

A GRAMÁTICA DA RELAÇÃO COM A TERRA ENTRE QUILOMBOLAS DO MARANHÃO E CAMPONESES DO SERTÃO DO PIAUÍ

EMÍLIA PIETRAFESA DE GODOI

RESUMO Neste artigo, realiza-se um esforço para decifrar a gramática dos relacionamentos com a terra entre quilombolas de povoados do interior de Alcântara, no Maranhão, e camponeses do sertão, no sudeste do Piauí. Para essas populações, os significados da terra vão além do agrário e do fundiário e incorporam em suas relações outros seres, além dos homens e das mulheres. Além disso, terra é a categoria pela qual homens e mulheres referem-se localmente aos seus espaços de vida. Falam também em território, sobretudo quando encontram-se organizados nas lutas pela terra. Propomos que a gramática de relacionamentos com a terra implica sistemas de usos diferenciados e de direitos combinados entre o coletivo e o individual. Este artigo pretende ser uma contribuição ao entendimento dos sistemas de uso comum próprios de muitas populações tradicionais no Brasil.

PALAVRAS-CHAVE Terra. Território. Populações tradicionais. Uso comum. Camponeses. Quilombolas.

THE GRAMMAR OF THE RELATIONSHIP WITH THE LAND BETWEEN QUILOMBOLAS FROM MARANHÃO AND PEASANTS FROM SERTÃO DO PIAUÍ

ABSTRACT In this article, an effort is made to decipher the grammar of relationships with the land between quilombolas from villages in the interior of Alcântara, in Maranhão, and peasants from the sertão, in Southeastern Piauí. For these populations, the meanings of land go beyond the agrarian and incorporate in their relationships other beings, in addition to men and women. Furthermore, land is the category by which men and women refer locally to their living spaces, but they also speak of territory, especially when they are organized in struggles for

land. We propose that the grammar of relationships with land-territory implies systems of differentiated uses and combined rights between the collective and the individual. This article intends to be a contribution to the understanding of common use systems proper to many traditional populations in Brazil.

KEY WORDS *Land. Territory. Traditional populations. Commons. Peasants. Quilombolas.*

A GRAMÁTICA COSTUMEIRA DA RELAÇÃO COM A TERRA

O que querem dizer homens e mulheres, quilombolas e camponeses do sertão, quando se referem aos seus lugares de vida como a “nossa terra”? Que sentidos a noção de “terra” engloba nesses contextos? Que relações a “terra” compreende e que seres partilham dessas relações? Qual é a gramática dessas relações? Estas são as questões que norteiam o presente artigo.

Para o senso comum, e para certos segmentos da sociedade brasileira, *terra* remete basicamente à ideia de fundiário, que vem do latim *fundus* e significa “parte de baixo”, “alicerce”, “área de terra”, e a agrário, adicionando o sufixo latino “ário”. Remete, ainda, à ideia de “módulo rural”, presente em políticas de assentamento dos institutos de terra e do INCRA e que está ligada a uma noção de propriedade individual e privada, que se reporta às formas e condições de aproveitamento econômico. Esse sentido, contudo, está muito distante da noção de *terra* de quilombolas da Amazônia oriental e de camponeses do sertão entre e com os quais realizei minhas pesquisas, cujos achados etnográficos revisito para este artigo.

Antes de seguir, é preciso dizer o que me permite tratar dessas duas distintas situações e confrontá-las neste artigo – aqui, não se trata de compará-las. Argumento que, a despeito de suas histórias distintas, que os limites deste artigo não me permitem trabalhar, são situações que partilham de características que possibilitam fazer aproximações entre elas. Ambas são *sistemas de uso comum* forjados ao longo do tempo, em um processo de constituição de autonomia por parte de famílias camponesas e

quilombolas em terras até hoje não tituladas. Nesses sistemas, a terra não é somente a base física de produção, que se revela como recurso, e o que a define tampouco é o atributo da produtividade; a terra também engloba a mata, os corpos d'água, os lugares onde vivem outros seres, tangíveis e intangíveis, que são incorporados na relação com a terra, o lugar onde essas famílias enterram os seus mortos, o “lugar ao qual pertencem”. Ela não diz respeito somente à materialidade do espaço, mas às relações nele tecidas, ao espaço de vida, aos usos e controles que nele se exercem. Por isso, nos estudos sobre populações tradicionais, dentre as quais estão quilombolas e camponeses do sertão, falamos em territórios¹. Neste artigo, proponho falar em *terra-território*², com hífen, pois terra é a categoria pela qual homens e mulheres referem-se localmente aos seus espaços de vida, mas eles falam também em território, sobretudo, quando se encontram organizados nas lutas pela terra.

Para compreender melhor essas reflexões, vale informar que as terras dos povoados estudados no sertão piauiense foram adquiridas em 1829, por concessão do governo por serviços prestados ao Estado na “conquista daquelas caatingas aos índios”, conforme Registro Eclesiástico de 1855.³ Elas permaneceram como um patrimônio indiviso até 1951, quando por pressão externa foram demarcadas. Entretanto, ao contrário do que se possa pensar, esse fato não desarticulou completamente o sistema de apropriação da terra existente até então, pois além de glebas individuais, várias famílias demarcaram glebas em conjunto, uma gleba ficou para o santo padroeiro e uma outra para os ausentes, instituindo assim um “sistema de direitos combinados”, individuais/familiares e coletivos. No que concerne às terras dos povoados quilombolas em Alcântara, um dos povoados estudados resulta de um antigo aldeamento jesuíta, fundado em 1722 e extinto em 1757 com o projeto pombalino para o Estado do Maranhão e Grão-Pará, que decretou o fim da escravidão dos índios e retirou o poder temporal dos missionários religiosos

¹ Parece pacífico falar em território quando estamos entre antropólogos e antropólogas, mas, quando os interlocutores são cientistas políticos, juristas, não é tão pacífico assim, pois grande parte do pensamento social associa diretamente a noção de território às práticas territoriais dos Estados-nação, assimilando-a às dimensões jurídico-administrativa e estatal.

² Gusmão (1995) usa a expressão “terra-território” para se reportar às terras quilombolas, argumentando que elas “contêm em si relações e temporalidades diversas” (ibid., p. 66), conferindo às famílias que nelas vivem singularidade e especificidade nas formas de organizarem a vida e de pensarem o seu mundo.

