

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO (UEMA)
ASSOCIAÇÃO TEMPORÁRIA COM A UNIVERSIDADE FEDERAL
DE MINAS GERAIS (UFMG)
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS (CCSA)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
CARTOGRAFIA SOCIAL E POLÍTICA DA AMAZÔNIA (PPGCSPA)

LUÍS AUGUSTO PEREIRA LIMA

**A ROÇA COMO CATEGORIA DE ANÁLISE E DE AFIRMAÇÃO
IDENTITÁRIA:**

Estudo da relação dinâmica de resistência e garantia do território em
situações sociais referidas a quilombolas e indígenas.

São Luís - MA
2015

LUÍS AUGUSTO PEREIRA LIMA

**A ROÇA COMO CATEGORIA DE ANÁLISE E DE AFIRMAÇÃO
IDENTITÁRIA:**

Estudo da relação dinâmica de resistência e garantia do território em
situações sociais referidas a quilombolas e indígenas.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia, Centro de Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Estadual do Maranhão – UEMA, como requisito para obtenção de título de Mestre em Cartografia Social e Política da Amazônia – Grande área: Ciência Política e Relações Internacionais.

Área de concentração: Estado, comunidade tradicional e territorialidades da Amazônia.

Orientador: Prof. Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida

São Luís - MA
2015

Lima, Luís Augusto Pereira.

A roça como categoria de análise e de afirmação identitária: estudo da relação dinâmica de resistência e garantia do território em situações sociais referidas a quilombolas e indígenas / Luís Augusto Pereira Lima.–São Luís, 2015.

198 f

Dissertação(Mestrado) – Curso de Cartografia Social e Política da Amazônia, Universidade Estadual do Maranhão, 2015.

Orientador: Prof. Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida

1.Roça. 2.Resistência. 3.Política .4 .Estado.5. Povos .6. Comunidades tradicionais .Título

CDU: 572.027/.028

LUÍS AUGUSTO PEREIRA LIMA

**A ROÇA COMO CATEGORIA DE ANÁLISE E DE AFIRMAÇÃO
IDENTITÁRIA:**

Estudo da relação dinâmica de resistência e garantia do território em
situações sociais referidas a quilombolas e indígenas.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia, Centro de Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Estadual do Maranhão – UEMA, como requisito para obtenção de título de Mestre em Cartografia Social e Política da Amazônia – Grande área: Ciência Política e Relações Internacionais.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida (Orientador)
Universidade do Estado Amazonas - UEA

Prof. Dr. Benjamin Alvino de Mesquita
Universidade Federal do Maranhão - UFMA

Prof.^a Dra. Rosa Elizabeth Acevedo Marin
Universidade Federal do Pará - UFPA

Dedico à memória de minha mãe Moema Pereira Lima e ao meu pai Luís Pereira Lima que ao longo de seus 70 anos, ainda faz seu meio guisado.

*“Porque lá está **os rastros das roças**, está uma **prova lá**”
Senhora Albertina – Povo Kanela*

Agradecimentos

Agradeço a Deus, aos meus familiares, meu pai, à memória da minha mãe, a meu irmão e irmãs, à minha Moeminha Rosas Lima, à minha querida amada Nila Coutinho que inspirou força e carinho. A todos os meus amigos da primeira turma do Mestrado em Cartografia Social e Política da Amazônia. Mas com estima aos amigos da Casa 7, Edinho Silva, Adaildo dos Santos e ao amigo e mestre da fronteira, Reginaldo Conceição da Silva.

Meu amigo e compadre de sempre Willas Costa e a minha amiga Flávia Brito, aos “Amigos da Construção”, da turma da Geografia UEA 2012, a todos os amigos do PNCSA, aos meus professores ao longo dessa jornada do PPGCSPA e bem antes disto, em especial ao meu orientador professor Alfredo Wagner Berno de Almeida pelos olhares aos meus anseios, que me acompanha neste movimento, pelo caminho, mestre e companheiro de viagem.

Aos amigos e companheiros de reflexão cartográfica Davi P. JR, Gardênia Ayres, Marcus Vinicius, Poliana Nascimento, Dorival Santos, Luciana Railza, Danilo Serejo, Maurício Paixão e Joiza Maria.

Aos indígenas da comunidade Nova Esperança Kokama, seu César, o professor Orígenes e a Altaci Rubim e aos quilombolas de Mata Boi e amizades que fiz com Raquel que sempre contribuiu e ao senhor Zacarias dos Santos, incansável, e a senhora Maria José; ao seu Zé Barros, Geninho, Ana Maria, Expedito e ao senhor Bacural. A todos que trilharam uma quadra, uma tarefa ou uma linha da roça de resistência comigo.

RESUMO

Desenvolvi este trabalho de dissertação a princípio com a intenção de propor uma análise do que refiro como *roça* sob uma categoria de análise a partir de situações sociais investigadas com os quilombolas de Mata Boi (Monção-MA) e os indígenas de Nova Esperança Kokama (Manaus-AM). Além das recorrências efetuadas às publicações do PNCSA e referências teóricas, as técnicas cartográficas imprimiram uma vantagem para a construção dos mapas. Nesta proposta considerei meu próprio convívio e experiência quanto à *roça* e a percepção *polissêmica* dos agentes sociais investigados, para isto correlacionei uma discussão que depõe em favor da resistência singular de povos e comunidades tradicionais, destacado, os quilombolas que lutam pela titulação do território tradicionalmente ocupado e as situações de conflito. Por outro lado, os indígenas Kokama reorganizam seu “novo” território em função de uma desocupação “forçada”. Nestes eventos, observei realidades distintas. Embora, à resistência estejam conectados fatores, econômicos e sociais que absorvem a dinâmica desta categoria, *roça*, compreende também um universo que os transcende, as relações sociais, ou seja, uma “reserva de território”. Visto que de outro lado das compreensões, sociais e políticas, está o Estado e as empresas, ou seja, o governo e o mercado constituindo “avanços”, programas, políticas e megaprojetos, que têm tentado sobrepor às especificidades de comunidades tradicionais tantos quanto às situações estudadas. A isto, propus uma representação da região Amazônica, como uma “paisagem de resistência”, onde povos e comunidades tradicionais estão afirmando seus saberes e práticas frente às “transformações tecnológicas” ligadas à expansão dos agronegócios. O estudo propiciou argumentos e significados referidos à categoria *roça* como elemento de uma relação dinâmica de resistência e garantia do território, para tanto, uma afirmação identitária. Não formulei comparações, mas afirmo que a *roça* constitui tal elemento para estes grupos. Haja vista em Mata Boi, ao deixar momentaneamente de botar *roça*, não abrem mais mão de fazê-la. Em Nova Esperança Kokama, a *roça* fica no centro da comunidade. Ao confiar à *roça*, a sua produção e reprodução física e social, os grupos conquistam a autonomia, a resistência e a estratégia de continuar “botando” *roça*. O elo do trabalho com o território e a identidade coletiva mantém-se reforçado. Este trabalho ainda evidenciou aspectos, “afastamentos” dos recursos hídricos e territórios, que contribuem para futuras investigações acerca da *roça* como significado de resistência para povos e comunidades tradicionais.

Palavras-chave: *Roça* – Resistência – Política – Estado – Povos e Comunidades Tradicionais.

ABSTRACT

Developed this dissertation work at first, with the intention to propose an analysis of what I refer as swidden under a category of analysis from social situations investigated with Mata Boi Quilombolas (Monção-MA) and the indigenous people of New Hope Kokama (Manaus - AM). Addition of recurrences to PNCSA publications and theoretical references, cartographic techniques printed an advantage for the construction of maps. In this proposal I considered my own living and experience in swidden and the polissemic perception of the investigated social agents, for this correlated a discussion which argues in favor of the singular resistance of peoples and traditional communities, highlighted the quilombolas fighting for titration of traditionally occupied territory and conflict situations. On the other hand, the indigenous Kokama reorganize their "new" territory due to an eviction "forced". At these events, I observed different realities. Although resistance are connected, economic and social absorbing the dynamics of this category, swidden, also includes a universe that transcends the social relations, in other words, a "territories of reserve". Since the other side of understandings , social and political , is the state and business, ie the government and the market constituting "advances", programs, policies and mega projects that have tried to override the specificities of as many traditional communities and the situations studied. To this, I proposed a representation of the Amazon region, as a "resistance landscape" where traditional peoples and communities are asserting their knowledge and practices forward the "technological changes" connected with the expansion of agribusiness. The study provided arguments and meanings given to the category swidden as part of a dynamic relationship of strength and guaranty of the territory, therefore, an identity statement. Not formulated comparisons, but I affirm that the swidden represent an element to these groups. Considering in Mata Boi, to momentarily stop put swidden, do not open more hand to do it. New Hope Kokama, the swidden is in the center of the community. By entrusting to the swidden, its production and physical and social reproduction, groups gain autonomy, resistance and strategy to continue "putting" swidden. The link of the work with territory and collective identity remains strengthened. This work also revealed aspects, "clearances" of water resources and territories that contribute to future investigations on the swidden as resistance meaning to peoples and traditional communities.

Keywords: Swidden - Resistance - Politics - State - Traditional Peoples and Communities.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
1.1 A projeção de campo e a construção do objeto de pesquisa	13
1.1.1 Uma reflexão sobre percurso para delimitar o objeto de pesquisa.....	14
1.1.2 A construção do objeto de pesquisa.....	19
1.1.3 O enfoque e a delimitação do objeto de pesquisa.	24
1.1.4 As análises das referências pretendidas na pesquisa.....	25
1.2 A inserção de campo: as técnicas e as relações de pesquisa.	26
1.2.1 A situação estudada dos Kokama de Nova Esperança.....	29
1.2.2 A situação estudada dos quilombolas do Mata Boi	33
CAPÍTULO 2: REFLEXÃO TEÓRICO-HISTÓRICA DOS SIGNIFICADOS DE ROÇA COMO CATEGORIA DE ANÁLISE.....	39
2.1 Debate: as abordagens sobre os significados em que se percebe a <i>roça</i> como categoria.	39
2.1.1 A <i>roça</i> como modo de fazer, de ser, um modo de vida.	40
2.1.2 A <i>roça</i> como forma de conhecimento de resistência.	43
2.1.3 A <i>roça</i> como área de cultivo	48
2.1.4 A <i>roça</i> como local de produção e reprodução física e social.....	49
2.1.5 O plano das decisões sobre o cultivo da <i>roça</i>	51
2.1.6 Entrevistas como fatores sociais, identitários.	54
2.1.7 A relação dos significados de <i>roça</i> e sua dinâmica.	56
2.2 A <i>roça</i> além da oposição rural e urbano.	59
2.3 A apresentação simbólica da <i>roça</i> : território e identidade.....	62
CAPÍTULO 3: ANÁLISE DAS REPRESENTAÇÕES DA ROÇA: AS “FONTES DE RESISTÊNCIA” E GARANTIA DO TERRITÓRIO DAS SITUAÇÕES ESTUDADAS.	67
3.1 Os <i>rastros das roças</i> sob os dos mapas situacionais, autcartografias de povos e comunidades tradicionais.....	67
3.2 A Comunidade Quilombola do Mata Boi	77
3.2.1 Mata Boi: a Estrada Real e a formação da Comunidade.....	77
3.2.2 De Caminho a Sítio, Povoado a Comunidade do Mata Boi: um território de herança.	81

3.2.3 Uma linha de <i>roça</i> , uma linha de resistência – as relações do território.....	86
3.2.4 As linhas de resistência do Mata Boi: as linhas de frente	87
3.2.5 As representações da <i>roça</i> como elemento das relações de resistência.....	95
3.3 A Comunidade Nova Esperança Kokama.....	103
3.3.1 A mobilização Kokama: o território novo da Nova Esperança.....	103
3.3.2 A estratégia da doação: a <i>roça</i> e a cerca.	107
3.3.3 A Comunidade e a Associação: a <i>roça</i> e as relações políticas e sociais.	111
3.3.4 A escola de cultura e resistência: o povo Kokama.....	117
CAPÍTULO 4: AS DINÂMICAS DE POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS: RESISTÊNCIA, ESTRATÉGIA, MOBILIZAÇÃO E TRADIÇÃO FRENTE AOS GRANDES PROJETOS.	125
4.1 A <i>roça</i> como resistência: uma linha por braço, uma tarefa e uma quadra.	125
4.2 “A política da <i>roça</i> ”, um dispositivo como alternativa a obstrução.	141
4.3 A <i>roça</i> como cultura referencial de resistência e participação.	154
4.4 O “encarceramento” dos recursos hídricos: as restrições às <i>roças</i>	163
4.5 “Os rastros das <i>roças</i> ” e os “muros de proteção dos avanços” na Amazônia: <i>Firewall</i>	174
CONSIDERAÇÕES FINAIS	179
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	185
ANEXOS.....	193

LISTA DE SIGLAS, MAPAS E IMAGENS.

Siglas

AANA – Associação dos Artesãos de Novo Airão
AC – Acre
ACONERUQ – Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão
ACS – Alcântara Cyclone Sapce
AKIM – Associação dos Índios Kokama Residentes no Município de Manaus
AM - Amazonas
AMAZ – Amazônia Legal
ANA – Agência Nacional de Água
AP – Amapá
ASARISAN – Associação dos Artesão Ribeirinhos de Santarém
CAR – Cadastro Ambiental Rural
CEM – Companhia de Energia Elétrica de Manaus
CIKOM – Coordenação Indígena Kokama de Manaus
CLA – Centro de Lançamento de Alcântara
CNPJ – Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica
DIEESE – Departamento de Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos
GPS – Sistema de Posicionamento Global
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IIRSA – Integração da Infraestrutura Regional Sul Americana
INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
INPE – Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais
MA – Maranhão
MAB – Movimentos dos Atingidos por Barragens
MAZEE – Macro Zoneamento Econômico-ecológico
MIQCB – Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu
MMA – Ministério do Meio Ambiente
MT – Mato Grosso
ONG – Organização não-governamental
PA – Pará
PAC – Programa de Aceleração do Crescimento
PAC – Pronto Atendimento ao Cidadão
PNCSA – Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
RO – Rondônia
RR – Roraima
RTID – Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
SEMED – Secretaria Municipal de Educação
SIDRA – Sistema IBGE de Recuperação Automática
SIG – Sistema de Informação Geográfica

TI – Terra Indígena

TO – Tocantins

UEA – Universidade do Estado do Amazonas

UFMA – Universidade Federal do Maranhão

Mapas

Pág. 22 - Espacialização do percentual da área plantada com mandioca 2012/2013 e o trajeto das viagens e dos relatos sobre o preço da farinha de mandioca – novembro de 2012 – março 2013

Pág. 32 - Localização da Comunidade Nova Esperança Kokama

Pág. 37 - Localização da Comunidade Quilombola Mata Boi

Pág. 76 - “Os rastros das roças”

Pág. 101 - Comunidade Mata Boi – situacional

Pág. 123 - Comunidade Nova Esperança Kokama – situacional

Pág. 172 - “Os rastros das roças” e os “muros de proteção dos avanços” na Amazônia Legal

Imagens

Pág. 79 - Imagem da Organização genealógica do Mata Boi

Pág. 176 - Imagem Zoneamento Econômico-Ecológico

INTRODUÇÃO

1.1 A projeção de campo e a construção do objeto de pesquisa

A pesquisa se propõe analisar as diferentes representações e práticas, relativas à denominada *roça*, focalizando processos sociais que convergem à resistência, à estratégia, à luta e à mobilização de povos e comunidades tradicionais¹ pela garantia do território. Nesta proposta, a análise pretende discorrer sobre as situações sociais de quilombolas na Comunidade Mata Boi, no município de Monção (MA) e dos indígenas Kokama da Comunidade Nova Esperança, no município de Manaus (AM).

