus nexos naquilo que é vivido como presente.

O presente dos grupos rurais contemporâneos se faz como realidade dividida pelo avanço da sociedade inclusiva que objetiva incorporar sua terra e sua força de trabalho à tendência homogeneizadora do sistema. O mundo de fora subverte a ordem interna ao grupo e cria antagonismos com relação às mudanças que transfiguram seu universo, exigindo que no grupo e entre parentes, busquem a força de um saber diferenciado. É assim que o mito ou mitos que se tem por tradição, são revisitados, instrumentalizando seu mundo no confronto com o outro.

Tradicionalmente, o mito resultou das transformações que, alterando língua, religião, trabalho e outros tantos aspectos da organização social, originaram famílias inteiras com descendência comum, muitas vezes relacionadas a personagens que originaram os grupos atuais. Este é o caso do negro Babaçu, Chico Moleque, vovó Antonica, tia Eva etc., herdeiros, compradores ou conquistadores de terras comuns. A terra comum, “territórios negros” por excelência, é onde, com a família e entre parentes, os negros camponeses estabelecem as regras e as práticas referentes ao uso individual e coletivo da terra; organizam a vida familiar e as relações entre parentes; definem os direitos de uso dos bens essenciais – terras, capoeiras, agudadas, pastos etc. – e constroem uma visão de mundo.

A visão de mundo revela o tempo histórico, que conjuga em si o tempo cósmico e o tempo vivido, constitutivo da memória e faz da tradição e da oralidade partes comuns de um saber especialíssimo que, no dizer de Muniz Sodré, organiza e orienta o grupo no interior da dimensão tempo-espço. A datação da existência comum obedece ciclos de plantio, festas e rituais que revelam uma ordem de tempo investida por fatos e acontecimentos significativos no eixo que compreende o passado, o presente e o futuro. No mesmo movimento, a memória “une o tempo biológico das gerações aos contemporâneos, antecessores e pósteros”,<sup>13</sup> ou seja, a um grupo de descendência e sua localização no espaço físico e social.

Como grupo de descendência, aponta-se para a origem real e traça a linha que conduz à relação originária centrada no mito. Descender do ancestral fundador é então confirmar o direito de estar e pertencer a um grupo particular e a uma terra singular: aquela deixada por direito ou herança aos de agora.

É aqui que, descendendo de negros, primeiros donos da terra em que se está e na qual se vive e da qual se reclama o direito de uso e posse, não pode o indivíduo ou o coletivo fugir do fato inconteste da cor. O lugar é então um lugar de pretos, muitas vezes identificado com sangue, numa alusão à descendência biológica dos membros do grupo. Por sua vez, o sangue é aquele herdado de ancestrais negros que, “tingindo tudo e todos”, faz do lugar um lugar de pretos. É assim que em Campinho da Independência se diz que: “Aqui é tudo preto. É tudo parte de parente”; “A terra aqui é nosso sangue”.

A terra, o parentesco e a cor se juntam dizendo da singularidade

<sup>13</sup> Benedito Nunes, “Narrativa histórica e narrativa ficcional”, em: Dirce C. Riedel (org.), *Narrativa – ficção e história*, Rio de Janeiro, Imago, 1988, p. 29.



do lugar e de seus moradores. Como dizem os negros do Pacoval, “A terra aqui é garantida pela nossa cor”.<sup>14</sup>

Pertencer ao estoque étnico e ao grupo de parentes é suficiente para definir quem faz parte do grupo e do lugar e quem não faz. É por esta razão que torna-se difícil compreender as razões dos que querem tomar-lhes a terra, dizendo-se “dono dela”, em geral um não-parente e branco. Parente é aquele que de alguma forma descende dos fundadores do grupo: Antonica, em Campinho; Chico Moleque, em Cedro; Babaçu, em Bom Jesus, e assim por diante. Todos eles saídos da escravidão e como tal, negros e libertos. Dupla condição que sustenta o fato deles e não outros, serem donos da terra, estabelecendo aí, numa linha de descendência, um direito comum.

No entanto, a percepção da condição de direito à terra sua é parte do tempo presente, como um tempo de luta e de confronto. Aqui o “saber”, construído como parte do tempo de “antes”, tempo dos antigos, torna-se a base de uma luta contraditória em cujo centro está a terra comum, a terra ancestral. Na luta, que envolve sujeitos diferentes, portadores de um poder desigual, o negro camponês se defronta com um impasse: desvendar a natureza de sua terra, para encontrar as razões de seu direito e com ele, dizer da terra sua.