³ Cf. “Índice das datas e posses de terra dos livros de registro eclesiástico de 1854” e “Registro eclesiástico de 1855 referente ao município de São Raimundo Nonato”, encontrados no Arquivo Histórico da Casa Anísio Brito, Teresina, Piauí.

sobre os aldeamentos, expulsando-os. Conforme nos informa Karasch (1993), os antigos aldeamentos foram em sua grande maioria transformados em *vilas de camponeses* – este foi o caso da Vila São João de Cortes. Vale mencionar que, no mesmo período, viu-se intensificado o tráfico de escravizados africanos para a região para o trabalho nas plantações de algodão e cana-de-açúcar. Entre 1812 e 1816, assistiu-se ao declínio da economia algodoeira e, mais tarde, por volta da década de 1870, ao declínio da economia açucareira (ALMEIDA, 2006). Com isso, as antigas fazendas se desagregaram completamente, mas trabalhadores escravizados e ex-escravizados continuaram nas terras a construir um modo de vida autônomo por meio do trabalho nas roças e na pesca, dando origem a muitos povoados quilombolas do município de Alcântara. É fato que várias dessas fazendas não chegaram a se constituir como propriedades privadas, pois, como concessões de sesmarias – o que muitas eram –, deveriam ter sido confirmadas por meio do registro de terras instituído com a Lei de Terras (a Lei nº 601), de 1850, e, em muitos casos, isso não foi feito. Temos aqui esboçados de maneira muito breve os contextos: camponês, no sertão, particularmente no município de São Raimundo Nonato, no Piauí; e quilombola, na Amazônia oriental, no interior do município de Alcântara, no Maranhão, nos quais foi gestada uma complexa gramática de relação com a terra⁴.

⁴ Para aprofundamento e melhor entendimento dos contextos históricos e etnográficos do sertão do Piauí, em São Raimundo Nonato, veja-se Pietrafesa de Godoi (1999); e para a Amazônia oriental, Alcântara, Maranhão, veja-se Pietrafesa de Godoi (2023).

TERRA-TERRITÓRIO

A terra-território não é uma superfície homogênea e de apropriação indiferenciada. Há que se observar uma gramática de relacionamentos entre homens e mulheres com a terra e também com outros seres que participam do espaço de vida. Como pessoas com quem trabalhei me disseram, ao se referirem aos lugares que têm “dono”, não necessariamente humanos: “tem que respeitar”. Nessa gramática de relacionamentos com a terra,

o termo “cuidado” e o verbo “cuidar” aparecem recorrentemente: “a gente usa [a terra-território], a gente cuida”. A constatação feita em campo, tanto entre camponeses do sertão do Piauí como entre quilombolas do Maranhão, aponta para a persistência de “controles” sobre espaços do ambiente, que implicam *proteção e cuidado* e que se acomodam mal à noção de propriedade na qual um só controle tem lugar, o “controle absoluto”. Para entender melhor o que se passa nesses sistemas de uso comum, temos que guardar distância dessa noção de “controle absoluto”. Pensar, no entanto, em controles e domínios diferenciados conforme as interações entre pessoas, entre pessoas e natureza, entre pessoas e sobrenatureza, se assim podemos nos referir ao “invisível” ou “encantado”, e também em como as pessoas e outros seres têm efeito uns sobre os outros – conforme sugere M. Strathern (2006) – parece nos ajudar a entender essas relações.

Assim, podemos pensar que, nos sistemas de uso comum e costumeiro – como os dos quilombolas e dos camponeses do sertão – sobre as terras onde uma família abre uma roça, por exemplo, o controle exercido por essa família diz respeito a um “domínio prioritário”, pois, enquanto ali estiverem realizando o seu trabalho, o “uso” e a “exploração” serão percebidos como um *direito*, que, no entanto, cessará, se no ano agrícola seguinte a família não abrir nova roça naquelas terras. Porém, o “respeito” também entra nessa relação e, por isso, os camponeses do sertão me diziam: “tem que se autorizar com quem abriu a primeira roça”. O sentido é o *respeito*, ao abrir uma nova roça em terras anteriormente trabalhadas por outra família, como forma de *consideração* ao trabalho do vizinho, que, não raro, é um parente. É impossível pensar em um lugar de controle e domínio absolutos. Práticas como essa do *respeito* como expressão da *consideração* evocam a proposta de Kelly e Matos (2019) da existência de uma “política da consideração” que se refere à interdependência entre pessoas e que, entre outras coisas, denota “‘cuidado’, ‘olhar’ e ‘pensar em alguém’ ou ‘em alguma coisa de maneira particular’”

⁵ Kelly e Matos (2019), que nos servem de inspiração, propõem o que chamam de “um esboço de uma política da consideração” que concerne às formas de ação e organização dos coletivos indígenas nas terras baixas da América do Sul.

(KELLY; MATOS, 2019, p. 391)⁵. Nas situações analisadas, a “política da consideração” também se estende, como veremos, a relações entre humanos e outros-que-humanos, para utilizar a expressão de De La Cadena (2018), *other-than-human*.

A noção de controle recebeu críticas muito pertinentes de M. Strathern (2006) pela associação que se faz, em geral, dessa noção com a de propriedade, aquela individual. Em sua crítica, a autora se reporta à noção anglo-americana de propriedade. Vejo aí uma das razões pelas quais a Etnologia Indígena, no Brasil, prefere a noção de maestria à de controle. Carlos Fausto (2008) defende que as noções de *dono* e de *domínio* não podem faltar à compreensão da Amazônia indígena. Isso me parece bastante correto, mas quero argumentar que a noção de “dono” é difundida para além de contextos reconhecidamente indígenas na Amazônia. Também no Nordeste, ela é encontrada⁶. Concordo especialmente com o autor quando afirma que

a ausência de propriedade privada sobre recursos materiais importantes bloqueou a imaginação conceitual a respeito de relações de maestria-domínio, como se o modelo por excelência da propriedade fosse o da propriedade privada exclusiva sobre bens, à qual corresponderia certo *conatus* consumista e expansivo (FAUSTO, 2008, p. 335).

O autor argumenta que a categoria dono é “constituente da socialidade amazônica e caracteriza interações entre humanos, entre não humanos, entre humanos e não humanos e entre pessoas e coisas” (FAUSTO, 2008, p. 329)⁷. Para somar à crítica de Strathern (2006) e ao que nos traz Fausto (2008), lembro, por O. Barrière e C. Barrière (1995), que é o direito de abusar que caracteriza especialmente o sentido hegemônico de propriedade composto pelo trinômio: *usus*, *fructus* e *abusus*, pois, com este último, a propriedade se define pela ausência de obrigações em relação a outrem. Talvez a possibilidade de aliená-la por meio do mercado seja a maior expressão do *abusus*.