Os dispositivos jurídicos² recentes resultantes destes processos, defendem os biomas e o chamado desenvolvimento sustentável. Esta defesa reflete sobre um relativo equilíbrio no uso dos recursos naturais pelos agentes sociais estudados. Por conta disto, aponta para a relevância das *roças* como forma maior de resistência aos desmatamentos e às tentativas de devastação de florestas e matas secundárias e de usurpação dos direitos territoriais de povos e comunidades tradicionais. O propósito inicial consiste, pois, em analisar as formas através das quais a *roça* enquanto categoria possibilita uma relação dinâmica de resistência e garantia de territórios de quilombolas do Mata Boi e de indígenas Kokama de Nova Esperança. Neste ponto, configura um desafio específico, visto que as formas de vida dos agentes sociais se coadunam com suas práticas relativas à construção do território e de sua própria identidade.

No decorrer da pesquisa pretendo ainda considerar que estas ameaças à reprodução das unidades sociais, podem, gerar impedimentos, restrições, alternativas, condicionantes políticos e práticos quanto ao cultivo da *roça*. E também possibilitar o mapeamento social dos

¹ Decreto no. 6040, de 7 de fevereiro de 2007, institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. No seu artigo 3º alínea para os fins deste Decreto compreende por: “Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios, e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição”.

² Convenção nº 169 da OIT; Decreto nº 6.040; Lei 13.043/13 - isenção do Imposto Territorial Rural (ITR) cobrado às comunidades quilombolas; Decreto de 24/06/2014 convoca a 1ª. Conferência Nacional de Política Indigenista

territórios sobre o “fazer” dinâmico que a *roça* enquanto atividade agrícola e extrativa proporciona.

Busco assim, uma reflexão acerca de mapas situacionais³, envolvendo essa prática tão marginalizada pelas ações ditas “racionais” de seus antagonistas vinculados aos chamados “agronegócios”. Consiste num contraponto das relações sociais a partir do modo de ser, do jeito de fazer, e de toda a dinâmica que se mantém com o princípio incessante de que chamo de “reserva de território”. Esta “reserva de território” à qual me refiro, pode ser vista como uma relação de resistência pelo fazer da *roça*, dos denominados quilombolas e indígenas nas situações estudadas, frente às ações adversas, impostas pelos seus antagonistas. Significa a própria diversidade do “fazer a *roça*” e assegurar sua reprodução física e social.

Dessa forma a *roça* se converte numa “reserva de território” e se configura numa pré-condição essencial de terra como bem não-negociável, ou seja, um componente de resistência, cultural e econômica, do qual indígenas e quilombolas não podem abrir mão face a seus antagonistas. A *roça* é a garantia constante de reprodução social contra as tentativas de apropriação das terras pelos seus “predadores” e especialmente pela “expropriação”.

Seguindo essas condições, a primeira impressão sobre a pesquisa moveu o olhar para um aspecto básico da economia familiar sem uma pretensão formal de estudo. No entanto, as condições presentes sobre o que se pretendia estudar propiciam sucessivas interrogações sobre a possibilidade de se analisar a categoria *roça* no que se refere a uma relação dinâmica de resistência e de garantia do território. Por conta dessa possibilidade, considero, antes, a tentativa de construção desse objeto da pesquisa como argumento inicial para delimitar as pretensões desse trabalho.

1.1.1 Uma reflexão sobre percurso para delimitar o objeto de pesquisa.

Para uma discussão sobre a construção do objeto, entendo que o primeiro momento que marca essa escolha, reflete um dado de minha história pessoal. Refiro-me ao momento em que minha família deixa a moradia e cultivo na terra firme⁴ e também na várzea⁵ no interior

³ Cf. Almeida: Remetem a ocorrências concretas de conflitos em regiões já delimitadas com relativa precisão e objetivam delimitar territorialidades específicas, propiciando condições para uma descrição mais pormenorizada dos elementos considerados relevantes pelos agentes sociais em pauta para figurar na base cartográfica. (ALMEIDA, MARTINS e SHIRAISHI NETO, 2005, p. 101)

⁴ Área de terra que não eram inundadas pelas águas dos rios, conhecida como terra firme.

do Amazonas e segue para a cidade de Itacoatiara⁶. Neste momento, em 1973, o local de moradia e de plantio, estava em uma situação de disputa por herança familiar e de pressão por venda da terra. Havia uma intermitência e uma estratégia de sobrevivência: quando a “cheia” “vinha”, ficávamos com os cultivos de terra firme e quando chegava a “vazante”⁷, os plantios eram feitos nas áreas de várzea e a pesca era realizada constantemente e o extrativismo de castanha e seringa⁸.

Os locais referidos se separavam pelo uso tradicional do cultivo. Na terra firme, a moradia e o cultivo de algumas plantas como mandioca, macaxeira e árvores frutíferas. Já os locais de várzea, áreas sujeitas à “cheia” do Rio Amazonas, eram destinados a plantios de curta duração como o da melancia, do maxixe, do jerimum e também somente o plantio da mandioca de ciclo curto, que no Maranhão se designa a “*roça* de verão” como afirma Linhares (199, p. 78).

Este deslocamento geográfico não significou deixar de manter atividades básicas como o plantio de *roça*. A atividade familiar transcendia à geografia. Com o passar dos anos manteve-se a fonte de produtos alimentícios da *roça* como essencial para o consumo familiar. Regularmente minha família, composta por minha mãe, irmão e irmãs, pois meu pai não participava, voltava ao local de origem, mas em terras de parentes⁹, para preparação, como a área do plantio, da *roça* e para cultivo de mandioca e produção de farinha, realizando o “calendário agrícola” e extrativo historicamente ligado às “cheias” e “vazantes” do Rio Amazonas. Os produtos oriundos, macaxeira, banana, farinha, da *roça* eram imprescindíveis para a manutenção familiar. A relação que se mantinha com os parentes, permitia utilizar a terra para o cultivo. Nesses momentos, a residência na cidade e o trabalho “assalariado” exigia uma complementação dos rendimentos para cobrir as despesas, e isto era feito com os produtos da *roça*.

Esta reflexão tem como efeito produzir dados preliminares ao entendimento de como a questão me despertou, com base nos deslocamentos realizados ao longo de minha vida. Enquanto estudante, as viagens me permitiram explorar as dimensões geográficas da região amazônica. Em viagens pelo Baixo Amazonas, Alto Solimões e pelo Baixo Madeira, foi

⁵ Faixa de terras, áreas, sujeitas à inundação periódica dos rios.

⁶ Município localizado à margem esquerda do Rio Amazonas, pertencente à região metropolitana de Manaus

⁷ Refiro-me à vazante, o fenômeno de “baixa” das águas do rio, proporcionando locais férteis para o plantio na várzea. São as áreas sujeitas a inundação ou a “cheia”, periódica dos rios amazônicos.

⁸ O extrativismo referido, trata-se do momento em que se transita entre a “cheia e vazante”, quando as atividades são voltadas à coleta da castanha e à extração da seringa.

⁹ Parentes, tios e tias, por parte de mãe que ainda mantinham seus “terrenos”.

possível compreender no plano teórico o que na adolescência vivera, isto é, que a *roça* era uma referência essencial para as unidades familiares que a cultivavam. Representava certa independência não apenas para minha família, face aos circuitos de mercado, mas também para as demais, que a realizavam basicamente com a força de trabalho familiar.

Em dado momento, em 1991, fui trabalhar às margens do Rio Amazonas, como “peixeiro”, no mercado municipal da cidade, substituindo meu pai que adoeceu. Esta experiência no mercado do Jauari, no município de Itacoatiara (AM), me proporcionou acompanhar o vai e vem dos pequenos produtores rurais e extrativistas, denominados ribeirinhos¹⁰, que traziam seus produtos para vender na cidade, principalmente a farinha. Nesta atividade vinculada à circulação de mercadorias, passei a compreender a relevância da dinâmica do “pensar a *roça*” como um espaço de relações sociais e políticas. Aprendi bastante observando diretamente as ações dos “ribeirinhos” diante dos impasses comerciais impostos pelos intermediários chamados localmente de “atravessadores” ou “marreteiros¹¹”, que me eram relatados diariamente. Os “marreteiros” eram “compradores” que exerciam forte pressão sobre os ribeirinhos, ao oferecem peixes e produtos da *roça*. Isto ocorria tanto quando os produtos eram abundantes e estavam em grande oferta, quanto posteriormente na sua escassez. Foi um ano de muita aprendizagem como “peixeiro”. Os denominados ribeirinhos tanto se localizavam nas terras firmes, próximas dos rios, bem como extraíndo e cultivando nas várzeas, quando baixavam as águas dos rios.

¹⁰ São aqueles que habitam as margens, as “beiradas”, dos cursos d’água da Região Amazônica neste caso, e os que, também, mantêm de alguma forma, relação com os rios, lagos, terras firmes, várzeas, igapós, paranás e igarapés. Cf. Arthur José Coelho, Nazaré. (Fascículo 16 – Ribeirinhos da região do Zé Açu, 2007, p. 4-5). “Nós, já vimos que ser ribeirinho, essa palavra, ribeirinho, ela já vem de muito tempo, aí muitas vez eu vejo assim que ela não é esclarecida. Muitas vezes nós mesmos como ribeirinho não sabemos o que é um ribeirinho. Pra mim, hoje, eu nem sei, é um paradigma. Então, esse paradigma pra mim tá em torno de quê? Do meu relacionamento, da minha cultura, do dia-dia, da minha bandeira de luta, assim, por exemplo, a questão da minha vivência na minha comunidade ou no cotidiano. Então, eu vejo quê, questão cultural, então eu tenho que mostrar aquilo que eu tenho mesmo, por exemplo, na nossa comunidade, não adianta querer copiar da cidade, nós temos o boi, temos o boizinho, temos a pastorinha, temos a quadrilha, isso é importante pra nós, a nossa identidade como ribeirinho. A questão do relacionamento, a gente vê que o relacionamento com os nossos ribeirinhos, os nossos companheiros, pode falar, ele é importante, esse relacionamento, como a gente vê nessa oficina que houve. Como eu tava falando, caiu a ficha. Como caiu a ficha os nossos companheiros começaram a se despertar. Quer dizer, ele mesmo falando com ele mesmo. Então nós temos que se conhecer, nós mesmos. Então nós como ribeirinhos não tínhamos esse contato de conhecimento. Então, hoje pra nós eu já tenho uma noção de que ser ribeirinho é ser um homem, ter identidade própria de ribeirinho, que mora na área rural, que trabalha na área rural, tem sua identidade como homem trabalhador rural, pra mim é tudo isso ser ribeirinho(...) Mas têm muitos companheiros que ainda não sabe o que é ser um ribeirinho. Só pensa que é o homem que tá na beira do rio, dentro da várzea, se fala em ribeirinho, é aquele que tá lá na beira do rio, mas não, todo o trabalhador que tá nas colônias, nas comunidades centrais, todos esses são ribeirinhos.”

¹¹ Compradores que praticavam compra e venda de produtos dos “ribeirinhos”, de maneira que os preços de compra seriam os mais “baixos” possíveis.

Um ano depois, em 1992, trabalhando em uma empresa madeireira, pude constatar um fato que chamou particularmente minha atenção. A maioria das pessoas que procuravam emprego na empresa, procediam do interior do Estado do Amazonas e exerciam simultaneamente práticas extrativistas, de pesca e agrícolas. No dia-a-dia da empresa, tive contatos com muitos trabalhadores, que por sua vez eram “ribeirinhos” (eram trabalhadores que não moravam mais nas margens dos rios, mas não deixaram de ser ribeirinhos pelo afastamento, ainda assim, mantinham contatos com suas familiares e a fábrica ficava na “beira” do rio), que deixaram de cultivar suas *roças* para procurar emprego na cidade. Tornavam-se trabalhadores devido à venda de suas terras ou à usurpação delas por ações constantes¹² de fazendeiros e madeireiros. Passei a entender com mais profundidade os sentidos da *roça* como forma de resistência e manutenção de uma identidade própria que expressava um modo de vida e era símbolo de maior autonomia econômica face ao trabalho assalariado.

Essas experiências me proporcionaram um alicerce específico, quando fui estudar, em 2005, tecnologia em Sistema de Informações Geográficas (SIG). Em 2006, iniciei as atividades de pesquisa no Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA), onde pude participar em diversos momentos de atividades de ensino e pesquisa na produção de mapas, oriundos da autcartografia de diferentes agentes sociais, muitos deles referidos aos povos e comunidades tradicionais, que tinham na *roça* um fator identitário relevante.

No decorrer deste processo de produção cartográfica, percebi que muitos dos agentes sociais cartografados, demonstravam na *roça*, sua mais completa¹³ expressão social e econômica. Após concluir, em 2012, o curso de Licenciatura em Geografia na Universidade do Estado do Amazonas (UEA), esta experiência mencionada me possibilitou acesso a conhecimentos elementares para refletir sobre o “espaço social da *roça*”. Tais conhecimentos estavam ausentes das minhas práticas de pesquisa como técnico do laboratório de cartografia.

Durante essa experiência de vida, me foi possível perceber que, em muitos momentos, os *croquis* oriundos das oficinas de mapas, das comunidades ribeirinhas, quilombolas do Mata Boi, de quebradeiras de coco babaçu e povos indígenas como os

¹² As ações referidas aqui, trata-se da pressão que era feita pelos fazendeiros e madeireiros na compra “forçada” ou até a solta de “gado” nas terras e a derrubada de madeira sem consentimento dos “ribeirinhos”.

¹³ Este argumento trata de que pelo menos de 95% (145 fascículos dos 153 publicados até 2015) dos grupos cartografados pelo PNCSA, exercem ou mantêm relação de cultivo como a *roça*.

Kokama, em Manaus e os Kanela do Araguaia, e a posterior elaboração dos fascículos¹⁴ pela equipe do PNCSA, representavam ou permitiam visualizar a *roça* como elemento identitário essencial para os agentes sociais. As oficinas de mapas, que propiciam a elaboração dos fascículos, consistem em instrumentos de pesquisa que possibilitam a autcartografia e apropriação de conhecimentos técnicos, oriundos de instrumentos de legislação e de equipamentos de informática e de localização, através de cursos pelos povos e comunidades tradicionais. Elas reforçam os cursos sobre noções básicas de uso de GPS (Sistema de Posicionamento Global), orientação e localização geográfica. Mais adiante¹⁵ voltarei a elencar as diversas representações que os fascículos produzem sobre a *roça*, apresentando um mapa a partir dessas referências como um elemento de composição dessa relação dinâmica. Ela simboliza o elo entre o trabalho e a identidade, entre a casa e a floresta, entre o território reivindicado e os meios pelos quais se mobilizavam politicamente.

A *roça* nesta minha observação geral assume também o significado de território¹⁶. Não se restringe ao espaço físico. Sua manutenção garante às unidades familiares que compõem as comunidades, todo um processo de autoafirmação da identidade e de expressões culturais tradicionais e econômicas específicas.

Esta relação de convivência intensa e experiências pontuais de pesquisa com olhares diversos sobre a *roça*, sobre o fazer da *roça*, sobre essa relação que parece desafiar as transformações sociais, ainda me inquieta. Deixa uma indagação: por que a *roça* está presente como cerne das atividades dos povos comunidades tradicionais? Para compreendê-la como um espaço de relações complexas¹⁷, cujas relações mudam de acordo com as “relações de poder”, que pode gerar novas inquietações, voltei-me para este trabalho de pesquisa.