A terra ancestral, base ordenadora da realidade, torna-se território, porém não só. A terra é sinônimo de um conjunto de relações vividas; é trabalho concreto; é trabalho de uma memória que se fabrica conjunturalmente; é experiência pessoal e coletiva, relação cotidiana, organização e resistência. É ainda, lógica fundante da reprodução social do grupo particular, de sua identidade e resistência. Em nome dela, acionam os canais historicamente constituídos entre os sujeitos que aí estão; reafirmam e fortalecem os laços do parentesco, reafirmando a condição de grupo e de coletividade; fortalecendo a possibilidade de ação conjunta, na prática cotidiana e em defesa da terra comum.

#### **IV- A linguagem do outro**

O processo de retorno e refundação do mito de origem no interior dos grupos negros em luta pela terra, revela a noção do tempo como unida à noção de espaço e ambas redefinem o universo físico e simbólico, de modo a ter definido critérios básicos de pertencimento ao grupo, i.e, o “nós” que se afirma como tempo público.

<sup>14</sup> Eurípedes Antônio Funes, “Pacoval e Conceição dos Caetanos: terra, o sentido da liberdade – um estudo de comunidades negras de vida rural”, anteprojeto, Fortaleza, 1990.

O tempo público faz a mediação entre passado, presente e futuro, numa tríade que une gerações, no dizer de Nunes. No entanto, o tempo público é também aquele que estabelece a ligação estreita entre indivíduo, grupo e território ancestral. É assim, um “conector” do tempo, efeito signo do passado (cf. Nunes), particular e localizado. É este “conector de tempo” que aponta para a substância que alimenta e move cada grupo no seu cotidiano e fora dele, permitindo que o mesmo se veja como grupo social, etnicamente diferenciado de qualquer grupo rural, até mesmo de grupo negro camponês. É comum que se diga: “Nós, pretos desse ou daquele lugar, somos de outra qualidade”, “Somos mais diferentes”. Por vezes vai-se até mais longe, dizendo: “Entre os índios, não há os kamaiurá, os guajajara? Então, entre nós também!”<sup>15</sup>

Por esta razão, quando a ordem homogeneizadora do capitalismo os alcança, objetivando incorporar suas terras e a força de trabalho existente no grupo, a substância que os move se redimensiona e se fortalece pela presença do “outro”. Um “outro” que quer tomar-lhes a “terra ancestral”, “terra dos antigos”, a “terra dos troncos”. Que quer fazer dele sujeito de nova escravidão. No processo, a idealização da terra e do trabalho na terra como “trabalho livre”, “terra liberta” ou “terra libertação”, é muitas vezes, imagem recorrente que se opõe a uma possível nova escravidão. Como dizem os negros de Campinho: “Essa gente nunca ouviu falar da Princesa Isabel?”. A expressão, que retoma sua condição de liberto, diz respeito à condição de liberdade de viver na terra sua, dizendo-lhe do direito adquirido e que deve ser confirmado publicamente.

O tempo público, que é também coletivo, é assim, aquele que revela a natureza do espaço-lugar, da terra-território, expõe a lógica que organiza a vida dos camponeses negros, mas, revela que sua terra é também um território interacional e intersticial no espaço da sociedade branca. Com isso, na lógica do lugar, constrói-se a ilusão de seu mundo que supõe como sua a terra coletiva, diferenciada e particular, mas que frente ao “outro”, mostra-se como terra cedida, concedida pelo branco, enquanto este não tenha seu interesse voltado a ela.

Historicamente, a “ilusão da terra” que é gerada e mantida através dos tempos, confirma a terra como espaço-território que comanda a vida e constitui as bases de um direito singular. Um direito nunca

<sup>15</sup> Afirmação colhida em pesquisa por Bandeira e aqui reproduzida sem fidelidade quanto aos grupos tribais citados, posto que foi lembrada rapidamente durante um debate. A reprodução neste trabalho objetiva apenas ilustrar a idéia nela contida.

reconhecido pela sociedade inclusiva e intensamente por ela combatido, posto que se faz direito intersticial, oposto aos direitos de lei. Como tal, pode-se dizer com Lévi-Strauss que é o uso do direito que revela o abuso do direito.<sup>16</sup> Aqui o confronto entre direitos diferentes expõe o papel da oralidade e o confronto com o poder da linguagem escrita que nada mais é do que a linguagem do “outro”.