⁶ Veja-se Pietrafesa de Godói (1998), em um estudo entre camponeses do sertão do Piauí.

⁷ Fausto explora as várias denotações dos termos vernaculares para a categoria dono entre diversos povos da Amazônia e conclui que “em todas essas denotações, está se definindo a relação de um sujeito com um recurso: o dono seria o mediador entre esse recurso e o coletivo ao qual pertence” (FAUSTO, 2008, p. 330). Não encontramos em nossos campos, como entre os povos indígenas da Amazônia ocidental, a ideia de que “os donos dos animais são chefes de suas casas, nas quais habitam com suas famílias e seus costumes” (FAUSTO, 2008, p. 332).

A terra-território quilombola e de outras populações tradicionais envolve sistemas de direitos combinados entre o familiar e o coletivo. São sistemas de uso comum forjados ao longo do tempo em um processo de constituição de autonomia por parte de famílias camponesas e quilombolas em terras, até hoje, em sua grande maioria não tituladas. Esses sistemas respondem, muitas vezes, ao problema da continuidade de indivíduos consanguíneos ou “parentalizados” sobre uma terra rara⁸. Podem-se apontar razões de ordem prática para esse sistema: em uma agricultura submetida ao risco como no sertão por mim estudado, a gestão coletiva de certas porções do ambiente constitui uma resposta ao risco de acontecimentos naturais com graves consequências, como as secas. Em uma situação em que a parcela individual é afetada pelos efeitos de uma calamidade natural, com suas roças comprometidas e o risco de comprometer o abastecimento de sua unidade familiar, a parcela de uso comum constitui uma garantia de “segunda chance” com outras alternativas, como a coleta do mel e de frutos da chapada e a caça.

Esses sistemas incorporam na sua relação com a terra, outros seres, além de homens e mulheres. No interior de Alcântara, região do povoado onde realizei pesquisas, há uma porção do espaço onde não se pode abrir roça, pois como dizem tem “dono”, os encantados. Isso nos sugere que há uma ética das relações entre pessoas, mas também entre pessoas e lugares e entre humanos e outros seres – o “invisível”, como meus interlocutores e interlocutoras dizem – que age punindo aqueles que infringem a gramática dos relacionamentos, fazendo com que as pessoas sejam, por exemplo, acometidas de tonturas e se percam na mata. O mundo é, pois, partilhado por diversos seres em relação, e a evitação também é um modo de se relacionar. O respeito é o que pode levar à evitação, e esta não é a recusa do relacionamento. Na terra-território há, portanto, uma gestão delicada das relações entre distintas categorias de seres.

Na percepção do espaço vivido pelos camponeses no sertão do Piauí, baixão/chapada formam um par de oposição

⁸ Os processos de parentalização nos casos estudados se dão, em geral, por meio de alianças e outras práticas rituais, como o rito “Passar-a-compadre” no sertão, que pode transformar um vizinho/a ou um amigo/a não só em comadre ou compadre, mas também em irmã ou irmão. Para a descrição do rito, ver Pietrafesa de Godoi (1999).

estabelecido graças à forma diferenciada dos usos e dos direitos correspondentes. As *terras de baixão*, por reterem a umidade propiciam a agricultura e são tomadas por roças individuais, leia-se familiares – a família e não o indivíduo é a unidade mínima camponesa –, principalmente de milho e feijão. Já a *chapada* é constituída praticamente por *terras de ausentes* e a modalidade de apossamento de seus recursos, madeira para a cerca e a cozinha, caça e mel, é comum⁹. Moraes (2000, p. 480), em um estudo que trata dos processos de incorporação das chapadas do Piauí à produção capitalista pelo agronegócio, também constata a existência de *terras de ausentes*, e um dos interlocutores da autora desabafa em versos:

A coisa aqui não tá boa/
já tá tudo terminado/
não tem mais terra de ausente/
em cima desse cerrado.

São os próprios camponeses que identificam as *terras de ausentes* com a *terra de comum*, sem nunca, no entanto, indicarem a ausência de direitos precisos e definidos das pessoas, sempre um parente ausente ou com roças escassas. A *chapada* é objeto de domínios mínimo e prioritário, uma vez que, além da extração de madeira para o abastecimento das casas e do cercamento das roças, da coleta de mel e de plantas terapêuticas e de eventuais caças, seu uso é também destinado àqueles que, tendo poucas terras no *baixão*, necessitam abrir nela roças para completar a produção da unidade doméstica.

Além do *baixão* e da *chapada*, outra categoria espacial importante é a de “centre”. Essa porção do ambiente representa o espaço da alteridade absoluta, opondo-se ao lugar de morada e da vida social, embora ocasionalmente seja lugar de caça e de coleta de plantas medicinais. Situado além das serras, o centre é morada de seres como a *dona do mato*, os *encantados*. Nele, os homens estão subordinados à boa vontade dos seres do lugar,

⁹ Na literatura antropológica sobre camponeses no Brasil, a referência a *terras de ausentes* é quase inexistente. Além de Moraes (2000), encontramos uma referência em Almeida (1989). No caso aqui analisado, uma “gleba de ausente” ficou separada quando da demarcação da antiga fazenda que deu origem a povoados (veja-se Pietrafesa de Godoi, 1998 e 1999). No plano jurídico, não se sabe a procedência da regulamentação da separação de glebas de *terra para ausentes*, mas na representação camponesa da terra é “para aqueles que têm pouca condição fazer roça e para tirar madeira...”

como atestam muitas histórias contadas pelos camponeses do sertão. Há aqueles que dizem terem visto o *gritador*, que dona Maria Milô definiu como um *encanto*, “um bicho parecido com o homem, peludo, negro, com uma longa cabeleira”, mas, na maioria das vezes, ele é apenas sentido. Dizem que “ele nunca mexeu com ninguém”, e aqueles que contam tê-lo visto dizem que ele se limita a fazer um sinal negativo balançando o dedo indicador. E fica a pergunta: para que não o toquem? Para não tocarem nos animais? Quando ele é sentido, nenhuma caça é acuada e os cachorros se aquietam. Essas perguntas são motivadas pela leitura de Galvão (1976) sobre a vida religiosa do caboclo da Amazônia, que identifica a entidade *mãe do bicho* entre os seres com os quais homens e mulheres partilham o ambiente. Segundo esse autor, a *mãe do bicho* pune os caçadores que perseguem por dias seguidos uma mesma espécie, aqueles que seguem a mesma trilha, aqueles que fazem barulho desnecessário e aqueles que sujam a água do rio com o sangue do animal morto. Como me disse dona Maria Milô, “não se sabe que *encanto* era esse bicho”, quando se referiu ao relato de seu vizinho que havia incursionado para além da Serra Branca.