¹⁴ Uma produção de pesquisa científica publicada pelo PNCSA oriunda das oficinas de mapa realizadas com diferentes povos e comunidades tradicionais. Composta por 12 páginas e um mapa situacional no centro.

¹⁵ Vide página 67 – Item 3.1 Os rastros das *roças* sob os dos mapas situacionais, autcartografias de povos e comunidades tradicionais.

¹⁶ Cf. Saquet (2007, p. 33). O território, nesta multidimensionalidade do mundo, assume diversos significados, a partir de territorialidades plurais, complexas e em unidades. E esta é uma questão fundamental, que marcou a “redescoberta” do conceito de território sob novas leituras e interpretações: mudam os significados do território conforme se altera a compreensão das relações do poder.

¹⁷ A *roça* neste sentido, me reporta à complexidade de situações que podem estar envolvidas neste “espaço de relações complexas”. Seu significado é polissêmico (Almeida, 2006). Nos seus desdobramentos, povos e comunidades tradicionais estabelecem relações sociais que culminam em autonomia.

1.1.2 A construção do objeto de pesquisa

Diante dessa indagação persistente, talvez inquietação, na qual a *roça* esteve e está presente, no convívio como um elemento integrador da unidade familiar, realizei algumas viagens, três especificamente. A primeira, em novembro de 2012. Fui a Rio Branco, capital do Estado do Acre (AC), tendo como destino final a cidade de Cobija, na Bolívia, para participar do Fórum Social Pan-amazônico. Durante o trajeto pude observar, na viagem de ônibus de Rio Branco a Epiaciolândia, ambas as cidades no Acre, várias pessoas nos pontos de parada que vendiam alguns produtos como comidas prontas, frutas e hortaliças. Em um dos pontos, perguntei a um senhor sobre a produção de farinha, e obtive a resposta que “*estava em falta e a que aparecia era cara, chegando o quilo em torno de R\$ 10,00*”. Era considerado elevado, visto que em outros momentos, conforme relataram, o preço do quilograma da farinha não passava de R\$ 5,00 em algumas praças de mercados de Rio Branco. No retorno à cidade de Manaus pude verificar que a farinha de mandioca, produzida pelos pequenos agricultores estava aumentando de preço, mas sem considerar um dado de pesquisa, até então. Iniciando o ano de 2013, as notícias locais, veiculadas pela imprensa periódica em Manaus, assinalavam a farinha de mandioca como um produto básico de consumo, pela maioria da população e em alta de preço. Como em Rio Branco (AC) o preço da farinha estava em torno de R\$ 4,50, mas preço já estava oscilando em algumas feiras e praças de mercados Manaus, de R\$ 7,50 a R\$ 10,00. Posteriormente, na cidade de Parintins, quando de um curso de Cartografia Social, em março de 2013, fui ao mercado público da cidade e pude verificar que o preço da farinha de mandioca chegava a R\$ 14,00 em alguns pontos de venda. Preço que em outros momentos pude verificar não passar de R\$ 6,00. Um dado a mais para esta apresentação, cito ainda que em alguns lugares da região do Alto Rio Trombetas (PA), segundo me relatou o colega pesquisador e antropólogo Emmanuel de Almeida Farias Júnior, o saco de farinha de 60 kg chegou a custar um pouco mais de R\$ 250,00 (duzentos e cinquenta reais) por conta da escassez. Constatei assim, que havia algo bem particular sobre a produção de farinha de mandioca, sobre os produtores que produziam a farinha. E ainda mesmo sobre a *roça* como um elemento que pode explicar estas situações de escassez da farinha.

No mesmo mês de março, estive e participei de um seminário de pesquisa na cidade de São Luís (MA), onde novamente, os representantes das comunidades de Camaputiua do município de Cajari, de Pindoba da Ilha de São Luís, Mata Boi e Castelo do município de Monção, e em seus relatos, comentaram que a farinha estava cara e que estava “em falta”. Um

dos representantes a relatar o fato foi o senhor Zacarias Padilha dos Santos, conhecido também por Isaac, liderança quilombola da Comunidade de Mata Boi, do município de Monção (MA), relatou que “a farinha faltando, era uma coisa, a farinha faltando e cara era outra muito difícil pras pessoas das comunidades”. (Zacarias dos Santos, 2013).

Atento a esses fatos formulei algumas suposições em relação à falta e ao preço elevado da farinha de mandioca nessas diferentes regiões amazônicas envolvendo distintas comunidades: quilombolas, indígenas Wai Wai e ribeirinhos. Por que estava faltando farinha e por que o preço havia se elevado tanto, a ponto de pessoas em locais diferentes terem aparentemente sentido os mesmos efeitos, quanto ao preço e a escassez de farinha?

Com interrogações desta ordem, em conversa com o colega pesquisador e antropólogo Emmanuel de Almeida Farias Júnior, este comentou, que em sua viagem pelo Alto Rio Trombetas, em Cachoeira Porteira, no município de Oriximiná, no Pará, houve fatos semelhantes.

Segundo o colega Farias Júnior, a comunidade quilombola de Cachoeira Porteira havia investido suas atividades agrícolas na castanha¹⁸, enquanto a comunidade indígena Wai Wai somou esforços no plantio de *roça* de mandioca para a produção de farinha. O resultado foi que a comunidade indígena Wai Wai tinha farinha e a comunidade quilombola de Cachoeira Porteira não. Em seu relato, narra que ocorreu o seguinte: “a comunidade quilombola trocou castanha por farinha com os indígenas, enquanto o preço da farinha estava alto e o produto já faltava na região”. Desnecessário dizer dos efeitos sobre as relações entre os quilombolas, que nesta região são principalmente castanheiros, e os indígenas que são primeiramente agricultores e produtores de farinha.

Espacializei essas informações sobre a produção de farinha de mandioca com as datas em que passei nesses locais. Ainda, em destaque a produção de mandioca nos estados do Acre, Amazonas, Pará e Maranhão. Considerei minha experiência do trabalho de pesquisa no laboratório de cartografia e o convívio com trabalhadores da fábrica que trabalhei e as práticas diretas com a *roça*, projetei experimentalmente o mapa exposto a seguir: Espacialização do percentual da área plantada com mandioca 2012/2013 (IBGE) e o trajeto das viagens, dos relatos do preço da farinha de mandioca entre novembro de 2012 a março 2013.

¹⁸ Uma vez que o preço da castanha estava em declínio. No entanto os quilombolas apostaram em uma melhora no preço da castanha.

Tomei como ponto de partida os locais onde estive como o Estado do Acre, da cidade de Rio Branco a Epitaciolândia; no Estado do Amazonas, da cidade de Parintins a cidade Manaus, passando pela cidade de Itacoatiara; no Estado do Maranhão, na cidade de São Luís e na cidade de Monção, na Comunidade Quilombola do Mata Boi. E os relatos obtidos do Estado do Pará, em Cachoeira Porteira no Alto Rio Trombetas e, também, na cidade de Belém, quanto ao preço da farinha na região Amazônica.

Visualizando estes pontos, tem-se a ideia dos lugares onde ocorreram as situações mencionadas, destacando, a *roça* como essencial para uma diversidade de grupos sociais, sobretudo através do aumento do preço da farinha e sua possível escassez. Somando a estas situações presenciadas e aos relatos obtidos, as informações noticiadas pela imprensa e por meio digital, a *internet*, foi recorrente a chamada sobre o preço da farinha de mandioca e a sua escassez ou até falta como argumenta seu Zé Barros do Mata Boi.

Nessa espacialização sugerida, verificou-se no Acre, no Amazonas, no Pará e no Maranhão, estados da Amazônia Legal, mais evidências sobre a falta de farinha de mandioca. Haja vista, que estes Estados, além de produtores são também consumidores de farinha de mandioca, e apresentam um quadro potencial de tensões e conflitos.

Pode-se citar ainda com duas ordens de perguntas: *o que houve com a farinha? Foi o preço que aumentou ou os produtores deixaram de cultivar mandioca? Reduziram as áreas de plantio? Houve redução dos territórios das unidades de trabalho familiar?* A estas perguntas voltarei no item final deste trabalho.

As perguntas referidas até o momento remetem aos problemas que marcam a questão da produção da farinha de mandioca. A *roça* à qual refiro-me não se refere somente ao plantio de mandioca. Estão presentes também as associações com outras culturas, como macaxeira, feijão, arroz, milho entre outras e bem como complementadas com a caça, a pesca e o extrativismo. O fazer a *roça* é um fator cultural que não se restringe ao espaço físico, mas à resistência pela garantia do “espaço” das relações sociais.

Essa exposição constitui um apanhado de fatos que traçam, um traço do caminho ao objeto de pesquisa, a *roça* como elo de resistência que tem se constitui até o momento. A *roça* pode constituir resistência que se articula, estratégia que se mantém, e mobilização que se distingue a partir das relações sociais. Sobretudo, a *roça*, constitui também as territorialidades específicas dos agentes sociais, como quilombolas, ribeirinhos, quebradeiras de coco e indígenas.

Sob esta perspectiva, poder-se-ia dizer que a produção da farinha de mandioca estaria no cerne das indagações da pesquisa. No entanto, esta referência à farinha de mandioca compõe um componente parcial do objeto de pesquisa. Prevalece a discussão sobre a *roça* como elemento, como elo delineador do trabalho de pesquisa, consistindo numa primeira aproximação para o delinear do objeto de estudo

Esse sentido dado ao objeto não está dado, não está pronto. Como bem argumenta Bachelard (1996): “Nada é evidente. Nada é gratuito. Tudo é construído.” Tendo em vista que os obstáculos não aparentes podem comprometer a investigação, sublinhando que “diante do real, aquilo que cremos saber com clareza ofusca o que deveríamos saber.” (Bachelard, 1996, p.18).

As observações teóricas apontadas e a ressalva de Bachelard colocaram o trabalho de pesquisa sob alerta face ao pré-concebido, principalmente quando se trata de uma familiaridade constante com o que se pensa que é o objeto de pesquisa. Seria o risco do pré-construído. Como contornar isto?

O conjunto de fatos elencados, proporcionou uma condição básica para pensar o

objeto como elemento delineador da pesquisa. Contudo, estes fatos poderiam indicar ou não a escolha do local de campo, poderia ter ocorrido em outros locais referidos às publicações do PNCSA ou mesmo em outros visto a demanda de informações sobre as abordagens iniciais da pesquisa.

A prescrição sobre essa condição se refaz pela indicação de Bourdieu (2012) ao afirmar que, “[...] a construção de um objeto – não é uma coisa que se produza de uma assentada, por uma espécie de ato teórico inaugural [...]” (Bourdieu, 2012, p. 26), ela exige trabalho de pesquisa intenso e sistemático.

Dei um passo adiante ao delinear o objeto como uma relação que compreende a *roça*, como elo entre o trabalho e a identidade, entre a moradia e o território. Se inicia outro processo. Bourdieu considera que “desde que vocês comecem a trabalhar num verdadeiro objeto construído, tudo se tornará mais difícil: o progresso “teórico” gera um acréscimo de dificuldades “metodológicas”” (Bourdieu, 2012, p. 41). Uma advertência de que as dificuldades não cessarão, ainda que se esteja diante do objeto delimitado e de procedimentos de coleta de dados definidos com rigor.

1.1.3 O enfoque e a delimitação do objeto de pesquisa.

Percebi que as primeiras linhas, da saída da minha família do interior do Amazonas para a cidade, projetam uma expectativa inicial. Um objeto que estava próximo, mas não compreendido; palpável, mas não assegurado. Aquele elo do trabalho e da identidade, do território e das especificidades dos significados de se manter as práticas com a *roça* parece ter se mantido. Esse enfoque espacializa o objeto como um artifício que permite sentir a sua construção a partir das situações localizadas e estudadas.

O enfoque sugere uma abordagem, no que tange à expectativa, mais direta sobre o objeto de pesquisa ao qual atribuo uma significação *polissêmica* (Almeida, 2006), quando designo a *roça* como uma categoria de análise contendo muitos significados. Um esforço de pesquisa que poderá contrapor a um dado conhecimento, uma passagem a outras discussões, como bem salienta Bachelard (1996), em que no “no fundo, o ato de conhecer dá-se contra um conhecimento anterior [...]” (Bachelard, 1996, p. 17). Aproxima-se do constatado por Bourdieu (2012), “[...] é preciso muitas vezes, para se fazer ciência, evitar as aparências da

sociedade, contradizer mesmo as normas em vigor e desafiar os critérios correntes [...]”(Bourdieu, 2012, p. 42). Deter em definir a condição do objeto de pesquisa sob essas afirmações, me leva a pensar sobre nossas próprias contradições. O autor nos convida a refletir sobre o senso comum dos acadêmicos.

Relativizar tempo da experiência primeira, compor as concepções iniciais sem esbarrar nas armadilhas da pesquisa de campo e das noções pré-concebidas pode levar à superação do risco de se construir um “falso objeto”? Posso considerar que Bourdieu, em diálogo com Bachelard, atribui à construção do objeto de pesquisa um enfrentamento das dificuldades metodológicas, evitando as aparências e contradizendo as normas estabelecidas. No que tange a esse diálogo, Bachelard conduz a um argumento onde não há conhecimento sem reflexão, sem perguntas que se manifestem na construção do objeto.

Ao voltar-se para minha experiência de campo: a *roça* pode ser formulada tão somente como “espaço físico”? Não. Ela envolve relações sociais e se constitui como instrumento de resistência a determinadas transformações econômicas e a pressões políticas e de empresas, apoiadas em políticas governamentais. Com referência aos chamados “avanços”¹⁹, econômicos ou técnicos, eles suprimiriam os conhecimentos das comunidades tradicionais e menosprezam os efeitos das *roças*. Significariam também uma negação da participação política das comunidades tradicionais. Em virtude disto elegi analisar a *roça* como elo entre o trabalho e a identidade, entre a moradia e o território, ou como “fonte de resistência”, se considerado as relações sociais e políticas de agentes sociais que produzem e se reproduzem a partir dela.

1.1.4 As análises das referências pretendidas na pesquisa.

Os apanhados para referência e reflexão inicial neste trabalho se entrelaçam entre o tempo das *roças* e o espaço social das comunidades. A intenção da pesquisa, objetivamente, foi trazer para a discussão um tema, cujas transformações que aceleram a conjuntura das especificidades das práticas e saberes de povos e comunidades tradicionais, cada vez mais, estão sujeitas às ações de políticas governamentais que as desconhecem sem nenhum esforço

¹⁹ Refiro-me aos “avanços” como transformações socioeconômicas impostas aos povos e comunidades tradicionais, não considerando suas especificidades.

para entendê-las.

O primeiro capítulo parte do ponto de vista de que a reflexão dá-se pela percepção de campo. Uma reflexão que expõe um percurso em que descreverei as relações através da experiência vivida. Nesta parte do trabalho de pesquisa há um traço inicial em que as relações de povos e comunidades tradicionais apresentam elementos que podem contrapor o dito discurso público (Scott, 2000) resistindo com suas práticas e saberes.

O segundo capítulo parte da perspectiva teórico-histórica dos significados de *roça* como categoria de análise entre diferentes abordagens sobre os significados em que percebo a *roça* como categoria. Estes significados não separam simplesmente a área de moradia, reprodução e consumo daquela de produção e não separam reivindicações econômicas das unidades familiares de sua afirmação identitária.