Em sua maioria, as comunidades negras no meio rural não dispõem de documento comprobatório de seu direito e o “outro” toma o fato como meio de expor-lhe a negatividade de seu espaço, expondo-lhe a condição intersticial e temporária de sua relação com a terra. Diz-lhe assim, o que ele não é – dono da terra sua –, o que não tem ou não pode ter, a terra comum. A terra torna-se o elemento central desse processo posto que não é mais sua terra, o que faz com que a vida que até então lhe pertencia, passe a pertencer a outra esfera até então distanciada. Seu mundo, mundo dos pretos, passa a correr o risco de ser o mundo do “outro”. Isto tudo porque o “outro” representa um mundo contido pelo universo da escrita, ou seja, pela ordem da palavra controlada e controladora.

A palavra escrita é dotada, não da força vital própria da oralidade, mas de um poder nela investido e que o homem negro não tem. Sem a palavra sua e sem acesso à palavra do “outro”, o negro camponês encontra-se despido de qualquer força que permita reagir. A destituição de seu universo e a negação da oralidade enquanto comunicação fazem com que deixe de ser *griot* de si mesmo e se veja amordaçado pela condição de pobre, camponês e negro. Tríade com que a sociedade da escrita o discrimina e estigmatiza.

A escrita, representada pelos “papéis”, introduz no confronto e ensina aos homens, que através dos signos é possível “não somente significar o mundo exterior mas apreendê-lo, tomar posse dele”.<sup>17</sup> A posse pela sociedade da escrita, faz do território, espaço cada vez mais representativo – do direito formal e jurídico, da lei, da propriedade – e o torna cada vez menos significativo, i.e, do significado, da história singular, da memória de grupo e base de sua reprodução social, física e simbólica. Como diz Brandão, trata-se aqui do confronto entre propriedade privada e impropriedade de usufruto da terra. Em jogo os processos fundamentais de inscrição dos indivíduos e grupos no real, cuja substância é dada por relações políticas e econômicas que envolvem o mundo “de dentro”, o mundo do “eu” e o mundo “de fora”,

<sup>16</sup> “O etnólogo entre nós”, em: Georges Charbonnier, *Arte, linguagem, etnologia; entrevistas com Claude Lévi-Strauss*, Campinas, Papyrus, 1989, p. 10.

<sup>17</sup> Idem, “A arte e o grupo”, loc. cit., p. 58.

mundo do “outro”. No aturdimiento do confronto e “Ante a quebra da ilusão, o grupo volta os olhos e vai em busca de sua própria força”.<sup>18</sup>

O mergulho em seu mundo se dá em direção ao “conector” do tempo singular – a história mitificada – para nele afirmar-se como sujeito e coletivo. Através dele, o lugar onde vive hoje e onde viveram aqueles que o antecederam se revela como espaço vital, lugar de soberania e de identidade. Espaço singular onde a vida cotidiana e a produção simbólica se aproximam, dentro de uma atmosfera emocional ou afetiva, criando canais especialíssimos, não lingüísticos de comunicação, como diz Muniz Sodré: “O território torna-se continente de uma densidade simbólica, assimilável não pela racionalidade conceitual, mas sinestesticamente com corpo e espírito integrados numa atenção participante”.<sup>19</sup>

A atenção participante consiste na retomada da dimensão cósmica em que a origem e o destino conformam a unidade de grupo, sua essência e como tal, no dizer de Muniz Sodré, sua possibilidade de ação.

As diversas linguagens da vida em comum tornam-se então, parte das estratégias cotidianas e de resistência; forma de preservar-se e permanecer como grupo e como unidade social diferenciada, cuja identidade ajusta-se continuamente a uma matriz cultural que lhes dá sentido e coerência nas ações do “eu” individual e coletivo, no interior do grupo e fora dele.

Assentadas sobre terras pertencentes a um coletivo de parentes, unidos por uma ancestralidade comum, que assegura por mecanismos de inclusão e de exclusão, aqueles que sendo parentes e negros têm direito a essa terra, e aqueles que não sendo reconhecidos como tal, se vêem dela excluídos, as comunidades rurais negras forjam o direito ao território e ao seu usufruto, fundam um direito costumeiro e consensual.