O mesmo ocorre com a *dona do mato*. Conta seu Emídio que, em uma noite, Seu Raimundo Ferreira foi caçar com Gilberto e, no meio da noite, Gilberto foi acordado pelo barulho que seu companheiro fazia batendo na caatinga com o facão. Seu Raimundo conta que “o bicho tinha se pegado” a ele, que ele não tinha visto, mas tinha “sentido”. Era o encantado, a dona do mato. Quando ela se manifesta, a gente não caça mais nada, os cachorros não deixam os pés do dono”. Contava-me Seu Raimundo que um dia antes da incursão à caatinga para a caça era preciso ofertar fumo para a *dona do mato*, de modo a produzir nela uma disposição para deixar os caçadores acessar a caça. Isso significa que homens e mulheres estão em relação não somente entre si e com a terra-território, outros seres estão incluídos nessas relações.

As secas de antigamente obrigavam esses camponeses a subirem a serra e os aproximavam, assim, do espaço e de todas as referências de uma alteridade absoluta. Disso decorre que as grandes secas são concebidas como sendo de um “outro tempo”, em que eram obrigados a ir até o centre, na Serra Branca, lugar do *gritador*, mas onde encontra-se também o *olho d’água*, uma fonte de água perene. Diferentemente de outros corpos d’água como o *tanque*, o *barreiro*, a *cacimba* e o *caldeirão*, onde se lava roupa, onde se banha e de onde vem a água com que se aprovisionam as casas, as *grungas* e o *olho d’água* não são referências da vida social e encontram-se distantes das roças e das casas. Eles se situam nas serras independentemente do trabalho das pessoas.

A noção de “dono” está presente também em povoados do interior de Alcântara. Em minha visita ao povoado Itapuaua, Seu Antonio Tó me contava que, na Ponta Preta, “não pode roçar porque tem o ‘dono’ lá”. Esses “donos” – o “invisível” –, chamados também no contexto estudado de “encantados”, não são espíritos dos mortos, pertencem a outra categoria de seres espirituais. São protetores dos homens, mas podem castigá-los severamente; protegem também lugares, como a Ponta Preta: “lá a gente roça até um bocado [até a certa altura do lugar], lá tem um caminho que nunca suja, nunca entope! Se a gente encontrar assim por dentro do mato, olha lá. Outro dia eu passei lá!”. Ao dizerem que “nunca suja”, “nunca entope”, estão sugerindo que “alguém cuida”; isto é, tem *dono*.

Da mesma maneira como não se pode “abrir roça” na Ponta Preta, em Itapuaua, as pessoas são acometidas de tonturas, dores, quando vão a Camboa, na Vila São João de Cortes – isso nos sugere que há uma certa ética das relações entre pessoas, mas também entre pessoas e lugares e entre humanos e outros-que-humanos. O “invisível” age não apenas no ritual, mas no cotidiano também, “punindo” aqueles que andam incautos pelos rios e igarapés e infringem a gramática dos relacionamentos¹⁰.

¹⁰ O “invisível” ou “encantados” podem tanto ser causadores de mal-estar e doenças, como agentes da sua cura, quando incorporados no pajé nos rituais de cura, localmente chamados de Brincadeira de cura ou Pajelança. Para esse tema, veja-se Pietrafesa de Godoi (2023).

Quando nos reunimos para uma conversa em uma tarde em frente à casa do Seu Antonio Tó, em Itapuaua, a existência ou não do “invisível” foi controversa. Se alguém perguntava: “Será que já correram tudo, já se encantaram?”, outro dizia: “Ainda tem, ainda tem! O mundo ainda tá rogando, porque Deus ainda num terminou o mundo, ainda tem mãe-d’água [um invisível]! Agora uns não vêm, outros vêm! Entonce assim, a gente diz que enquanto tiver vida no mundo...”

Enquanto “donos”, as pessoas cuidam do lugar, assim como outros seres, o “invisível” [encantados], que nos relatos colhidos referem-se a punições a abusos aos ambientes naturais (por exemplo, abrir roças onde não se deve). Há que se dizer, no entanto, que os encantados também “perturbam” pessoas sem motivo aparente – “negócio de *malfazejo*” –, e este parece ter sido o caso narrado em Itapuaua: “Ainda num terminou isso, negócio de malfazejo, de mãe-d’água e curupira. Ainda não terminou!”. Se há mãe-d’água, não registrei a existência da mãe da caça como nos contextos ameríndios evocados por Galvão (1976) e Fausto (2008), nem “dono/a da caça”, como no contexto estudado por mim no sertão. No povoado quilombola, aliás, a prática da caça é rara. Interessante notar que, se o mangue, o rio, os igarapés e a mata são lugares de presença potencial dos encantados, há lugares em que os homens parecem livres da ação do “invisível”. São os pontos de pesca em alto-mar e na zona estuarina do Rio Periaçu (rio que dá acesso a vários povoados); por esses pontos, as mulheres jamais acompanham os homens na pesca, são lugares privilegiados de trabalho do homem. Enquanto estão pescando longe da zona costeira, os perigos que enfrentam são aqueles pensados como “perigos do mar”, como as tempestades.

Tanto nos povoados quilombolas, como nos povoados sertanejos, a roça deve ser pensada para além de um espaço de cultivo. É legítimo falar de um *sistema de roça*, pois em torno dela se elabora um modo de vida com relativa autonomia, que envolve uma temporalidade específica, expressa em calendários

agrícola, extrativista e cerimonial – penso aqui na realização das festas. Como *sistema*, as roças não se reduzem a apenas uma prática econômica, mas constituem um importante espaço de socialidade cotidiana e de exercício da proximidade e da distância entre parentes e vizinhos e também entre povoados. Por exemplo, há famílias de São João de Cortes que têm roças no Murari, outro povoado (veja-se PIETRAFESA DE GODOI, 2023).