Para me referir ao terceiro capítulo tratarei sob a designação de “rastros das *roças*” das experiências de pesquisa do PNCSA, como um diálogo das representações. Uma análise das representações da *roça* como elemento dinâmico de relação de resistência e garantia do território. Refiro-me às comunidades Quilombola do Mata Boi, no município de Monção (MA); e à indígena Nova Esperança Kokama, em Manaus (AM). Uma descrição do mapeamento e seus territórios como os elementos de resistência sobre as tentativas de impedimento das práticas da *roça*.

O quarto capítulo apresenta a espacialização das dinâmicas de povos e comunidades tradicionais, envolvendo resistência, estratégia, mobilização e tradição frente aos grandes projetos e às políticas governamentais.

1.2 A inserção de campo: as técnicas e as relações de pesquisa.

O objeto de pesquisa se apresenta nos limites das relações sociais das situações sociais estudadas em que a *roça* como elo dessa inserção possibilita. As situações foram escolhidas e observadas a partir da dinâmica da comunidade indígena Nova Esperança Kokama, na cidade de Manaus (AM) e da comunidade quilombola do Mata Boi, em Monção (MA).

O procedimento adotado para escolha do campo configurou duas situações nos locais definidos por mim, segundo uma relação de pesquisa conciliada com as experiências do PNCSA. Este fato possibilitou-me uma entrada em campo de maneira mais pontual. A primeira escolhida pela relação de pesquisa foi no município de Manaus, a comunidade indígena Nova Esperança Kokama. Neste local fiz 05 entrevistas, todas foram feitas em dois momentos: maio e outubro de 2014. As entrevistas ocorreram a partir do contato, não houve nenhuma separação por critério. Entrevistei lideranças e moradores da comunidade indígena kokama: Sr. Carlos César da Costa dos Santos, da etnia Mura, cacique da comunidade e representante da associação. Realizei duas entrevistas mais longas e algumas conversas com o Sr. César. As entrevistas ocorreram nas próprias áreas de plantio, andando pela comunidade e acompanhando as suas atividades diárias. Durante dois dias entrevistei também o Sr. Orígenes Correa Rubim, professor kokama bilíngue da comunidade. Fiz apenas uma entrevista mais detida e uma conversa sobre o croqui do mapa desenhado por ele. Esta entrevista ocorreu na cozinha da casa do Sr. César; Sr. Januário Gastão dos Santos, kokama, morador da comunidade. Esta entrevista foi realizada também na cozinha da casa do senhor César, na mesma casa onde o Sr. Januário vive atualmente. A senhora Maria do Perpetuo Socorro dos Santos, kokama, moradora da comunidade, esposa do senhor César, foi entrevistada enquanto ela tratava peixe no “jirau”. O jirau é uma espécie de armação de madeira presa na parte externa da casa, próximo à cozinha, para “tratar”, fazer a limpeza do peixe. Para realizar as entrevistas ia bem cedo e ficava a manhã toda e algumas vezes o dia todo. Ainda contei com a entrevista da pesquisadora e doutoranda Altaci Correa Rubin, que também é Kokama. Entrevistei-a por meio de teleconferência, usando a *internet*, embora já tivesse tido várias conversas anteriores com ela. No momento final da estada na comunidade recebi banana-maçã e maxixe do tipo melancia, liso, “bom para a salada”, segundo o seu César.

A outra relação de pesquisa, que proporcionou o segundo campo, foi no município de Monção, no Estado do Maranhão, com a comunidade quilombola do Mata Boi. Nesta comunidade quilombola estive em dois períodos também: julho e outubro de 2014. Realizei 13 entrevistas entre lideranças e moradores da comunidade, quais sejam: Sr. Zacarias Padilha dos Santos, quilombola, agricultor e pescador, liderança da comunidade. Foram realizadas duas entrevistas com o Sr. Zacarias, a primeira foi na sala de sua casa e a outra embaixo de um pé de manga, no lado da casa; Sra. Francisca Raquel dos Santos, quilombola, mora na cidade de Monção, é uma das lideranças da comunidade. Entrevistei a senhora Raquel na sede do Sindicato dos Trabalhadores Rurais onde trabalha como assessora e ainda tive algumas

conversas pelas ruas da cidade e no caminho do Mata Boi; Sr. Zacarias Padilha dos Santos Filho, quilombola e professor da comunidade. Entrevistei o senhor Zacarias Filho no terraço da casa do senhor Zé Barros, no dia do seu aniversário; Sr. José Barros (Zé Barros), morador da comunidade, pescador e agricultor. A entrevista foi feita na casa de forno,²⁰ que é como designam o local onde beneficiam a mandioca produzindo farinha, do seu Zé Barros; Sr. Carolino dos Santos, quilombola, agricultor. Um dos moradores mais antigos da comunidade. A entrevista foi realizada no lado da igreja de São Benedito que fica em frente a sua casa, pois fazia uma pequena “sombra” naquela tarde; Sra. Ana Maria Batista Barros, quilombola, quebradeira de coco, agricultora e pescadora. Realizei esta entrevista de manhã bem cedo no terraço de sua casa. Ela é esposa do senhor Zé Barros. Sr. João Expedito, quilombola, principal comerciante da comunidade, morador da comunidade. Fiz duas visitas no comércio dele além de conversar com alguns de seus clientes, como seu “Bacural”; Sra. Maria José Padilha Travassos, quilombola, quebradeira de coco, pescadora, representante das quebradeiras de coco. Fiz esta entrevista enquanto a senhora Maria varria uma área do lado da casa para a realização da “Convivência Solidária”, uma atividade do MIQCB; Sr. Geneci Batista Barros, professor, agricultor e morador da comunidade. O senhor “Geninho” como é chamado na comunidade, dá aulas na cidade de Monção, o entrevistei após a torração de farinha; assim também o jovem José Ribamar Gama e o senhor Raimundo Nonato, após o serviço de torração da farinha; e o senhor João Bispo, quilombola, pescador agricultor e morador da comunidade. A entrevista foi feita em frente a sua casa, próxima a igreja de São Benedito. Quando sai da comunidade, quase a noite, recebi meio alqueire²¹ de farinha do seu Zé Barros que uns dias atrás terminou esta farinha. E ainda comprei 2,5 litros de juçara, a preço simbólico dos filhos de Zacarias Filho. Considero deixar em evidência, que a intenção destes distintos trabalhos de campos, não se cogita realizar comparativo.

Para somar a estas entrevistas também realizei algumas com outros agentes sociais para obter uma perspectiva de fora do campo, mas sobre as relações quanto à *roça*. Cito o Sr. Esmael Rodrigues Siqueira, extrativista, pescador e agricultor, morador de Tucuruí (PA), presidente da Associação das Populações Organizadas vítimas das obras do Rio Tocantins e Adjacências (APOVO) e a Sra. Maria Amélia dos Santos Castro, conhecida como Lourdes, quilombola, agricultora, pescadora e presidente da Federação das Organizações Quilombolas de Barreirinha, Amazonas.

²⁰ Vide citação do senhor Zacarias dos Santos, página 91.

²¹ Equivale aproximadamente a 15 litros de farinha.

De certo que as peculiaridades dos locais escolhidos para a pesquisa compõem, possibilidades que poderão ser analisadas quanto ao que discuto sobre a *roça*. Esta afirmação pode ser entendida como uma forma de reservar estes locais para estudos do significado *polissêmico* de *roça*. Estas situações sociais, dos indígenas kokama e quilombolas, serão oportunamente expostos em seguida com algumas breves particularidades e apreensões.

1.2.1 A situação estudada dos Kokama de Nova Esperança.

Recuperando, todavia, a explanação inicial acerca do objeto de pesquisa, Manaus (AM) apresenta uma condição diferenciada, quanto ao trabalho de campo. O mapa de localização desta situação pode ser visto ao final deste item. A comunidade indígena Nova Esperança kokama²² pretendida para a pesquisa, localiza-se na zona leste da cidade. Próxima da área de transição da cidade, visto que se encontra entre o que definem como “urbano” e o “rural”, conforme classificação utilizada pela Prefeitura de Manaus. A relação de pesquisa mencionada se refere à experiência que resultou na publicação de um livro publicado em 2008²³.

Nesse trabalho houve aproximação com os indígenas de Nova Esperança Kokama localizada na zona leste da cidade, na estrada do Brasileirinho. O ponto de entrada fica no km 08 da estrada e depois deste ponto, a comunidade ficava a 2 km da estrada principal, mas agora depois da mudança, fica a 1 km. Na ocasião do trabalho observei a dinâmica da comunidade indígena em função das várias visitas para coleta de dados para os mapas que foram produzidos com as lideranças indígenas. Esses mapas produzidos fazem parte do mencionado livro com informações de localização e unidades de mobilização dos indígenas na cidade.

A escolha desta situação, indígenas Kokama, deu-se pela relação estabelecida anteriormente, bem como um contato próximo da pesquisa com a doutoranda da etnia kokama, Altaci Rubim, colega pesquisadora que participa e colabora com a comunidade e também o professor e pesquisador Glademir Sales dos Santos que mantém contato.

²²Tratarei aqui a comunidade Nova Esperança Kokama com referência ao que os indígenas Kokama entendem por lugar em que residem e a associação AKIM o termo que os representa.

²³ Com o título: Estigmatização e Território: Mapeamento situacional dos indígenas em Manaus, em 2008, do qual pude participar com outros colegas pesquisadores.

No entanto, ao retornar a cidade de Manaus e manter contato novamente com as lideranças e com o professor Glademir dos Santos, fui informado que a comunidade Nova Esperança Kokama havia se deslocado para uma área mais perto da entrada do ramal do km 8, como mencionei. Na primeira viagem de campo, em 16 de maio de 2014, fui ao novo território e ainda vi algumas armações de casas, como parte final da reestruturação. A mudança para o novo local, havia sido feita há pouco tempo, estavam ali acerca de 02 anos. Eventualmente, por conta dessa mudança e a reconstrução das casas, uma das primeiras atividades foi escolher um local para o plantio da *roça* que gerara conflito com a cerca. Esse momento, segundo o Sr. Carlos Cesar da Costa dos Santos, da etnia Mura, cacique dos kokama, contou com a ajuda de todos. E também, de acordo Sr. Orígenes Rubim, professor kokama bilíngue, que participou desse momento, “foi bastante difícil, pois acarretou um desconforto para todos que estavam juntos, durante o deslocamento forçado das famílias”. Retornei à comunidade Nova Esperança Kokama nos dias 29, 30 e 31 de outubro de 2014 para dá continuidade do trabalho de campo, e mais a frente destacarei as particularidades desse momento em campo. As idas a campo me ofereceram experiências reflexivas, pois em algumas vezes fui de carona em carro de carvão, outras de ônibus coletivo que passava a cada hora e até de moto-táxi.

Diante desse processo, em entrevista com o cacique Sr. Cesar, este comentou sobre a *roça* no sentido bem próximo ao que delineio como elo entre o trabalho e a identidade, a moradia e o território. De forma direta, afirmou que “a *roça* é tudo. Abaixo de Deus, pois a *roça* é aquilo que nós podemos contar. Para a comunidade também, tem tempo que só temos as coisas da *roça*”. (Carlos César, 2014)

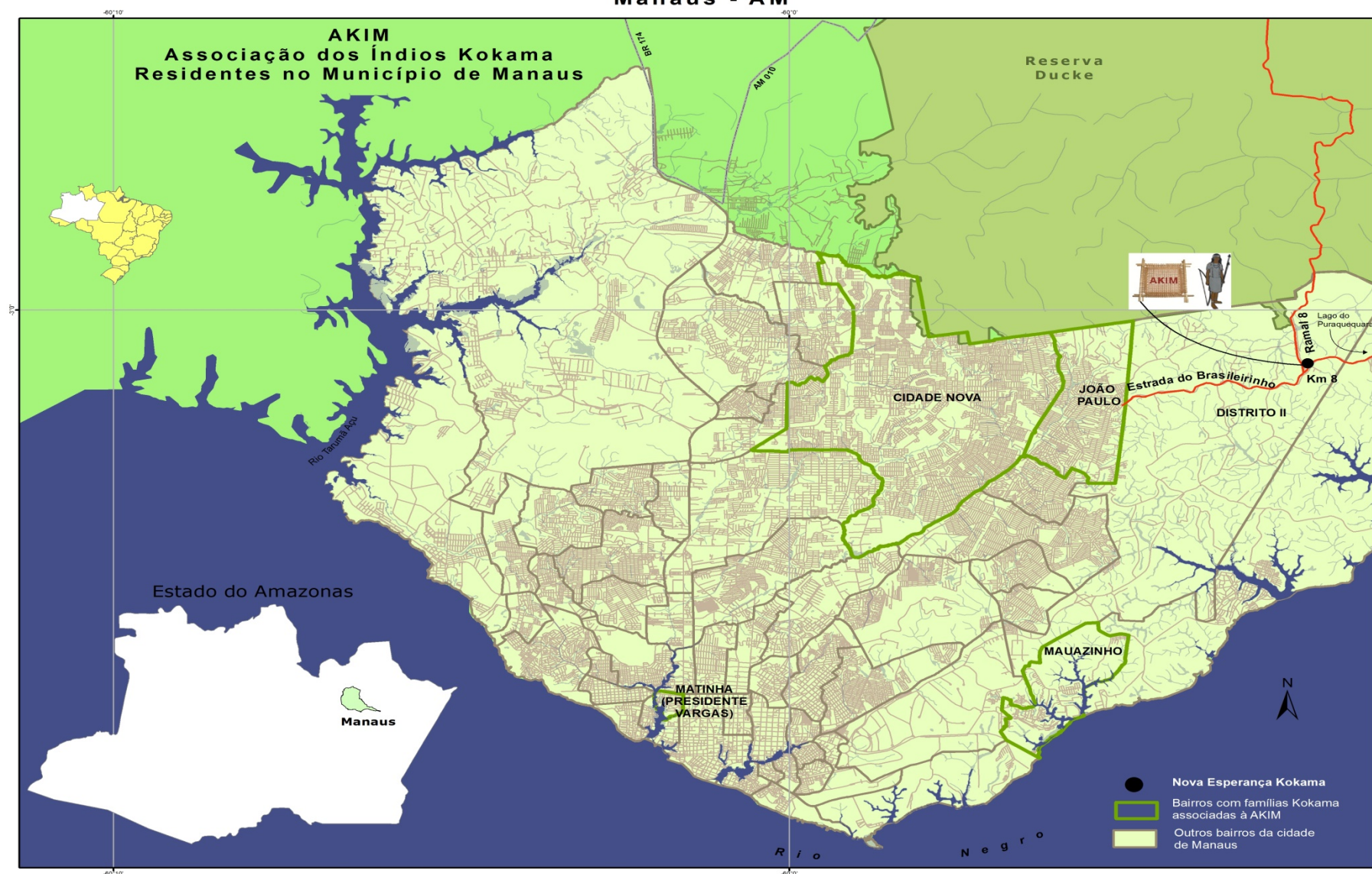
Nesta breve experiência, observei que o deslocamento da área particular, em meio a todos os problemas de moradia e transporte das estruturas das casas, equipamentos, móveis e outros materiais, o novo território Kokama tem se reorganizado mediante articulação com seus membros. Juntamente com os que moram ali e com os que moram na cidade e ainda com os que vêm da aldeia do alto Solimões. A Comunidade Nova Esperança dispõe de aproximadamente dez (10) moradias, dezoito (18) famílias e 82 famílias associadas à Associação dos Índios Kokama Residentes no Município de Manaus – AKIM que os representa, agregando famílias dos seguintes bairros: Mauazinho, Matinha, João Paulo e Cidade Nova, em destaque no mapa de localização a seguir.