O direito costumeiro que se revela pelas regras do grupo na prática cotidiana é, a sua vez, parte de um processo em que a memória e a tradição colocam ao alcance dos mais novos as explicações desse mundo, sua compreensão. A origem é assim, parte da prática e ao mesmo tempo, parte fundante da oralidade dos mais velhos que constantemente reeditam as histórias constitutivas de grupo, transmitindo-as às novas gerações. “Contando histórias, os homens articulam sua experiência no tempo, orientam-se no caos das modalidades

<sup>18</sup> G. Bonfil Batalla, op. cit., pp. 244-245.

<sup>19</sup> Op. cit., p. 146.

potenciais de desenvolvimento, marcam com enredos e desenlaces o curso muito complicado das ações reais dos homens.”<sup>20</sup>

Desta forma, “contar histórias” e “fazer como os antigos” refletem a oralidade como forma particular de linguagem e comunicação que constitui o que Vansina chama de “atitude diante da realidade”<sup>21</sup> e que é uma tradição dos povos africanos, que consideram a palavra como portadora de força, ou seja, de axé. Nesta medida, os relatos que transmitem a história do grupo de uma geração a outra, transmitem também, a energia da história particular, i.e, sua força. Como tal, saber o passado em termos de uma memória e da prática de uma tradição, é imbuir-se da força dos antepassados e com ela, munir-se diante do presente. Munir-se diante da luta para continuar a ser aquilo que se é e que se acredita ser.

É com este capital social e cultural (cf. Fortes) que as comunidades negras enfrentam as pressões da sociedade inclusiva sobre terras não tituladas. É com ele que tentam assegurar o direito costumeiro, legitimado pela prática e pela oralidade conflitantes com o direito de lei, que impõe a necessidade de “papel” escrito, i.e, o reconhecimento legal da posse da terra comum.

Diferentes processos revelam um mundo ainda não deslindado em seus liames e tramas e exige pensar que se para a esfera jurídica cada caso é um caso, o espírito da lei em seu *modus operandi* exige antes, que se esgote todas as possibilidades da lei – fria, distante, formal e escrita.

Aqui o espaço político de confronto mostra uma lei que, ao buscar o geral, nega o específico enquanto legitimidade e coloca sob suspeição a oralidade, i.e, as diferentes formas de expressão que confirmam uma realidade. Daí as razões das delongas jurídicas que colocam em suspenso a vida de uma coletividade, atuam minando-lhes as forças e relegam uma decisão jurídica de simples ação de usucapião por 15, 20 e até 36 anos, como era o caso de Bom Jesus, no Maranhão, ali pelos idos de 1983.

Os caminhos e descaminhos da forma jurídica capitalista e de seu direito são a expressão mais exacerbada de dominação do outro, de seu submetimento pela sociedade da escrita. Consiste na negação maior das formas orais de existência coletiva.

<sup>20</sup> Benedito Nunes, loc. cit., p. 16.

<sup>21</sup> Cf. “A tradição oral e sua metodologia”, em: *História geral da África*, vol. I, São Paulo, Ática, 1980.

## V – Das muitas linguagens

No caso das comunidades rurais negras, as soluções consensuais resultaram da linguagem particular, que permitiu e tem permitido aos membros do grupo a manutenção do território, acima das diferenciações internas e de interesses diversos. Atende, segundo Almeida, à formulação de uma identidade coletiva indissociável ao território ocupado e as regras de apropriação que via denominações específicas, mostram a heterogeneidade das situações vividas e historicamente cristalizadas.<sup>22</sup>

Uma das mais centrais é aquela que constitui a própria comunidade: suas terras – terras de preto – são terras de uso comum que se originam das muitas crises do sistema, que permitiu nesses momentos que as terras fossem doadas, adquiridas (de forma jurídica ou não); aforadas; conquistadas (quilombos) ou recebidas em pagamento por serviços. São todas terras intersticiais à sociedade branca, que abriu espaços que foram ocupados por negros forros, libertos ou não, para que aí “criassem seus filhos e os filhos de seus filhos”. Por esta trajetória torna-se uma terra imantada por aqueles que primeiramente as ocupam para nela, em nome do futuro, de um tempo próprio entre os seus, construir a vida. O tempo de construção da entidade comunitária é visto em muitas localidades, como de “liberdade”, um tempo cósmico, de origem – no qual tudo começa –, mas, também um tempo de chegada, i.e, de destino – no qual todos devem estar representados, na condição de direito, já que descendem dos que receberam, conquistaram ou compraram a terra.