As roças quilombolas são abertas nos chamados *centros*, locais distantes das moradas aproximadamente uma hora a pé ou de canoa, a depender da localização. Os *centros* continuavam a ser conquistados até muito recentemente e a ser nomeados, transformando-se em territórios e incorporando-se aos seus espaços de vida. Em SJC, existem os seguintes *centros*: Muruci, Bacaru, Prainha, Camboa, Mirinzal, Fonte do Padre, Vai Quem Quer, Carmina, Baixa Fria, Samunim, Muquidiua, Canta Galo, Estácia, Arve, Coreia, Perigoso, São José, Mãe Eugênia, Maracananguara, Bramipiua. É também nos *centros* que, em geral, são construídas as “casas de forno” nas *beiras das baixas* e não muito longe das roças, onde se encontra água para o fabrico da farinha-d’água, a grossa, preferida pelas famílias. Nas *baixas*, encontram-se buriti (*Mauritia flexuosa*), seberé, juçara (*Euterpe edulis*), bacaba (*Oenocarpus bacaba*), plantas que indicam a presença de água. Nas proximidades da “casa de forno”, poços-cacimbas são cavados, os chamados *pubeiros*, nos quais são colocadas as mandiocas para amolecer por três a cinco dias, após o quê, são processadas resultando na farinha-d’água. Também fabricam a farinha seca, mais fina e usada em mingaus, principalmente para as crianças. Nas proximidades da “casa de forno”, é aberto outro poço pequeno, separado, com água para beber e cozinhar, pois, nos períodos de trabalho intenso, é comum as famílias passarem os dias no *centro*.

Mencionei, páginas atrás, o exercício de controles e domínios que envolvem respeito como forma de consideração em relação a espaços da terra-território quilombola e camponesa.

Nos *centros* dos povoados de Alcântara, há o exercício de vários controles e domínios a depender dos elementos da natureza a que eles se referem e do trabalho investido. Já mencionei o domínio prioritário das famílias sobre as suas roças. No que se refere a elementos da natureza, que podem se transformar em recursos para a vida, o controle individual e familiar existe, embora o domínio seja mínimo. Certo dia, um de meus interlocutores na Vila de São João de Cortes se vira para a pesquisadora, já com o chapéu na cabeça e o facão na mão, e diz: “Agora eu vou fazer uma *pesquisa*: vou ver se é verdade mesmo que estão tirando areia no Mirinzal [um dos *centros*]”. Ao que sua esposa retruca: “Mas tão cortando o Mirinzal?”. Ele: “Eu vou lá ver, não pode”. A areia é um importante recurso local usado nos reparos das casas e nas pequenas construções. É preciso ter em conta, para entender esse episódio, que as áreas de apropriação comum como os *centros* são de responsabilidade de todos e, por isso mesmo, podem ser palco de contradições entre interesses de alguns indivíduos e os dos demais moradores. Sobre o mesmo episódio, entre outras pessoas, uma delas comenta: “Ele [aquele que contratou o serviço] nem é filho daqui. Eu não acho certo”. Esse episódio é eloquente em vários sentidos. Primeiramente, expressa na linguagem do parentesco quem tem direito a acesso, uso e controle dos elementos que são transformados em recursos comuns e, decorrentemente disso, estabelece uma fronteira – mesmo que movediça – entre os “de dentro” e os “de fora”, os *outsiders* na linguagem de Elias e Scotson (2000). Além disso, nos fala também de uma disputa por recursos costumeiramente apropriados, com regras muito claras, vale dizer, mas que, a despeito disso, podem ser objeto de contradição entre interesses individuais e coletivos, pois quem estava realizando o trabalho contratado por “gente de fora” era “gente do lugar”.

Mostro, em outro texto (PIETRAFESA DE GODOI, 2023), que por mais paradoxal que a afirmação possa parecer, esse acontecimento vem demonstrar a prioridade dos interesses do

coletivo sobre os do indivíduo e também o controle coletivo, por meio da presença sempre vigilante, sobretudo, dos chefes de família e dos mais velhos a lembrar a complexa gramática da relação com a terra-território – foi nesse intuito que o meu interlocutor foi “fazer a sua pesquisa”. Depois de apurado que o Mirinzal estava sendo “cortado”, isto é, que estavam tirando areia do local, alguns mais velhos, homens e mulheres, reuniram-se e acordaram que tal prática não seria permitida e, dado conhecimento à família do rapaz, ela foi cessada. Esse fato revela que as pessoas do lugar são providas de um código comum, ou, como diria N. Elias e Scotson, há certa “união de sensibilidades” que subjaz a todas as diferenças, uma “lógica dos afetos”, e, nesse sentido, as pessoas sabem se situar melhor umas em relação às outras e o que esperar delas, do que em relação aos *outsiders* e o que esperar deles (ELIAS; SCOTSON, 2000).

As águas entram na mesma lógica dos “recursos comuns” dos *centros*, isto é, seus recursos são de apropriação comum, mas se respeita onde há “currais” de peixes, que, tal como as roças, são referenciados a seu “dono” e sua família¹¹. Além dos peixes, o *mangue*, que se encontra no fundo de muitos quintais, oferece caranguejo, os “maraconins”, como são chamados os caranguejos do mangue, e o “aratu”, caranguejo-vermelho. No *lavado*, faixa de areia que resta com o recuo das águas, o siri é catado. A *cata* pode ser realizada por homens e mulheres, mas é feita mais frequentemente por elas.

A terra e demais elementos da natureza transformados em recursos para a vida são constitutivos de uma “patrimonialidade”. Nessa perspectiva, a terra não é vista somente como natureza sobre a qual se projeta o trabalho de um grupo doméstico, mas é tida, antes, como patrimônio das famílias. Como patrimônio ela não é simples coisa ou mercadoria, mas suporte de vida, e está informada por uma ética e uma gramática de relacionamentos marcadas por uma preocupação quanto ao que será deixado para as próximas gerações¹². Tanto entre os quilombolas do interior

¹¹ *Currais de peixes* são cercados de paus (como uma cerca de roça, na vertical), instalados nas águas da altura maior que um homem, medida que não tem muita precisão; os peixes ficam presos quando a maré baixa.

¹² Mesmo em várias situações do campesinato parcelar, como a dos sítios estudada por Woortmann (1995), embora exista a possibilidade de alienação pelo mercado, todo o esforço é feito em favor da não fragmentação e da não alienação da terra como patrimônio das famílias.

de Alcântara como entre os camponeses do sertão piauiense, o acesso a esses recursos se exprime em termos de direitos que se traduzem em controles e domínios diferenciados conforme as relações que os humanos tecem entre si e entre eles e outros-que-humanos. Águas, terras e mata são, pois, objeto do que chamo de “sistema de direitos combinados” (PIETRAFESA DE GODOI, 1999), que articula direitos individuais/familiares e coletivos.