O território em sua área central, tem uma *roça* que abrange quase toda extensão da área, além da casa de farinha²⁴, o poço artesiano, a sede da associação e o “boca de ferro”, um tipo de alto falante. Esta visão contemplativa pareceu-me completa. Um dos elementos da minha discussão, neste momento, consiste em buscar argumentos também sobre como se dá essa relação com os indígenas que moram na comunidade e os que não moram.

Ao tecer comentário sobre o campo na comunidade kokama, na cidade Manaus, vi quão vastas podem ser as possibilidades de se obter um olhar mais detido sobre o objeto de pesquisa. Nessa assentada não se aplica se esquivar das dificuldades, porém, há um otimismo para superar os obstáculos do campo.

²⁴ Aqui, os Kokama definem como local de beneficiamento da mandioca, a casa de farinha. Não atribuindo distinção entre casa de farinha e casa de forno como os quilombolas do Mata Boi (vide página 87).

Localização Comunidade Nova Esperança Kokama Estrada do Brasileirinho Puraquequara - Distrito II Manaus - AM



São Luís - Março de 2015

Mapa elaborado para compor Dissertação de Mestrado
de Luís Augusto Pereira Lima (PPGCSPA)

Equipe de elaboração:

Luís Augusto Pereira Lima
Alfredo Wagner Barreto de Almeida

Cartografia:

Luís Augusto Pereira Lima

Escala: 1:100.000

0 500 1.000 2.000 3.000 4.000 m

Fontes:

Base cartográfica: IBGE-2007, ANA 2008,
Ministério dos Transportes, Pesquisa de campo
Comunidade Nova Esperança Kokama GPS,
Base digital da PM de Manaus 2007.

1.2.2 A situação estudada dos quilombolas do Mata Boi

No que se refere à outra situação observada durante a pesquisa tem-se a comunidade quilombola de Mata Boi²⁵, no município de Monção (MA) com o mapa de localização no final deste item. O procedimento de inserção de campo, também, foi a partir das relações de pesquisa oriundas do PNCSA, com ênfase ao projeto “Mapeamento Social como instrumento de gestão territorial contra o desmatamento e a devastação: Processos de capacitação de povos e comunidades tradicionais”. A equipe de pesquisa esteve em Mata Boi,²⁶ e a partir desse ponto consegui manter contato com as lideranças e visitar a comunidade.

Após manter contato com Sra. Raquel dos Santos, uma das lideranças quilombola de Mata Boi, que mantinha relação de pesquisa com o PNCSA, no mapeamento social, viajei à cidade de Monção, passando pelo município de Igarapé do Meio. A comunidade quilombola de Mata Boi, a 20 minutos de motocicleta seguindo por uma pequena estrada, chamada Estrada Real, cerca de 6 a 8 km de distância da sede do município de Monção. A proposta inicial pelo campo foi pela proximidade com a pesquisa do projeto, mas consequentemente após relatos do Sr. Zacarias Padilha dos Santos no seminário em São Luís, que em seus relatos comentava sobre a produção de farinha, o seu preço e a sua escassez, bem como o cultivo da *roça* no seu território: “Alguma coisa estava acontecendo. Muitos moradores da comunidade não tinham colocado *roça*. Pois, a farinha faltando, era uma coisa, a farinha faltando e cara era outra muito difícil pras pessoas das comunidades.” (Zacarias dos Santos, 2013).

Em telefonema a Sra. Raquel dos Santos, confirmei a ida para o dia 9 de julho de 2014 para conhecer a comunidade e também conversar com o Sr. Zacarias Padilha dos Santos, pai da Sra. Raquel. Cheguei à cidade de Monção por volta de 12:00 horas. Conversei com a Sra. Raquel em sua residência, recebi algumas orientações para chegar à comunidade, de onde parti com um moto-táxi de sua confiança. Segui pela Estrada Real até Mata Boi. Durante o caminho, pude perceber que a estrada estava em trabalho de terraplanagem, e apresentava muitas partes com areia, e dificultava o traçado da motocicleta. O contato era com Sr. Zacarias, uma das lideranças da comunidade, mas que no momento não estava à frente da associação. Chegando à sua casa, tive uma conversa breve, onde me relatou alguns fatos que

²⁵ O termo comunidade é como os quilombolas designam a unidade social do Mata Boi.

²⁶ Durante a pesquisa para a coleta de dados para a produção do Caderno Nova Cartografia Nº 2 – “Devastação e desmatamento em comunidades quilombolas no Maranhão”, junho-2014.

exporei no terceiro capítulo com mais atenção.

Segundo o Sr. Zacarias a comunidade tem um território bem dinâmico em virtude de ser “passagem” para muitas outras comunidades adjacentes, chegando até Cajari, Penalva e Viana. Mata Boi aglomera cerca de 120 famílias e pouco mais de 90 famílias residem ali. Conversei com o Sr. Zacarias e falou sobre a *roça*, como é trabalhada e outros assuntos. E para minha surpresa, a Sra. Raquel deve ter comentado com o Sr. Zacarias sobre o que estou pesquisando, e logo de pronto afirmou que “desde os meus 8 anos boto *roça*, todos aqui ainda colocam *roça*. Aqueles que não podem mais, pagam pra colocar. A minha fica aqui perto de casa, por que não consigo mais trabalhar como antes”. (Zacarias dos Santos, 2014).

Acrescentou também que muitos têm trabalhos e empregos, mas ainda mantêm suas *roças*. O caso mais relevante é o do professor, que antes ou após suas aulas, vai para a *roça*. Ainda na cidade de Monção, fiz uma pequena entrevista com a Sra. Raquel dos Santos. Ela ainda está à frente como presidente da Associação de Produtores Rurais Remanescentes de Quilombo do Mata Boi, mas de maneira informal, pois ainda não houve assembleia da associação para que haja alguma mudança ou nova eleição.

Durante a estada em Mata Boi, percebi a dinâmica social, haja vista que a comunidade é “cortada” por uma estrada, chamada de Estrada Real, segundo o Sr. Zacarias. Para continuar a pesquisa retornei à Comunidade do Mata Boi, e permaneci de 20 a 23 de outubro de 2014. Mais a frente abordarei no item 3.2 com profundidade esta parte do trabalho de campo.

No retorno para a continuidade da pesquisa investiguei muitas atividades peculiares da comunidade, como o professor que após o trabalho na *roça* vai para a escola. Saí do terminal rodoviário de São Luís às 7:50 horas do dia 20 de outubro de 2014, chegando em Igarapé do Meio às 12:30 horas, considerando alguns atrasos no trajeto, foi cansativa a viagem. Após aguardar o transporte, um ônibus que faz “linha” entre Igarapé do Meio e Monção, fui para a cidade pagando R\$ 2,00 pelo deslocamento. Conversando com alguns passageiros, aquele ônibus é um dos meios de se chegar a Monção, havendo ainda carros, motocicletas e vans, que fazem transporte também para São Luís. Cheguei a Monção por volta de 14:40 horas, pois o ônibus parava pela estrada, deixando passageiros em suas casas e pequenos ramais, estradas vicinais e alguns lugarejos. Desci na praça da cidade, lugar marcado com a senhora Raquel.

A senhora Raquel chegou e fui para sua casa. Conversando e perguntando sobre o transporte, ela me informa que o seu primo Da Silva estava na cidade e poderia me levar até Mata Boi. Me pediu que aguardasse em sua casa e somente as 18:30 horas fui para a comunidade. Em conversa com o senhor Da Silva, expliquei algumas coisas sobre a pesquisa e sobre uma ideia dele de montar uma emissora de rádio. Comentei que ele podia pesquisar na própria internet sobre o assunto. Por outro lado, ele já tinha sua própria pesquisa. Da Silva como é chamado por todos que o conhecem, é filho do Mata Boi, seus pais ainda moram lá, entre outros parentes seus. Ele ainda comentou sobre a estrada, dizendo que se chamava Real e era muito importante para as comunidades que estavam ligadas por ela e para outros que vinham de outros municípios. Ele acredita que se “vier” o asfalto vai mudar completamente a região. Nesse momento chegamos à Mata Boi, na casa do senhor Zacarias, onde eu iria ficar durante a pesquisa. Ainda me convidou para um jogo de futebol e uma “farinhada”, fazer farinha, mas disse sorrindo que só ia olhar, pois era trabalho pra “novo”.

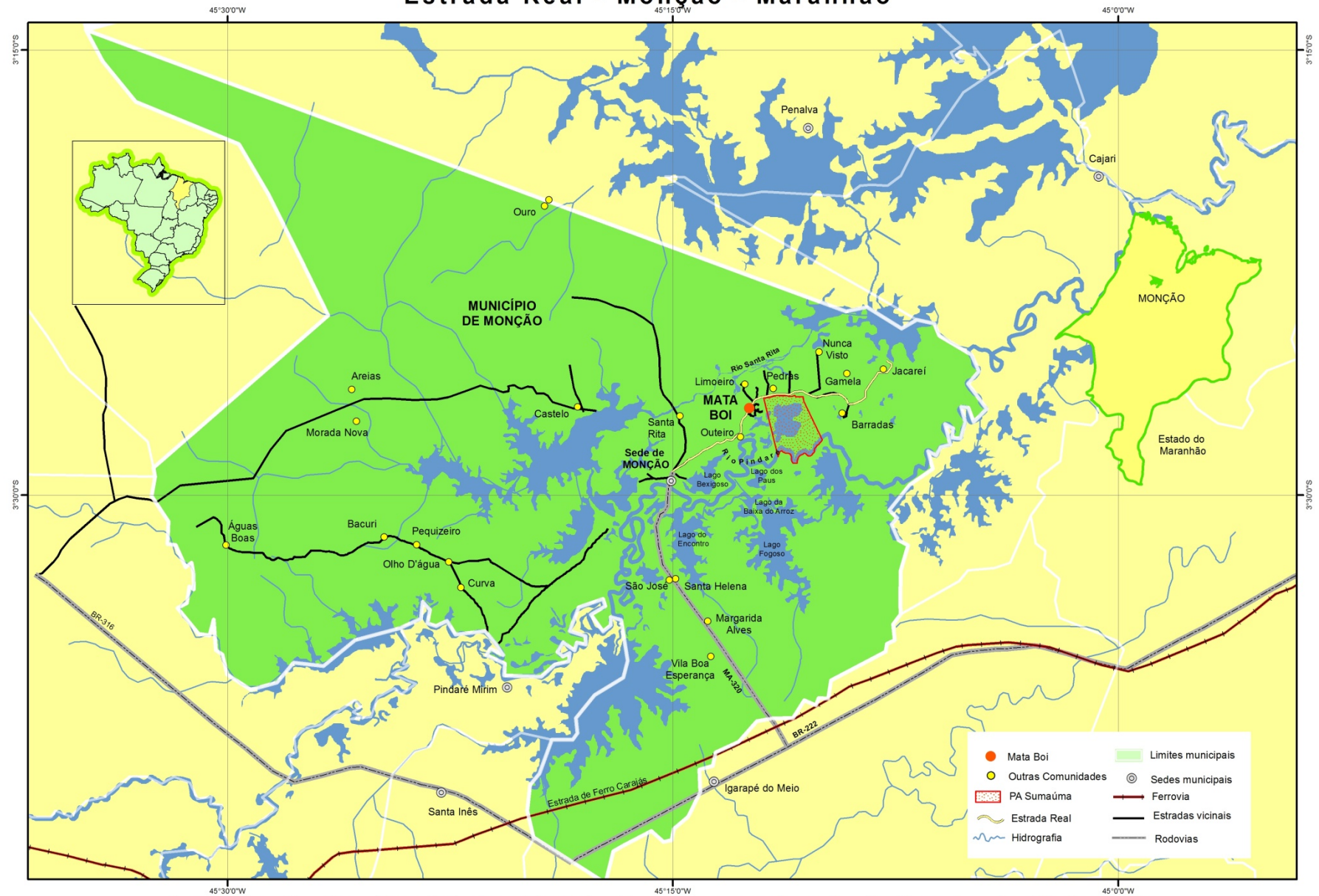
Já na casa de senhor Zacarias, ele me informou que ficaria na casa do senhor Zé Barros, amigo dele, do outro lado da estrada. O senhor Zé Barros, José Barros, me ofereceu o quarto do filho dele, do Geneci. E para minha surpresa, eles, a família do senhor Zé Barros, estavam preparando a casa de forno²⁷ para fazer farinha. Fui convidado para acompanhar. Por outro lado, iriam começar a fazer a farinha a partir das 3 horas da madrugada. Aceitei o convite e passei a madrugada acompanhando a torração de farinha.

Esta madrugada, passada com a família do senhor Zé Barros foi um início importante para compreender a relação de resistência das práticas e o elo do trabalho com a *roça* em Mata Boi. Visto que estavam presentes dois senhores que trabalham por diária ou em troca do produto, nesse caso a farinha; senhoras que retiravam a casca da mandioca mole, trocando o serviço pela casca; o filho, Geneci, que é professor na cidade de Monção, todos os dias trabalha nos serviços da *roça* pela manhã e a tarde vai trabalhar na escola; e sua esposa que o ajuda além de cuidar da casa, pesca e é também membro da associação das quebradeiras de coco babaçu da comunidade, associada ao Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB). A relação neste momento se faz em função das práticas e saberes da *roça*. Uma relação que abrange tanto a relação de parentesco quanto a relação social da comunidade. Um fato que segundo alguns entrevistados têm mantido uma convivência “sem conflitos”.

²⁷ Vide citação do senhor Zacarias dos Santos, página 91

O mapa seguinte apresenta a localização do Mata Boi em relação às outras comunidades. A princípio pode-se observar a proximidade com o Projeto de Assentamento (PA) Sumaúma, mas Mata Boi está situada estrategicamente entre os rios Santa Rita pelo oeste e pelo leste com o rio Pindaré.

Localização Comunidade Quilombola do Mata Boi Estrada Real - Monção - Maranhão



Associação dos Produtores Rurais Remanescentes de Quilombo do Mata Boi

São Luís - Março de 2015
Mapa elaborado para compor Dissertação de Mestrado
de Luís Augusto Pereira Lima (PPGCSPA)

Equipe de elaboração:
Luís Augusto Pereira Lima
Alfredo Wagner Berno de Almeida

Cartografia:
Luís Augusto Pereira Lima

Escala: 1:230.000
0 2.500 5.000 7.500 10.000 m

Fontes:
Base cartográfica: IBGE-2007, ANA 2008,
ArcBruTile Bing 2015, INCRA 2007,
Ministério dos Transportes, Pesquisa de campo
Comunidade Quilombola de Mata Boi GPS.

Neste esta parte do campo, recorri às reflexões de Bourdieu (2012) que alerta sobre a construção do objeto, quando é inevitável um processo de construção para que se alcance um fundamento ideal para o objeto de pesquisa. Sobre esse aspecto, o campo pode ser a via de elaboração do objeto, como Bourdieu (2012), comenta em que “a noção de campo é, em certo sentido, um modo de construção do objeto que vai comandar – ou orientar – todas as opções práticas da pesquisa” (Bourdieu, 2012, p. 27). A indagação a ser colocada, foi como pensar relacionalmente, aproximando as dinâmicas de campo com a teoria?

O primeiro contato com o trabalho de campo, em Mata Boi e Nova Esperança, possibilitou-me compreender a dimensão da pesquisa e os procedimentos metodológicos, a “relação de pesquisa”. Inspirado por Bourdieu (2003) foi possível compreender que há uma violência simbólica carregada de distorções.