A ilusão desse momento e que o presente revela, é que a terra comum não se faz como terra liberdade. É uma terra cedida, concedida tão e somente enquanto os brancos dela não necessitarem. A condição intersticial da terra ocupada por negros mostra que o espaço negro é uma condição de passagem e, como tal, sua existência é “uma questão de tempo”. Um tempo definido por mecanismos e interesses da sociedade inclusiva, mas que não foge à percepção do camponês e negro. Aqui o sentido de sua luta em busca do “nós” é de um tempo de afirmação dele como sujeito coletivo, afirmação dele e de seu território.

É assim, que o momento do conflito pela terra encontra-se em jogo, uma terra que se fez comum a um grupo de negros no interstício da lei e que agora “faz-se tempo” de retorná-la à condição, teórica, de origem. Trata-se de reverter a terra a quem dela sempre se fez dono

<sup>22</sup> A.W.B. de Almeida, “Terras de preto, terras de santo e terras de índio: posse comunal e conflito”, *Humanidades*, nº 15, ano IV, 1987/88, Brasília, Edit. da UNB, pp. 42-48.

por lei. O que está em questão é que a fundação da comunidade negra ocorre, segundo Almeida, por uma “reversão das medidas organizadoras do mercado de terras a partir da legislação de outubro de 1850”, e sua reintegração ao mercado no presente configura a reversão da reversão. Trata-se de reintegrar ao mercado a terra cedida, concedida ou conquistada, pois “os tempos são outros”.

O tempo presente traz para a cena a sociedade inclusiva e seus direitos garantidos por “papéis”, documentos, leis impressas e escritas por avatares superiores de um mundo que se pensa homogêneo. Como diz Lévi-Strauss, a escrita é fruto da “constituição das sociedades hierarquizadas, de sociedades compostas de senhores e escravos, de sociedades que utilizam uma certa parte de sua população para trabalhar em benefício de outra parte”; e que implica poder, controle e registro “dos bens materiais ou dos seres humanos”. É assim “controle da autoridade e meio de controle” já que encontra-se “associada de modo permanente, em suas origens, a sociedades que são fundadas na exploração do homem pelo homem” em nome do “progresso”.<sup>23</sup>

Por sua vez, para o camponês “ter papel” da terra passa a ser uma necessidade e uma esperança de que a legitimidade de seu direito seja reconhecida. Com isso, o resgate que faz de sua memória tem por objetivo repor no “tempo de agora”, tempo de luta, um tempo “que é outro” e que envolve uma idéia de espera. A espera diz respeito a um “novo tempo” em que direitos diversos conduzem ao reconhecimento e legitimidade do diverso, transformando-o em igual. Supõe um “estado de direito” em que assegurando a terra comum, possa o homem negro assegurar o direito de estar e participar da sociedade inclusiva. A espera é então, parte do tempo coletivo e público, enquanto um destino que está dado pelo passado e que exige retorno a ele.

É assim, que retoma o passado, a tradição, movido pelo presente e preocupado com o futuro. No dizer de Martins, aí então “inventa e reinventa a sociedade” e dentro dela, resgata o “seu lugar”, i.e, seu espaço.

O espaço é então uma dimensão de orientação simbólica (cf. Muniz Sodré) que se constrói de maneira singular para cada realidade concreta, para cada grupo. Mais que isso, é um espaço temporalizado numa dimensão que permite o trânsito entre momentos diversos de sua história presente e passada, unindo não apenas situações vividas, mas pessoas, objetos e conhecimentos; realidades

<sup>23</sup> Cf. “Primitivos e civilizados”, em: Georges Charbonnier, op. cit., pp. 25-26.

materiais e imateriais de compreensão de mundo. Uma cosmovisão cuja temporalidade não têm por princípio os mesmos interesses da sociedade inclusiva e nela não se esgota.

Para a sociedade inclusiva, o espaço é visto por sua condição métrica, quântica, que se revela como valor mercantil. É um espaço legal reconhecido pelo Estado e por suas leis e aí, diz Martins, “o direito ao espaço não é medido pela esperança, mas pelo dinheiro”.<sup>24</sup>

A natureza desse impasse expõe o dilema das lutas de camponeses negros por sua terra, posto que envolve uma dupla condição de luta: a da cultura particular de cada grupo e a do Estado, como representante do cidadão e guardião dos direitos pretendidos na lei.