Inspiro-me em Le Roy et al. (1996) para propor uma grade de leitura, em termos de domínios diferenciados sobre porções do ambiente e de seus elementos, que permita verificar a gradação de modos de acesso e de usos da terra-território pelas famílias. Mesmo considerando arriscada essa sistematização, acredito que ela contemple o meu objetivo aqui que é mostrar o quão são redutoras oposições como particular/público (dois sujeitos de controle dentre outros), individual/coletivo (dois graus de domínio dentre outros).¹³

Usos Diferenciados - Direitos Combinados

Espaços	<i>Domínio mínimo</i> (direito de acesso e uso)	<i>Domínio prioritário</i> (direito de exploração)	<i>Domínio exclusivo</i> (direito de exclusão)	<i>Domínio absoluto</i> (direito de disposição/alienação)
<i>baixão</i> (PI)	—	Roças camponesas (PI)	Roças camponesas em porções que foram demarcadas (são poucas no interior dos povoados estudados) (PI)	—
<i>baixa</i> (MA)	—	Roças quilombolas (MA)	—	—
<i>chapada</i> (PI)	caça, madeiras para a roça e a casa, plantas terapêuticas e mel; presença do “invisível” (PI)	Roças camponesas (PI)	—	—

¹³ A respeito dos controles e domínios diferenciados, não posso deixar de mencionar o artigo de Garret Hardin (1968) com o título provocador “*The Tragedy of the commons*”. A ideia diretriz desse artigo é a seguinte: quando um recurso é apropriado coletivamente, o número de exploradores aumenta durante o tempo em que for possível tirar proveito dele, o que conduziria à superexploração e à ineficiência econômica. Por pertencer a todo mundo, as pessoas são conduzidas a extrair o máximo em um mínimo de tempo, pois o que não é extraído por uma pessoa o será por outra. Meu argumento é que os espaços de “uso comum” (*commons*) em discussão neste artigo são sempre geridos por uma coletividade com regras bem precisas de acesso, de extração, de exploração e de exclusão e estão longe de serem uma tragédia, mas se constituem em formas complexas de se fazer face aos desafios da existência a que esses coletivos estão submetidos.

* *Centre* parece ser apenas uma variação da linguagem sertaneja para *centro*. Os dois espaços são marcados pela existência de domínios mínimos, mas, no caso maranhense, é nos centros que também são abertas as roças de domínio prioritário pelas famílias, enquanto, no caso do sertão do Piauí, o centro é o espaço da alteridade máxima.

<i>Centre</i> (PI)*	Caça, coleta de plantas terapêuticas, Presença do “invisível” (PI)	—	—	—
<i>Centro</i> (MA)	caça, madeiras para a roça e a casa, e para construção e reparo das canoas; plantas terapêuticas e mel (MA)	Roças quilombolas (MA)	—	—
<i>Corpos d’água abertos pelos homens</i> (PI): barreiros, tanques, cacimba, caldeirão	Aprovisionamento da casa; presença do “invisível”	—	—	—
<i>Corpos d’água abertos pelos homens</i> (MA): poços	Aprovisionamento da casa	—	—	—
<i>Corpos d’água naturais:</i> olho d’água, grunga ou grupiara (PI); mangues, igarapés, rio e mar (MA)	Espaços por excelência da relação entre humanos e outros seres; presença do “invisível”	<i>Currais</i> de peixes (MA)	—	—

Para propor essa grade de leitura pensei a partir da unidade social mínima quilombola e camponesa, que, de maneira geral, é a família. O *domínio mínimo* diz respeito a um direito de acesso e uso comum, respeitando-se a mencionada linguagem do parentesco e a lógica dos afetos. É o caso dos elementos naturais da chapada, assim como dos *centros* e *centres*, transformados

em recursos para a vida, e também dos corpos d'água, mesmo se eles se encontram no interior de roças de uma unidade familiar. O *domínio prioritário* refere-se a um direito de acesso e de exploração de porções do território por unidades familiares e implica uma gestão coletiva por parte do grupo de parentes e vizinhos, posto que é preciso “respeitar” os locais e o trabalho investido pelas famílias e por elas ter *consideração*, como é o caso das roças e dos currais de peixes sempre referidos ao seu dono e sua família. O *domínio exclusivo* trata de um direito de acesso e exploração, por algumas famílias do sertão estudado, de terras que foram demarcadas por um conjunto de famílias – eles próprios denominam “terras-de-conjunto” – e que implica a exclusão de terceiros. Já o *domínio absoluto* refere-se a um direito de acesso, de exploração e de alienação. No sistema de direitos combinados, a alienação, o *abusus*, não encontra lugar, pois, como dito acima, a terra e demais elementos são constitutivos de uma “patrimonialidade” não alienável. A partir de um lugar se exerce, pois, um domínio determinado, cuja intensidade se faz em função do uso. Nesse sentido, a terra-território, mais do que um bem, é um suporte de relações entre as pessoas e entre estas, outros seres e elementos da natureza.

NOTAS FINAIS: TERRA-TERRITÓRIO, LUGAR COMO CONCREÇÃO DO TEMPO VIVIDO E DE VALORES

Essas terras-territórios, sejam quilombolas ou dos camponeses do sertão, são pertencentes a um coletivo de parentes cujo direito é atestado por suas histórias seculares. São situações em que pessoas e terra, como espaço de vida, não são dissociáveis, e falar de um é falar de outro. É assim que, ao se referirem àqueles que “saem da terra”, ouvi no sertão do Piauí a expressão “estão desabitando as famílias”. Os que partem não se tornam, no entanto, “de fora”: com eles, a “gente do lugar” se apropria de novos territórios. E, em muitos casos, até as categorias com as

quais esses sertanejos se pensam “gente da família” e “gente do lugar” continuam a definir também os que partiram, e a mesma oposição “lugar” e “mundo”, como um espaço desconhecido e em certa medida ameaçador, persiste entre eles. O *lugar* (TUAN, 1983; CASEY, 1996) sugere segurança e estabilidade; é uma “concreção de valores” – nos casos estudados, do valor família e do valor terra, duas categorias que não se separam na representação camponesa e quilombola da terra. É por isso que, do ponto de vista êmico, *lugar* é a categoria de autorreferência dos camponeses do sertão: “gente do lugar”, um universo de parentes, mesmo se as fronteiras do território por onde circulam as pessoas não se esgotam no *lugar*. Nesse sentido, lugar é também a concreção do tempo vivido, da história partilhada em uma porção do espaço e, por isso, o lugar expressa o sentimento de pertencimento à terra-território e a uma rede de parentes e supera o momento imediato da experiência, do que aconteceu, da ação, realizando conexões entre o passado, o presente e o futuro (CASEY, 1996).