Ainda que a **relação de pesquisa** se distinga da maioria das trocas da existência comum, já que tem por fim o mero conhecimento, ela continua, apesar de tudo, uma relação social que exerce efeitos (variáveis segundo os diferentes parâmetros que a podem afetar) sobre os resultados obtidos. Sem dúvida a interrogação científica exclui por definição a intenção de exercer qualquer forma de violência simbólica capaz de afetar as respostas; acontece, entretanto, que nesses assuntos não se pode somente confiar na boa vontade, porque todo tipo de distorções estão inscritas na própria estrutura da relação de pesquisa. Estas distorções devem ser reconhecidas e dominadas; e isso na própria realização de uma prática que pode ser refletida e metódica, sem a aplicação de um método ou a colocação em prática de uma reflexão teórica. (BOURDIEU, 2003, p. 694) (grifo nosso)

O trabalho de campo com os procedimentos que partem da “relação de pesquisa” vivida por terceiros também pode ser obstáculo na pesquisa. Mas, de outra maneira também pode assegurar a “boa” passagem e o ingresso no local da pesquisa, atentando para as observações, que Bourdieu se vale para nos alertar.

Tomando este alerta como suporte, devo relatar que as dificuldades estiveram presentes em ambos os locais de pesquisa escolhidos para o trabalho de campo. Essas dificuldades serão mais adiante comentadas e abordadas de maneira a aprimorar as análises referidas a Mata Boi e Nova Esperança.

CAPÍTULO 2: REFLEXÃO TEÓRICO-HISTÓRICA DOS SIGNIFICADOS DE ROÇA COMO CATEGORIA DE ANÁLISE.

A reflexão à qual me refiro compreende a instrumentalização dos significados de *roça*. Uma vez acionados, permanece a relação, seja social ou econômica. Segundo a observação de Shwartz (2001) esta relação é caracterizada na produção de *roça*.

O cultivo da mandioca era a agricultura dos pobres²⁸, sempre organizado como produção de *roça*. Embora alguns agricultores de subsistência autossuficientes estivessem envolvidos nessa lavoura, a produção de gêneros alimentícios para o mercado, oriunda de pequenas *roças*, caracterizava o mercado baiano. (SHWARTZ, 2001, p. 166)

2.1 Debate: as abordagens sobre os significados em que se percebe a *roça* como categoria.

Este estudo, sem pretensões elaboradas, pretende analisar o que já foi pesquisado em outros trabalhos sobre as práticas referidas à *roça*. Análise que irá expor este debate em que as abordagens sobre os significados da *roça* são elaboradas a partir dos próprios pontos de vistas e de relatos de povos e comunidades tradicionais.

Isto indica um debate acerca das significações, que ocorrem nos discursos relacionados às atribuições dadas à *roça*. E, sobre os conhecimentos tradicionais de um modo de fazer, de ser, um modo de vida, leva-se em conta as referências econômicas e agrônômicas que permeiam a noção de *roça* como área de cultivo e local de reprodução física e social que não se dissocia do local de consumo da casa. Tais referências, também se inserem nesse conhecimento, constituindo um campo de significados projetados pelas relações sociais.

Os discursos que organizam os significados para além das significações de *roça* coexistem em um espaço de trânsito das relações interpretativas. Um espaço em que as interpretações, sejam para as posições econômicas ou agrônômicas e povos e comunidades

²⁸ Contudo, ao referir-se à “agricultura dos pobres”, à *roça* é atribuído um significado estigmatizado, que ainda perdura.

tradicionais, permanecem por um tempo. Estão em constante reformulação. Na concepção de área física a noção *roça* corresponde à área de cultivo. Um debate em que a concepção física a partir das relações sociais é ao mesmo tempo representada como material e imaterial. O econômico seria o material, e a relação da produção com a circulação a partir das relações sociais gera algo imaterial, um conhecimento. A *roça* implica em conhecimento, um saber específico que se reveste nos discursos dos agentes sociais. Esse conhecimento é imaterial, não é físico.

Dessa maneira reitero que os significados de *roça* constituem um fator de mediação entre os povos e comunidades tradicionais, que atribuem às suas especificidades um caráter dinâmico no uso dos seus territórios, e a forma como o discurso “compreende” as suas práticas e saberes, políticas, culturais e econômicas.

Tem-se portanto, um debate entre as abordagens correlatas aos significados de *roça* nas interpretações econômicas e antropológicas cujo resultado se insere no campo de significações do físico e do não físico, do material e do imaterial. Pois, a dinâmica das relações que se reproduzem nesse espaço, são significados do ponto de referência das significações atribuídas à *roça*.

2.1.1 A *roça* como modo de fazer, de ser, um modo de vida.

As significações referidas à *roça* podem ser percebidas, também, no contexto das visões das práticas na produção cartográfica, pelo que se estabelece como modo de fazer, que corresponde a um modo de viver, cuja dinâmica social do território apoia-se na unidade de trabalho familiar. Este argumento pode ser reforçado ao perceber-se na interação das relações sociais dos Povos de Fundos de Pasto, no Lago de Sobradinho na Bahia:

O Nosso jeito de viver no sertão é simples. Sabemos conviver com a caatinga, que nos fornece frutas, lenha, pasto para animais e remédios naturais. A caça é controlada. As aguadas são usadas pelos animais, os olhos d'água abastecem nossas cacimbas, riachos, e as águas são gostosas de se beber. Ainda construímos os barreiros, cisternas, poços tubulares e pequenas barragens que nos abastecem nos meses de seca. Podemos destacar as cisternas familiares, localizadas ao lado da casa, como principal água para o consumo humano. Fundos de Pasto, Lago de Sobradinho, Bahia. (Fascículo 02, PNCSA, 2007, p. 5)

Este “jeito de viver” corresponderia ao que se sublinha na Constituição de 1988, com referência específica aos Artigos 215 e 216, que compreendem a Seção II sobre a Cultura.

Neste destaque insiro como referência indicativa da Seção II, ao Artigo 215, do parágrafo § 1º em que “O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do “processo civilizatório” nacional”. Fato este, que se relaciona aos incisos seguintes com ênfase em particular ao comentar o inciso “V - valorização da diversidade étnica e regional”. Este ponto compreende as práticas de povos e comunidades tradicionais no contexto da sociodiversidade, sejam ribeirinhos, quilombolas e indígenas sobre a diversidade do modo de fazer e de ser referidas à *roça*.

Adiante, tem-se ainda o Artigo 216, desta Seção II, que faz referência específica à seguinte menção: “Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”.

Portanto, em seus cinco incisos, os três primeiros principalmente, remetem ao que constitui as especificidades de povos e comunidades tradicionais ao enfatizar que: “I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas”. Estes incisos argumentam com propriedades ao que os povos e comunidades tradicionais como os quilombolas da Comunidade do Mata Boi e os indígenas Kokama da Comunidade Nova Esperança vem afirmando com seu modo de viver, suas identidades e territorialidades.

Tem-se uma considerável base sobre o que a *roça* significa para quilombolas do Mata Boi e indígenas Kokama de Nova Esperança. As formas cotidianas que expressam seus modos de fazer, de ser e de viver, que expressam seus conhecimentos tradicionais e não somente a *roça* como expressão de cultura e tradição.

Para conferir essas expressões poderei citar, ainda, as interpretações dos próprios agentes sociais. Como efeito referido às “interpretações” produzidas nas coleções de fascículos publicados pelo PNCSA. Essas expressões estão em mapas e depoimentos produzidos nas oficinas de mapa. E para somar às interpretações que sublinho, destaquei algumas passagens das entrevistas. Relatos, em que interpretei, se referem à *roça* como elo de articulação entre seus territórios e o modo de fazer e de ser. Uma especificidade que os

permite considerar como povos e comunidades tradicionais.

As “interpretações” dos significados de *roça* não podem ser lidas ou refletidas como generalidades. O jeito simples que pode parecer a vida, é, contudo, firme e desafiador. Vejam as quebradeiras de coco babaçu do Quilombo de Enseada da Mata, município de Penalva no Maranhão, têm na *roça* um significado próprio, bem como a fé aliada ao seu modo de vida:

Tem a primeira ascensão que foi no dia que Jesus subiu aos céus, tem vez que cai no dia 8 de maio, e a segunda ascensão foi a mãe que subiu, festeja tanto do filho, como a mãe, o dia vareia, tem vez que cai dia 8, é de acordo com a quaresma. A primeira ascensão nós que tem cultura diz que começa a ventar bastante, fazer aquele frio, já vai secando, o campo baixa, a última ascensão já é verão mesmo, a gente vê que já secou bastante, tem vez que a gente chega no campo tem mais de 5 metros de terra, aí já começou o verão mesmo, só vai secar (...) Aí na ascensão nós já começamos a roçar a rocinha, a roça de verão, mês de maio e junho já é para plantar, já tá no ponto de roçar, já vai secar, o sol vai esquentar, não fica nem muito frio e nem muito sol, aproveita as duas coisas, não fica nem inverno, nem verão, a terra está normal, tudo o que a gente planta dá bem, a terra tá fresquinha e fica bom, já vai nascer uma nova vida que se planta. Sra. Nice Machado Aires, Quilombo de Enseada da Mata, Bairro Novo. (Fascículo 14, PNCSA, 2007, p. 4)

Trata-se, de um significado que reflete as especificidades das condições de vida de povos e comunidades tradicionais, cujas relações sociais provêm das ações e de um modo de vida, que existe e resiste.

As artesãs da Associação das Artesãs Ribeirinhas de Santarém (ASARISAN), com sua “Arte na cuia: experiência tradicional de saber fazer”, se articulam bem nessa relação intrínseca com seus modos de fazer e o tempo:

É a minha agricultura, assim, eu planto muito. Mas assim eu planto pro meu sustento. Eu planto meu milho, planto meu feijão, uma macaxeira pra gente ter, no caso as outras coisas, nós só temos seis meses, nem chega a seis meses aqui de terra pra gente trabalhar. Aí o resto do tempo a gente tá em cima d’água. Ai no caso, não dá pra gente trabalhar na agricultura nessa época, e aí que a gente trabalha no artesanato pra ajudar, pra sobreviver. Marta Maduro, Centro do Aritapera. (Fascículo 01, PNCSA, 2013, p. 8)

Uma relação “espontânea” a princípio, revestida de conhecimento que se expressa neste jeito de fazer, em que se insere a *roça* como um componente básico de referência, que se articula e alterna nas atividades agrícolas ou artesanais de povos e comunidades tradicionais.

Este embate, está em vários campos de significados. Em destaque, a luta pelo

território, pelo jeito de fazer, de ser, pelo modo de vida e pela identidade. As lutas relativas a esses significados confundem as interpretações antagonistas. Estas interpretações, diante de significados que “obstruem”, por sua vez, apressam em justificar as políticas governamentais. Sob ajustes de interesses particulares, mas que dificilmente “podem” compreender esse jeito de ser.

Contudo, há uma tentativa de transformar direitos em exclusões em todas as suas extensões. Observa-se assim, que em muitos dos casos as tentativas permanecem, em outras prevalecem, na usurpação do direito ao território. Porém, por suas relações com os recursos naturais de modo a constituir, povos e comunidades tradicionais, demonstram um saber fazer ou um jeito de ser que prevalece segundo suas especificidades.

2.1.2 A roça como forma de conhecimento de resistência.

A relação de conhecimento gerada entre a produção e a circulação, entre a *roça* e as realidades específicas, forja um conhecimento de resistência. Um modo de fazer específico e de ser, consoante às relações sociais, atribui ao espaço físico e não físico um conhecimento imaterial. Esse conhecimento se constitui em um modo de viver como forma de resistência, como conhecimento, que pode significar a *roça* como o elo identitário que não se separa do econômico.

A escolha dos locais de plantio, das sementes, da construção das moradias, relacionada ao território, está revestida de um conhecimento. Além da utilização dos recursos naturais, sociais e tecnológicos. Uma das particularidades das formas de manuseio com a terra, um conhecimento revestido de experiências tradicionais. Em suma, marginalizadas, mas atribuídas à *roça* e aos povos e comunidades tradicionais essas práticas tradicionais. Não se restringindo à *derrubada-queimada*. No entanto, às formas de apropriação do território para o cultivo, não somente dele, sobressai um conhecimento de resistência, mantendo o vínculo de conhecimento permanente de saber de povos e comunidades tradicionais com a terra. A rotatividade de uso do solo, corresponde a um conhecimento que persiste em compartilhar o uso dos recursos naturais e a manutenção da unidade trabalho familiar, de maneira longa e duradoura.

No entanto, fatores externos provocaram a *degradação* dos recursos naturais. Tem-se um ensaio de embate dos conhecimentos tradicionais versus as políticas governamentais, ditas racionais. Trata-se de uma pauta de conhecimento, cujas ações se opõem aos interesses de expropriação e devastação das terras tradicionalmente ocupadas. E as condições em que se insere a *roça* estão, pois, na efetiva apropriação do território.

Há dispositivos jurídicos²⁹ recentes resultantes destes processos. Apontam para a relevância das *roças* como forma de resistência aos desmatamentos e às tentativas de devastação de florestas e matas secundárias. Ressalto que os conhecimentos de povos e comunidades tradicionais são “decretos” de resistência pela identidade e garantia do território. Estes conhecimentos tradicionais, e por hora estes dispositivos, configuram ao que se refere Santos, B. (2008) quando afirma: “não é por coincidência que 75% da biodiversidade do planeta se encontra em territórios indígenas ou de afrodescendentes. A relação desses povos com a natureza permitiu criar formas de sustentabilidade que hoje se afiguram decisivas para a sobrevivência do planeta”. (Santos B., 2008, p. 2)

Reforça este prisma, a interpretação de Almeida (2006), sublinhando que os significados de *roça* estão além de uma simples referência a um espaço físico destinado ao cultivo ou ao plantio de bens essenciais ao consumo. Ele considera que essa atividade não se restringe a uma relação de apropriação dos recursos naturais, conhecimento e resistência cotidiana:

Essa designação polissêmica, mais que uma referência aos tratos culturais ou, num sentido restrito, ao plantio de mandioca e, ainda, a uma divisão sexual e etária do trabalho, expressa uma certa maneira de viver e de ser. Mais que um modelo de relação antrópica com recursos escassos, a denominada *roça* compreende um estilo de vida que vai desde a definição do lugar dos povoados, passando pela escolha dos terrenos agriculturáveis, e dos locais de coleta, de caça e de pesca, até os rituais de passagem que asseguram a coesão social em festas religiosas [...], em funerais e batizados. (ALMEIDA, 2006, p. 51)

²⁹ Convenção nº 169 da OIT, ratificada pelo Brasil em junho 2002. Decreto nº 6.040 de 7 de fevereiro de 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. A Lei 13.043/13, em 13.11.2014, foi sancionada pela Medida Provisória (MP) 651/14, que define como obrigatória a isenção do Imposto Territorial Rural (ITR) cobrado às comunidades quilombolas – disponível em www.palmares.gov.br. Decreto de 24 de julho de 2014 da Presidência da República convoca a 1ª. Conferência Nacional de Política Indigenista, com seminário realizado entre os dias 25 e 27 de novembro de 2014 e a Conferência a ser realizada entre os dias 17 e 20 de novembro de 2015. Este último dispositivo pode ser um “sinal” de políticas que se direcionem aos povos indígenas ou apenas conformidades governamentais de administração?

Em termos específicos, as experiências de diferentes povos, como quilombolas, ribeirinhos e indígenas, com a chamada *roça*, como cerne da economia de base familiar, transformam tal atividade na região amazônica, na principal referência identitária de povos e comunidades tradicionais. Demonstram também que não há uma separação radical entre as atividades econômicas e as reivindicações identitárias.