O Estado, agente e ator dos processos que asseguram com base na lei, os direitos de posse e de propriedade da terra, para sujeitos diversos, portadores de uma condição teórica de igualdade na lei; a cultura, universo singular de práticas que orientam a vida comum e coletiva de grupos particulares. Ao mesmo tempo, Estado e cultura são universos representativos de uma condição de direito que supõe a diversidade do poder e sua prática; a diversidade da lei escrita e da palavra, a diversidade de muitas linguagens. Em confronto, a ordem singular das realidades negras e camponesas e a ordem inclusiva da sociedade branca e dominante. Em confronto, o desafio de pensar em termos de direitos, a possibilidade de unir a legalidade da esfera jurídica à legitimidade da tradição e do costume.

As muitas linguagens em confronto exigem o mergulho em dois mundos; uma compreensão de suas categorias de definição dos sujeitos sociais e a necessidade de se pensar que a simultaneidade das categorias que operam o mundo camponês e negro, dificilmente encontra paralelo ou possibilidade de inserção no mundo dominante. Assim, conforme diz Pessanha, “A igualdade perante a lei supõe o direito à fala. Que pode e deve ser entendido, no campo político (...), como direito de espaço igual para as diferentes falas, as diversas linguagens”.<sup>25</sup>

Como assegurar a fala ainda não capturada, não silenciada, das realidades etnicamente diferenciadas, garantindo-lhes ao mesmo tempo o acesso à escrita e à lei, que legaliza a posse de sua terra e a legitimidade da oralidade que lhes garante a condição simultânea de grupo negro, parentes e herdeiros da terra comum?

A terra possuída não é apenas realidade física, mas antes de tudo, é um patrimônio comum e enquanto tal difere de outras terras, de outros lugares e entre grupos. A multiplicidade de suas formas

<sup>24</sup> Loc. cit., p. 164.

<sup>25</sup> J.A. Motta Pessanha, “Debates”, em: Dirce C. Riedel, op. cit., p. 324.



coloca como necessário, a pesquisa de muitas realidades empíricas e a compreensão das muitas linguagens da terra-território em busca de uma estrutura mais permanente dos nexos que fundam o cosmo neste e naquele grupo.

A problemática da existência negra em meio rural coloca em discussão a razão da mutabilidade social e mítica no interior da relação tempo/espaço que permite aos diferentes grupos, engendrar a própria resistência e com isso, existir por cem anos ou mais. Em discussão, a possibilidade de uma perspectiva analítica mais abrangente que considere a necessidade do empírico, porém sem cair em armadilhas próprias do empirismo ou na ansiedade de teorizar sem evidências suficientes, dada a urgência política que envolve tais grupos. Por esta razão, é preciso separar os fatos e compreender que a reflexão científica sempre segue um passo atrás, embora objetive enquanto conhecimento, uma intervenção na realidade.

Assim, considerando-se que a terra-território como um valor de vida e espaço de sentido é investida pela cultura particular de cada grupo ou sociedade, tornando-se polissêmica, dinâmica e mutável, sabe-se de antemão que a linguagem que lhe é própria não pode ser diferente.

Como diz Muniz Sodré, o território expressa o momento inelutável do presente com o aqui e agora da existência, tanto quanto expressa o passado, sua tradição e sua memória. É assim, para o caso dos grupos negros, uma terra de parentes, terra de preto, tanto quanto pode ser terra de herança, terra de mulheres etc., cada qual guardando uma especificidade complementar à outra, de modo a revelar a polissemia dos próprios conceitos, sua realidade não fechada e comunicativa. Uma ou outra dessa dimensão conceitual aflora em contextos situacionais, posto que aí melhor se adapta ou melhor responde aos enfrentamentos. Trata-se portanto de soluções diversas para grupos diversos e em momentos específicos. Por esta razão, torna-se difícil classificar ou hierarquizar os territórios negros, posto que qualquer um desses processos reduz e isola aspectos que só encontram alcance e significado como parte de uma totalidade que se pensa e é pensada enquanto conjunto de relações sociais que operam simultaneamente no tempo e no espaço.

Este o impasse maior, dos que pensando a possibilidade de uma ordem mais democrática, assumem a prática política frente ao Estado, fazem-lhe a crítica e instrumentam a luta, mas não chegam a ouvir a voz camponesa e sua narrativa, para descobrir-lhes as razões invisíveis de um mundo que insiste em persistir na mais adversa das condições.