Nas duas situações empíricas, mesmo para aqueles que partiram, a terra é um valor e um lugar de referência. Mesmo ausente, o sujeito se sente localizado¹⁴. Isso ficou muito claro no momento da demarcação e da titulação das terras da Fazenda Várzea Grande, que está na origem dos povoados sertanejos objeto da pesquisa, pois, além das glebas individuais demarcadas e tituladas, ficou reservada uma fração das terras para os ausentes. Esse fato levou o advogado de um requerente de uma gleba em *terras de ausentes*, muitos anos depois das terras haverem sido demarcadas, enviar uma carta de esclarecimento ao juiz do município ao qual pertence o povoado:

Esclareço à V. Exa. que nas fazendas, que são demarcadas e divididas judicialmente neste município é costume deixarem separadas uma gleba ou muitas glebas de terra destinadas para ausentes ou desconhecidos (não sei onde se encontra tal dispositivo no Código do Processo Civil).¹⁵

¹⁴ Quando esses camponeses do sertão se referiam a situações de ameaça da perda do lugar, seja em 1951, época da demarcação de suas terras, seja no início dos anos 80, com a criação do Parque Nacional Serra da Capivara nas imediações dos povoados, era comum a expressão “querem deslocalizar a gente daqui”. Ter a terra é estar localizado.

¹⁵ Cf. “Ação de demarcação da data Várzea Grande”, encontrada no Primeiro Cartório do Município de São Raimundo Nonato (PI).

No sertão piauiense, a chamada *terra de ausente* é concebida como sendo daqueles que pertencem à “família”, entende-se aqui parentela, pois na concepção local a “família” engloba pessoas que se pensam na linguagem do parentesco para além dos muros da casa e do quintal e que estão mobilizados em função de um território possuído conjuntamente. Corresponde à definição genérica de parentela como sendo o grupo de parentes reconhecidos por uma pessoa até onde sua obrigação se estende.

Como no caso do sertão, para os povoados quilombolas de Alcântara, a terra-território também é um valor e lugar de referência mesmo para aqueles que “partiram” – registramos vários casos de pessoas que retornaram à terra depois de mais de duas décadas de terem partido para as metrópoles paulistana e carioca em busca de melhores condições de vida (veja-se PIETRAFESA DE GODOI, 2023). As terras quilombolas também são terras que sofrem pressão, nesse caso, do próprio Estado. A instalação do Centro de Lançamento de Alcântara, em meados da década de 1980, passou a pressionar as terras, impondo processos de desterritorialização e reterritorialização *com* ou *sem* os deslocamentos das famílias quilombolas que, no caso estudado, desde o início do século XVIII, foram “familiando” as terras e gestando um *sistema de direitos combinados* de uso da terra-território.

Mesmo sem o deslocamento físico do lugar de morada, como foi o caso de 23 povoados cujas famílias foram instaladas em agrovilas, os moradores de muitos povoados vivem uma espécie de “deslocamento *in situ*” ou “secundário” (GELLERT; LYNCH, 2003), caracterizado pelas relações de exclusão que fixaram novos limites aos movimentos físicos das pessoas e à apropriação dos meios de existência, até havia pouco tempo, disponíveis. Digno de nota é o fato de as terras das agrovilas terem sido divididas em lotes, parcelas de apropriação individual, contrariando o sistema de uso comum que sustenta o modo de vida dos diversos povoados e que vem garantindo, há mais de dois séculos, uma relação não predatória com a natureza.¹⁶

¹⁶ As agrovilas são conjuntos de unidades residenciais construídas com alvenaria; o número de unidades varia conforme a quantidade de famílias assentadas em cada um dos conjuntos. Além das residências, há outras edificações, que podem ou não estar presentes, a depender do tamanho da agrovila, a saber: escola, igreja, lavanderia, posto de saúde e casa de forno. Os moradores comentam frequentemente a respeito de problemas como o “*apodráo*, que ataca a maniva [pedaço do caule da mandioca plantado] pelo fundo da terra” nas roças das agrovilas, que apodrece a mandioca antes de ela brotar. Evocam também a distância do mar para a pesca, a necessidade de autorização por parte do CLA para entrar nos antigos territórios dessa atividade e a impossibilidade de as mulheres irem à cata de marisco a qualquer momento, por se encontrarem longe do mar e dos mangues.

Os moradores dos povoados que sofreram o deslocamento secundário perderam parte dos seus *centros*, inclusive aqueles com “casa de forno”. Essa redução do espaço passível de usos pode levar, por conseguinte, à diminuição dos ciclos de repouso da terra, o que poderá provocar o esgotamento mais rápido dos solos e a diminuição do rendimento de suas roças pelo mesmo tempo de trabalho investido. Nas palavras de um interlocutor:

Até aqui no caminho que chama Murici aí tem marca da Base¹⁷, é da Base; deste outro lado também até ali por um lugar que chamam a Ponte do Padre, bem pertinho é outra marca da Base, as terras, hoje... resta um pedacinho daqui, aqui por um lugar que chama Oiteiro, Campinas, coisa pequena.

¹⁷ Base é o termo pelo qual os moradores da região se referem à Base de Lançamento de Alcântara.

Essa forma de deslocamento é vivida “permanecendo no lugar” e constitui um processo contínuo. Ainda, Gellert e Lynch (2003) chamam a atenção para a maior incerteza que o caracteriza e, por consequência, a maior dificuldade de fazer face a ele. Essa incerteza foi aumentada pela Resolução 11 publicada no Diário Oficial da União, em plena pandemia, em março de 2020. A Resolução traz deliberações do Comitê de Desenvolvimento do Programa Espacial Brasileiro, dentre elas a que encarrega o Ministério da Defesa de remanejar mais de 500 famílias de comunidades quilombolas do litoral de Alcântara, no Maranhão. Essa área a ser desocupada corresponde a 12.645 hectares e é pretendida pelo Estado para a implantação do Centro Espacial de Alcântara¹⁸.

¹⁸ Nessa Resolução, constatou-se que não existe mais proposta de uma tecnologia espacial brasileira e a consequente justificativa de autonomia científica como na década de 1980. Agora o que se coloca é a ideia da rentabilidade econômica via comercialização de espaços para a implantação de plataformas de lançamento de outros países. Há mobilizações das comunidades e agentes apoiadores de sua causa, como uma Ação Popular na 5ª Vara Federal Civil da SJMA com pedido liminar solicitando suspensão dos efeitos da Resolução 11 e que seja respeitada a consulta livre, prévia e informada, conforme estabelece a Convenção 169/OIT. Um conjunto de informações e notas técnicas sobre essa situação estão reunidas em Souza Filho e Paula Andrade (2020).