A prática de *roça* não se dá apenas pela condição antrópica. Há um conhecimento muito concreto sobre a *roça*, que passa despercebido. Este conhecimento não pode ser condicionado às posições políticas e sociais. A *roça* como expressão deste conhecimento, sobressai às ações planejadas das políticas governamentais. Ela faz frente a essas políticas que tentam formalizar uma homogeneização de povos e comunidades tradicionais, seja com “benefícios compensatórios” sociais ou incentivos financeiros.

Porém, em outra ponta, consultando-se as estatísticas³⁰ demográficas das capitais e cidades amazônicas estão outras ações. A exploração madeireira, mineração, pecuária, projetos de infraestrutura governamental – megaprojetos, especulação imobiliária. As atribuições e responsabilidades dessas ações são “adequadas às normas e codificações”³¹ do Estado. Diante dessas ações permitimo-nos apresentar algumas formas de conhecimento sobre a *roça* como resistência como contraponto a essas “adequações” do Estado, vide fascículos referidos a cidades mencionadas na nota de rodapé 28, Marabá (PA), Boa Vista (RR), Porto Velho (RO).

Os Kokama da Comunidade Bom Jardim, do município de Benjamin Constant (AM), têm na agricultura a base desse conhecimento de resistência. A educação indígena, associada às suas práticas e conhecimentos sobre cultivo expressa isto:

Bom, para começar educação indígena tradicional, envolvendo a tradição acredito que hoje muitos já deixaram de praticar isso, mas acredito que muitas pessoas isso

³⁰ Segundo IBGE – Estimativas populacionais dos municípios em 2014, publicada em agosto. Considera que a taxa geométrica de crescimento (TGC) populacional, tem relação com as grandes obras que se tornam atrativos migratórios de trabalho. Considerando estes dados, as 50 cidades brasileiras que apresentaram um crescimento populacional estimado, entre 2013 e 2014, é significativo em termos da região Amazônica: incluindo todas as capitais amazônicas, tem 11 cidades que apresentaram perceptíveis a TGC. No entanto destaque dentre estas para Parauapebas e Ananindeua, ambas no Pará, que não são capitais. Consoante a estes dados, as 25 cidades que tiveram TGC considerável entre 2003 e 2013, também estão 11 cidades amazônicas, incluindo 04 capitais: Palmas, Boa Vista, Macapá e Porto Velho, com relativa presença de grandes obras. Neste intervalo, ainda estão cidades amazônicas com respectivas atividades de desmatamento, grandes projetos de infraestrutura e empreendimentos empresariais: São Félix do Xingu, Parauapebas, Barcarena, Marabá e Marituba no Estado do Pará; São José de Ribamar (MA) e Sinop do Estado de Mato Grosso.

³¹ Considero aqui, os estudos de impactos ambientais e laudos que não integram os conhecimentos tradicionais dos povos e comunidades tradicionais. Utilizando as “mediadas” audiências públicas como mecanismos de formalização.

inda tá frequentemente, antes quando falamos em educação, a primeira coisa que a gente fazia era a educação de casa. Aprendíamos vários tecidos de artesanatos que hoje também não tá sendo praticado, mas acredito que a agricultura é uma educação que ainda permanece nessa parte da agricultura e nos costumes ainda são poucos, são raros, mas ainda permanece que antes tinha muito, hoje não tem porque acredito que daí começa como você aprender trabalhar, porque se você não souber como aprender trabalhar vai crescer como? De que forma antes a educação era mais rígida em casa era mais rígida você tinha que ter um bom respeito à pessoa, um bom respeito ao mais velho, como você cultivar uma planta, cultivo de roça também, as meninas iam aprender a fazer as comidas os preparativos de bebidas culturais que hoje já quase não existe [...]. Elizangela Lopes, 29 anos, Kokama, comunidade de Bom Jardim.(Fascículo 03, PNCSA, 2013, p. 9)

O conhecimento expresso em suas práticas requer grande esforço por parte dos indígenas. Entre estas práticas há um conhecimento concreto, referido à *roça*. Um conhecimento que resiste às situações adversas impostas à realidade dos agentes sociais. Observando essas imposições e percebendo as particularidades, se tem o uso comum desse conhecimento, a expressão cultural que exprime o lidar com a terra, com a mandioca ou com a macaxeira. Neste caso, a Comunidade Tradicional dos Areais da Ribanceira, em Imbituba (SC), tem um dito popular local sobre a mandioca que merecer ser lembrado: “*Capina a primeira quando vê a mandioca nascer, a segunda quando puder e a terceira quando quiser*”. Este dito e outros “saberes e conhecimentos tradicionais sobre o cultivo da mandioca” estão além da simples apropriação antrópica da terra. Para isto, o conhecimento transcende as dificuldades para resistir:

As roças da Ribanceira: usos e usufruto comum das terras: Mandioca torta, rende bem e dá polvilho pesado. Seu. Alirio; Aipim pêssego é macio, bom em qualquer terra e bom de cozinhar. Seu Antero Francisco Martins; Gosto do aipim eucalipto porque é mais carregado, bom de cozinhar e fácil de arrancar da terra. Mas a farinha de aipim não tão boa porque tem fiapo. A farinha da torta (mandioca) é uma farinha mais grossa, redonda. Luiz de Souza; Mandioca Apinzão, Azulinha; Roxo e Folha redonda são as que melhor de dá no morro. Seu Genésio de Freitas; Mandioca branca é resistente, dá até em terra fraca. Seu Maurino; Aipim roxo, cozinha bem e dá em qualquer lugar”. Seu Darci; Mandioca franciscal é resistente, não adoece, difícil de sapecar. Seu Adilho Francilino; Se ficar batendo o aipim, por exemplo, dentro da carroça, ele amarga, o aipim tem segredo. Seu Alírio; O plantio da mandioca dura de dois a três anos, e nesse período vou adubando a terra com esterco. Seu Luiz Farias; O plantio da mandioca é entre setembro e outubro, na lua minguante. Seu Genésio de Freitas; Agosto não é bom porque venta muito, sapeca as ramas. Joaquim Francisco Martins (Seu Pilício); Depois de um a dois anos, quando o mato já estiver alto, ou quando vê que no mato já tem vassoura, quer dizer que o mato já está descansado. Ayres Francisco Cardoso (Seu Zezeca); Época de colheita da mandioca é em abril, durante a quaresma. Seu Antonio Valentim; Uso o trator, adubo orgânico, não compro o químico, porque senão não dá lucro e fica com cheiro na mandioca. Seu Zé Leandro. Moradores da Comunidade Tradicional dos Areais da Ribanceira – Imbituba (SC). (Fascículo 20, PNCSA, 2011, p. 4-5)

Estes conhecimentos, que resistem aos processos do desconhecimento por parte das políticas governamentais, se manifestam em diversas situações. Ainda que seja com o tempo de plantar, pela qualidade da espécie, pelo formato das folhas, pelo tipo de produto e sabores que podem gerar. Tais conhecimentos podem ser compartilhados, estão à disposição dos que mantêm estas práticas com a *roça*, e se apropriam de tecnologias que possam aprimorar o conhecimento tradicional. As relações sociais dinamizam este conhecimento.

Mais do que isto, as possibilidades e as formas da disseminação destes conhecimentos podem atingir um universo que se molda às especificidades dos agentes sociais. Entendo que as práticas podem mudar, mas as transformações sociais podem “parecer” as mesmas, em função das políticas governamentais agirem sobre praticamente todos os territórios de povos e comunidades tradicionais, ao mesmo tempo.

Neste esforço, os agentes sociais buscam formas para manterem suas práticas e resistirem nesse espaço, a partir de seus conhecimentos tradicionais. Sob esse argumento, inscrevo nesta discussão as possibilidades de uso dos recursos narrada por indígenas do nordeste, do Povo Kariri-Xocó, na bacia do Rio São Francisco, Estado de Alagoas. A sua luta em manter seus conhecimentos frente ao megaprojeto da transposição do rio é assim narrada:

Na realidade toda aldeia parece uma sala de aula, observamos em cada casa, uma oficina de artesanato onde moram os artesões, sementes de árvores, penas de aves, cera de abelha, são a matéria prima para confeccionar brincos, pulseiras, colares etc... Nas atividades educacionais são relacionadas à atividades agrícolas em regime de mutirão: a coivara, plantio da roça, limpa da lavoura, batimento do feijão. O agricultor ensina na roça o cultivo do milho, algodão, mandioca, abóbora, feijão. Temos também nas casas das ceramistas mulheres trabalhando com as meninas na arte do barro, confeccionando objetos de argila: potes, panelas, pratos e brinquedos. No pátio das casas os pescadores tecem suas tarrafas, redes de pesca, puçás, jeréré, outros faz cuwú de vara, assim os jovens aprendem tentando junto aos adultos. Nhenety Kariri-Xocó. (Fascículo 07, PNCSA, 2011, p. 11)

O aprender e o apreender são difusos. Estão aliados às formas de conhecimento e às especificidades. Os argumentos elencados, relativos a este conhecimento específico, podem divergir, convergir e transformar as atuações e posições políticas. Haja vista que não há uma política governamental que possibilite a conversão desses conhecimentos no uso, por exemplo, das atribuições do Decreto nº 6.040, da Convenção 169 (OIT) e dos artigos da própria Constituição Federal.

2.1.3 A *roça* como área de cultivo

As interpretações agronômicas tomam as práticas com a *roça*, como área de cultivo em determinado espaço físico. O discurso agrônômico interpreta e marginaliza as formas de reprodução familiar, observando a *roça* como algo restrito apenas ao local de plantio, ao espaço físico. Este ponto de vista não dialoga e se opõe às práticas de povos e comunidades tradicionais.

Esse ponto de vista se diferencia. A prática da *roça* é dinâmica e é colocada pelos agentes sociais como conhecimento de resistência. No âmbito do seu modo de fazer, de ser, resultante do seu modo de vida. Por outro lado, a relação econômica permanece. Mas por conta dessa relação estreita que gera um conhecimento, a *roça*, ainda é vista pela interpretação econômica e evolucionista como algo “inviável” e “atrasado”. Num sentindo oposto as políticas governamentais³² tem fomentado estratégias para implantação de projetos de infraestrutura. Estas políticas reiteram ações das empresas sobre a ordem das explorações de gás, de petróleo, de pecuária, de madeira, da mineração, sob o “conhecimento da exploração e expropriação de recursos”. Estas formas de produção, consideradas viáveis, realizam estas políticas, sob a proteção e incentivos fiscais. Desta maneira prevalece um ponto de vista “racional” e “deixa” os territórios tradicionais e suas práticas à revelia das ações ilegais de madeireiros, carvoarias e grilagem dos territórios entre outras.

A *roça* expressa um conhecimento que rivaliza com essa nomeação. A *roça* compreende um universo de relações em que os agentes sociais transitam e participam, mudando as relações sociais. Desta forma, a unidade familiar de produção, mesmo ao criar laços econômicas a partir das atividades na *roça*, não possibilita, somente, a redefinição dos fatores econômicos, mas também os fatores sociais, como sugere Chayanov (1966):

Estas ligações que convertem a unidade familiar camponesa natural, isolada, em um pequeno produtor de *commodities* são sempre os primeiros meios de organizar explorações camponesas dispersas, abrindo caminho para a penetração das relações capitalistas no campo. A partir destas conexões, cada pequeno empreendimento camponês torna-se parte orgânica da economia mundial, experimentando os efeitos das demandas gerais da economia do mundo, e, por sua vez, junto com milhões de unidades familiares como as dele, afeta todo o sistema da economia mundial. (CHAYANOV, 1966, p. 258) Tradução nossa.

³² Refiro-me aqui, às políticas que fragmentam a organização de povos e comunidades tradicionais como as chamadas “políticas de inclusão” para as decisões políticas vistas em audiências e consultas públicas. Estas tangem meramente a participação de algo como participativo.

Isto tudo, pode indicar uma reflexão econômica sem os efeitos presentes do conhecimento das relações sociais que transitam neste espaço. Observo ainda que a tenaz formulação das políticas governamentais é transformar povos e comunidades tradicionais em pequenos empreendedores ou produtores de *commodities*. Sob a ótica da área de cultivo, do espaço físico apenas. No entanto, as relações sociais de produção camponesa se contrapõem a esta ótica. As implicações econômicas não se separam das percepções geradas pela identidade, no contexto das mobilizações pelas territorialidades específicas de povos e comunidades tradicionais.

A *roça* como área de cultivo não se reduz, portanto, ao espaço físico. Vai além deste sentido. Como diz uma das artesãs da ASARISAN, de Santarém (PA):

Pra mim é uma vida boa, porque a gente pode criar bem aqui. A gente faz plantio, trabalha nas cuias, pesca, pra mim é bom aqui. Melhor do que n'outras partes porque pelo menos a gente não compra o peixe aqui, a gente já vende. Pra poder a gente alimentar outras pessoas e nós também. Aí no caso a gente planta a roça pra gente e pra facilitar pra vender pros outros. É assim essa vida. Marinalva de Sousa, Carapanatuba. (Fascículo 01, PNCSA, 2013, p. 5)

Esta noção de autossuficiência revela as práticas e saberes articulados com um modo de vida bem definido.

2.1.4 A *roça* como local de produção e reprodução física e social.

Povos e comunidades tradicionais, com suas representações, recorrem a instrumentos jurídicos para assegurar sua produção e reprodução física e social. Ao recorrer a estes instrumentos, tendo a *roça* como prática essencial, se aproximam do que consta no Decreto nº 6.040 e na Convenção 169 (OIT)³³.

³³ Conforme Shiraishi Neto, 2013, em O Direito das Minorias: passagem do “invisível real para o “visível” formal? “No Brasil, a despeito das Convenções Internacionais como a de nº 169 da OIT, ratificada pelo Brasil em junho 2002, por Decreto Legislativo nº 143. E com atenção ao Artigo 7º: “1. Os povos indígenas e tribais deverão ter o direito de decidir suas próprias prioridades no que se refere ao processo de desenvolvimento na medida em que afete suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, e às terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, deverão participar da formulação, implementação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de os afetar diretamente. 2. A melhoria das condições de vida e de trabalho e dos níveis de saúde e educação dos povos indígenas e tribais deverá, com sua participação e cooperação, ser objetivo prioritária nos planos de desenvolvimento econômico global das regiões onde habitam. Os projetos especiais de desenvolvimento para estas regiões deverão também ser elaborados de forma a promoverem essa melhoria. 3. Os governos deverão velar por que, sempre que oportuno, sejam realizados

Esta aproximação resulta num processo de diferenciação das especificidades de seus territórios e de suas relações sociais, de suas formas próprias de organização social e manutenção da terra, dado que é visível no dia a dia das chamadas “Mulheres do Arumã” no Baixo Rio Negro, em Novo Airão no Amazonas:

O artesanato, que em princípio fornecia utensílios domésticos, passa a ser uma fonte de renda interessante, que se potencializa com a criação da associação e uma maior organização na comercialização dos produtos. Essa renda propiciou certa estabilidade às famílias que deixaram de vender sua mão de obra e passaram a se dedicar mais intensamente ao artesanato, à pesca e ao roçado de forma independente do patrão. Associação dos Artesãos de Novo Airão – AANA. (Fascículo 12, PNCSA, 2006, p. 5)

Martins (2012) dialoga com Chayanov (1981) sobre a manutenção da unidade de trabalho familiar na terra e sua reprodução: “o produtor familiar é proprietário dos meios de produção e cabe a ele assegurar os recursos necessários para manter a reprodução familiar. A produção agrícola se constitui em rendimento indivisível e necessário para prover a empresa familiar e o consumo”. (Chayanov *apud* Martins, 2012, p. 49) Para tanto, Martins considera, que para se assegurar os “recursos necessários”, nas condições atuais de alguns municípios da região chamada “Médio Mearim Maranhense”, “faz-se necessário entender que a manutenção da família na terra depende do assalariamento de alguns de seus membros” (Martins, 2012, p. 49). Nesse caso, pode-se considerar que a relação econômica, seja ela pela oferta do excedente ou o breve assalariamento de alguns membros da família, a *roça* constitui um fator dinamizador do território. Embora um ou mais membros da família precisem sair da terra, retornam com insumos que podem conferir novo empenho na produção alimentícia para a manutenção da família na terra.