Podemos afirmar que esses sertanejos e quilombolas procuram, com engenhosidade, manter suas concepções de direitos, pois, mesmo no caso do sertão, onde, como vimos, a demarcação ocorreu, os modos de usar a terra e o sistema de apropriação existente, até então, não foram completamente desarticulados, e um “sistema de direitos combinados” continuou a vigor. A gramática camponesa e quilombola da relação com a terra, que aqui nos esforçamos para desvelar, sinaliza diferentes

formas de (re)existir diante de pressões externas, sejam elas do Estado ou das elites agrárias, e revela distintas concepções de *terra* e, claro, interesses distintos.

Por fim, acredito que não exageramos ao dizer que essa gramática capaz de criar e gerir relações entre pessoas, entre elas e a terra, entre pessoas e outros-que-humanos, parece confrontar “a feitiçaria do capitalismo” (STENGERS; PIGNARRE, 2007), que vê na terra tão somente mais um recurso disponível para o mercado. Os modos de se relacionar com a terra-território aqui tratados, longe de serem formas arcaicas sobreviventes, são arranjos que respondem a desafios das existências e resistências dessas populações e, quiçá, possam nos inspirar para repensarmos a nossa relação com a terra, nos seus múltiplos sentidos, do planeta-terra à terra-território como espaço de vida.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao CNPQ pela bolsa de produtividade em pesquisa, em apoio ao projeto “Memória e Violência: tempo e pessoa nas narrativas de expropriação, deslocamentos e errância” (2016-2019), do qual resultou parte do material analisado neste artigo. As informações concernentes ao sertão resultam de pesquisas anteriores, realizadas no início dos anos de 1990.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo W. *Os quilombos e a base de lançamento de foguetes de Alcântara*. Brasília: MMA, 2006.

ALMEIDA, Alfredo W. Terras de Preto, Terras de Santo e Terras de Índio: uso comum e conflito. In: CASTRO, Edna R. de; HÉBETE, Jean (Orgs.). *Na trilha dos grandes projetos: modernização e conflito na Amazônia*. Cadernos do NAEA, vol. 10, 1989, p. 163-196.

- BARRIÈRE, O.; BARRIÈRE, C. *Le Foncier-Environnement: pour une gestion viable des ressources naturelles renouvelables au Sahel. Approche interdisciplinaire dans le delta intérieur du Niger (Mali)*. ORSTOM, CNRS, Mission Française de Coopération, Ministère de l'Environnement, AFVP, CIRAD, 3v., 1995.
- BORGES, Antonádia. Terra. *Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa*. ABA/Edufba, 2014.
- CASEY, E. How to get from space top lace in a fairly short stretch of time: phenomenological prolegomena. In: FELD, S.; BASSO, K. (Eds.). *Senses of places*. Santa Fé: School of America Research Press, 1996, p. 13-62.
- DE LA CADENA, Marisol. Natureza incomum: histórias do antropo-cego. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69, 2018, p. 95-117.
- ELIAS, N.; SCOTSON, J. P. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- FAUSTO, Carlos. “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia”. *Mana*, v. 14, n. 2, 2008 p. 329-366.
- GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976 [1955].
- GELLERT, Paul; LYNCH, Bárbara D. Les mégaprojets, sources de déplacements. *Revue Internationale des Sciences Sociales: Cibles Mobiles*, n. 175, mar. 2003, p. 17-28.
- GUSMÃO, Neusa M. M. Caminhos transversos: território e cidadania negra. In: O'DWYER, Eliane Cantarino. *Terra de Quilombos*. Rio de Janeiro : Associação Brasileira de Antropologia, Imprensa Decania/CFCH/UFRJ, 1995, p. 61-78.
- HARDIN, Garrett. The Tragedy of the Commons. *Science*, v. 162, 1968, p. 1243-1248.

KARASCH, Mary. Catequese e cativo: política indigenista em Goiás – 1780-1889. In: CARNEIRO DA CUNHA, Maria Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras/Fapesp, 1993, p. 397-412.

KELLY, J. A.; MATOS, M. A. Política da consideração: ação e influência nas terras baixas da América do Sul. *Mana*, 25(2), 2019, p. 391-426.

LE ROY, É. et alii. *La Sécurisation Foncière en Afrique. Pour une gestion viable des ressources renouvelables*. Paris: É. Karthala, 1996.

MORAES, M.D.C. *Memórias de um sertão desencantado (modernização agrícola, narrativas e atores sociais nos cerrados do sudoeste piauiense)*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - IFCH/Unicamp, Campinas, 2000.

PIETRAFESA DE GODOI, E. O sistema do lugar: história, território e memória no sertão. In: NIEMEYER, Ana Maria de; PIETRAFESA DE GODOI, Emília (Orgs.). *Além dos Territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos*. Campinas: Mercado de Letras, 1998, p. 97-131.

PIETRAFESA DE GODOI, E. *O Trabalho da Memória - cotidiano e história no sertão do Piauí*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1999.

PIETRAFESA DE GODOI, E. *Devir Quilombola na Terra do Santo: a tessitura de um mundo composto*. Rio de Janeiro: Ed. Papéis Selvagens, 2023.

PIETRAFESA DE GODOI, E; MELLO, M. M. Entre seres intangíveis e pessoas: uma introdução. *Etnográfica*, v. 12, 2019, p. 441-446.

SOUZA FILHO, B.; PAULA ANDRADE, M. *A Dois Graus do Equador [recurso eletrônico]: o Estado brasileiro contra os quilombolas de Alcântara*. São Luís: EDUFMA, 2020. E-book. ISBN 978-65-86619-09-6

STENGERS, Isabelle; PIGNARRE, Philippe. *La sorcellerie capitaliste: pratiques de dévotionement*. Paris: Ed. La Découverte, 2007.

TUAN, Yi-Fu. *Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo: Difel, 1983.

WOORTMANN, Ellen. *Herdeiros, Parentes e Compadres*. São Paulo; Brasília: Hucitec-UnB, 1995.

EMÍLIA PIETRAFESA DE GODOI – Professora colaboradora no Departamento de Antropologia, IFCH/Unicamp e pesquisadora do Colaboratório TerraTerritório (CoLaTTe) do Centro de Estudos Rurais (CERES), IFCH/Unicamp. Orcid 0000-0001-8132-010X. E-mail: pietra@unicamp.br