Os povos e comunidades tradicionais, inseridos nesta situação de reprodução física e social revelam diferenças, seja em função da terra, da floresta ou da água, como visto no Povoado Pantaneiro de Joselândia, no Mato Grosso:

Lavrador. Eu sou lavrador, eu, com essa mulher, criei meus filhos, né. Então, meus filhos também, trabalham nessa luta. É de lavrador, de criar, ter uma criaçãozinha. E eu venho trabalhando, trabalhando. Uma hora é de roça de plantar mandioca,

estudos em cooperação com os povos em questão, a fim de avaliar o impacto social, espiritual, cultural e ambiental que as planejadas atividades de desenvolvimento possam ter sobre esses povos. Os resultados desses estudos deverão ser considerados como critérios fundamentais para a execução das mencionadas atividades. 4. Os governos deverão tomar medidas, em cooperação com esses povos, para proteger e preservar o meio ambiente dos territórios que habitam” (Shiraishi Neto, 2013, p. 21) .

plantar milho, plantar arroz. Outra hora é de luta com a criação. Sr. Joaquim Santana Rodrigues, 88 anos, antigo capelão. (Fascículo 10, PNCSA, 2007, p. 8)

A instituição chamada *roça* compreende um leque de situações em que diversos agentes sociais estão inseridos de diferentes maneiras. As narrativas dos trabalhadores e trabalhadoras rurais do Cujubim Beira Rio, do município de Caracaraí, em Roraima refletem isto:

Lá é muito farto de caça e frutas. Temos pé de castanheira, tucumã, a bacaba, piquiá e outras frutas... Lá também tem roça, casa e temos também o rio Branco para pescar. Damaris; Já construíram (os trabalhadores) casa de morada, casa de farinha. Já fizeram muitas produções: plantio de cupuaçu, mandioca, milho, banana, mamão, manga, açaí e goiaba. Criação de animais como porco, galinha, pato e carneiro... Os agricultores já puderam comprar seus equipamentos de trabalho. Ana Paula (página 3);

Na roça fazemos: roçado, capina, planta, arranca mandioca, fazemos farinha, farinhada, tiramos goma e plantamos de tudo lá: murici pitanga, graviola, caju, limão, laranja, manga, banana, maracujá, abacaxi, coco, cupuaçu, pupunha, buriti, tucumã, patoá, bacaba macaxeira, cará, jerimum, quiabo e café. Lá temos criação de animais: carneiro, galinha, pato, porco, marreco e picote. Relatos do grupo de trabalho das mulheres Trabalhadoras Rurais de Cujubim Beira Rio: Maria Antônia, Francisca Canavarro, Ivonete, Gleice, Maria das Graças, Maria Luiza da Costa, Maria Ilma e Rociane. (Fascículo 07, PNCSA, 2014, p. 5)

Mais uma vez a pluralidade reflete o conhecimento relativo à chamada *roça*. Com estas práticas os agentes sociais fazem frente às ações governamentais que ignoram o universo de práticas e saberes. Estas práticas e saberes se aprimoram e constituem meios que implicam em permanecer na terra.

2.1.5 O plano das decisões sobre o cultivo da *roça*.

Sob essa premissa, as práticas de *roça* constituem as especificidades do território, das unidades de trabalho familiar. Uma variação, quanto aos que podem fazer *roça* e os que não podem fazer remete a Wolf (1969) salientando o plano das decisões dos camponeses³⁴ sobre o cultivo (o quê, quando e como plantar):

Eu defino os camponeses, portanto, como populações “essencialmente dedicadas ao cultivo da terra” e que tomam decisões autônomas quanto ao processo de

³⁴ Usarei este termo como efeito ilustrativo sobre o que Wolf (1969) pondera.

cultivo. Deste modo, a categoria cobrirá arrendatários, meeiros e posseiros, bem como proprietários-trabalhadores, enquanto estiverem em situação de tomar decisões importantes sobre o cultivo de suas plantações. Não inclui, no entanto, os pescadores e trabalhadores sem terra. (WOLF, 1969, p. 6)

Em função da associação de suas práticas relativas a pesca, a caça e ao extrativismo, os povos e comunidades tradicionais observados transcendem à interpretação de Wolf. Desta forma, Firth (1975) destaca sobre os pescadores malaaios que a cultura principal do agricultor é geralmente também o seu alimento básico, mas como pescador não vive somente de peixes. Ele também cultiva arroz e outros gêneros alimentícios semelhantes ao seu principal produto. (Firth, 1975, p. 3) Firth ainda relata que os pescadores malaaios, associam a pesca ao extrativismo de maneira a equilibrar a sua reprodução física e social, considerando que os membros da unidade trabalho familiar podem ser ou ter agricultores e pescadores em seus grupos:

Um plantador de arroz não vai ao mar, mas o seu filho era um pescador. Assim também, os pescadores tiveram relações econômicas com a agricultura de outra maneira - através dos cocos das palmas que crescem ao lado de suas casas. Estes cocos são coletados periodicamente de cinco a seis vezes por ano, pelos fabricantes de copra, usando macacos para escalar as palmas para eles. (FIRTH, 1975, p. 5) Tradução livre.

Compreendendo isto, tem-se pescadores, ribeirinhos e extrativistas, que não são “essencialmente dedicados ao cultivo da terra”, mas são simultaneamente dedicados aos recursos hídricos, constituindo-se em unidades de trabalho familiar. Transcendem assim, à conceituação de Wolf. Além das situações observadas tem-se os ribeirinhos e ribeirinhas das Ilhas e Várzeas de Abaetetuba, no Pará:

Aqui na Ilha Nazaré Costa o açaí que é muito cultivado na ilha toda, a maior fonte de renda é o açaí. Além do açaí tem a pesca: o camarão, o peixe, pescado com espinhel, rede, tem também gente que pesca com a linha de mão, caniço, tem miriti, muito utilizado também pra fazer o paneiro. Serve pra muita coisa também o miriti aqui na Ilha Nazaré, na ilha toda também. Ana, MORIVA. (Fascículo 30, PNCSA, 2009, p. 8)

De certa forma esta exposição, relativa aos ribeirinhos e ribeirinhas, configura uma paisagem comprometida com os recursos naturais, que os mantém com suas práticas e saberes. Mesquita (2013) compreende esta dinâmica, de povos e comunidades tradicionais, a

partir das relações com os recursos naturais inscritas num calendário agrícola. Pois, esta posição que se articula e se alterna, pode-se relacionar ao que Mesquita comenta:

Neste sentido, esse produtor ao longo do calendário agrícola anual assume diferentes funções, num período ele é extrativista (tirador de açaí, castanheiro, quebrador de coco babaçu; seringueiro, piaçabeiro, pescador), noutro, ele é agricultor de subsistência ou ainda assalariado temporário ou “artista” artesão. [...] Isto significa dizer que essa população não pode se dedicar apenas à agricultura básica (arroz/mandioca/feijão e milho), mas a um conjunto de atividades complementares que assume assim um papel diferenciado no tempo e no espaço na composição de sua renda final. Assim qualquer intervenção no uso e manejo de seu território deveria levar em consideração esses aspectos e outros como a sua relação no âmbito da preservação ambiental e da representatividade numérica que tem na Amazônia, sob pena de impossibilitar a sua permanência e sobrevivência, entretanto não tem sido assim. (MESQUITA, 2013, p. 4)

A noção de unidade familiar, aqui, ao se referir a povos e comunidades tradicionais, transcende ao significado de Wolf sobre os camponeses, porém, se aproxima ao que relaciona Mesquita e ao que Firth comenta sobre estas relações. Ao considerar essa transcendência quanto aos agentes sociais e suas práticas, há uma gama de estratégias e modos de resistência. Uma vez que a chamada *roça* não centraliza as estratégias das autodefinições dos agentes sociais pelas suas práticas, mas torna-se um elo da identidade e do trabalho pela garantia do território. Partilhando desta ação identitária pelo território, acionada pelas práticas e saberes, A Comunidade de Pescadores de Caravelas, no sul da Bahia, tem suas estratégias alinhadas ao tempo de suas atividades:

Quando tem tempo ruim, a gente cuida da embarcação, ou da rede, ou fica com o tempo livre, mesmo sem querer. Algum pescador ainda tem um pedaço de roça, pra mandioca pra farinha, algum planta um feijão, milho pro São João, coco da Bahia, que é forte aqui. Tem um ou outro que tem um gado, pra si mesmo. E também faz um bico, na construção, mas é difícil, porque os trabalhos que tem mais aqui ou é na pesca, ou na Prefeitura. José Santos. . (Fascículo 12, PNCSA, 2009, p.3)

Ressalto ainda que as especificidades relativas aos pescadores de Caravelas, dá-se pelo território marítimo. A partir das relações sociais com o território de moradia e com os recursos do mar, frente aos conflitos. Tem-se assim, *roças* articuladas com o extrativismo - seja o babaçu, o açaí, a castanha; com a pesca, e com a caça..

2.1.6 Entrevistas como fatores sociais, identitários.

Entrevistas realizadas no decorrer da pesquisa contribuíram para esta distinção, fatores que situo como ato de constatação da resistência pela *roça*. Apoio-me nos relatos do Senhor Zacarias dos Santos, Senhora Rosalina Campos, Senhor Carlos César dos Santos e do Senhor Francisco da Silva. Para tanto destaco aqui alguns pontos de entrevistas e outros relatos sobre fatores identitários citados a partir dos fascículos produzidos no âmbito de pesquisa do PNCSA.

Assim, o Sr. Zacarias dos Santos, quilombola, da Comunidade Quilombola do Mata Boi, na cidade de Monção. No seu relato afirma sobre “botar” a *roça* para os que possuem terra face aqueles que não a possuem:

No meu caso, que não posso botar *roça*, pago umas diárias. Agora, aqueles que não têm terra, mesmo, pagam foro, mas aqui, ninguém paga foro. Tanto que aqui, ninguém vende terra. Todo mundo tem seu lote. O que pode acontecer é troca de dia. Um dia eu vou lá na *roça* dele, outro dia ele vem na minha. Essa é a vida. A *roça* é a tradição da comunidade. (Zacarias dos Santos, 2014)

Em outro ponto a Sra. Rosalina Alves Campos, ribeirinha, da Comunidade do Parauá/São Francisco, Rio Solimões, no município de Manacapuru (AM). Faz um relato de seu sentimento sobre sua identidade e seu modo de vida:

Se eu disser que eu não gostasse de ser ribeirinha, eu estava mentindo. Eu gosto. Meu pai me criou no interior. Eu amo o interior. Tem peixe. Por você ser livre, não ter horário de nada. Se você quiser, colocar horário você bota. Se você num quiser tudo bem. Você não tem água pra pagar. Não tem luz. Num tem telefone. Apesar de todo canto ser violento, seja no interior ou na cidade, a violência é geral. Eu gosto do interior. Tem os altos e baixos, mas nada é impossível se você planejar tudo com a água. A água é planejada como elas falaram. A gente colhe bem, a gente planta, a gente trabalha no roçado [...] (Sra. Rosalina) – (Fascículo 20, PNCSA, 2007, p. 4)

Diante das adversidades a senhora Rosalina percebe o quão valiosa é a vida que têm na Comunidade do Parauá. Entre estas pontualidades tem-se que o conhecimento das práticas, o sentimento e a identidade garantem o território. Sinto que este “gostar de ser ribeirinha” também autodefine a resistência e a estratégia do modo de ser e de viver. O senhor Carlos César da Costa dos Santos, da etnia Mura, cacique da comunidade kokama Nova Esperança,

na cidade de Manaus (AM) revela que a *roça* pode ser estendida a todos que participam da comunidade, mesmo os que estão distante:

A *roça* aqui mesmo, é só pra manter o pessoal, os que estão aqui. A gente divide, pois não dá pra vender, é só pro nosso mantimento mesmo. Depois que fizemos as outras quadras lá trás, todo mundo vem. O trabalho aqui é mais é homem, no nosso tempo, é eu, o Orígenes, o Jackson que mora no Mauazinho, mas as mulheres ajudam e também os outros. Tudo que é tirado aqui é dividido. A gente planta mandioca, macaxeira, hortaliça, pimenta. E essa *roça* aqui, vai até lá na frente, são de vários tempos, essa aqui é de um tempo, a outra ali é de outro tempo. Tem três tempos de trabalho. Aquela lá de baixo, a gente vai começar a mexer nela, em junho. Essa daqui vai demorar mais um tempinho. (Carlos César, 2014)

O senhor César ao falar, aponta para toda extensão que compõe as *roças*. Este sentido de integração que ele menciona com os outros moradores revela o tempo que eles dedicam ao plantio da *roça*. Alguns aos quais ele se referiu moram na cidade, fora da comunidade. Porém, quando é o tempo do trabalho na *roça* ou outra atividade, cultural ou da associação, são convidados.

Um fator que se alterna mediante as situações, seja por conflito ou a plena realização da atividade na busca pelo uso do território como se pode constatar no relato do Senhor Francisco da Silva, da Comunidade do Mainã, do Lago do Puraquequara, Manaus (AM). Esta região está sob interesse do Estado:

A minha história é: sou filho de família muito humilde, meu avô por parte de pai era cearense, minha avó mato-grossense e deu uma mistura, aí meu pai... é... os meus avós vieram do rio Madeira, trabalhavam pra lá, depois vieram para o Puraquequara, aí meu pai veio muito jovem de lá na faixa de 18 anos, chegou aqui encontrou a minha mãe, amazonense daqui do Puraquequara mesmo e se casou. Aí somos 10 irmãos vivos, nós éramos 12, mas hoje nós somos 10, morreram dois e me casei, tenho 27 anos de casado, tenho quatro filhos e comecei trabalhando na agricultura, depois fomos impedidos de trabalhar na agricultura através do Exército e hoje eu sou pescador profissional, sou cadastrado na colônia Z-12 tudo titulado no serviço de pescaria, porque praticamente na área de agricultura a gente está impedido de fazer e a luta da gente continua e como líder tenho buscado o de melhor para a comunidade. (Sr. Francisco da Silva) - (Fascículo 37, PNCSA, 2011, p. 3)

No relato acima, a resistência dá-se pelo conhecimento de vivência no lugar. O senhor Francisco pondera sobre as situações de conflito. Embora sejam impedidos pelo Exército, buscam mobilizar-se pela reivindicação de direitos junto aos órgãos de direito e permanência no lugar. Neste relato, a produção e reprodução da comunidade estão impedidas, contudo, as estratégias de resistência, acionadas pelo ato de fazer as *roças*, se deslocam.

Estes quatro fatores, relações de conhecimento e resistência, constituem um elo identitário que se articula e alterna com a denominada *roça*. Fatores conjugados que driblam as imposições seja dos fatores econômicos, políticos ou culturais sob a perspectiva de se manter na terra, no território, no espaço das relações sociais.

2.1.7 A relação dos significados de *roça* e sua dinâmica.

A compreensão da dinâmica em que se insere a *roça*, transita nos espaços sociais específicos em que as comunidades constituem ou estão constituindo seus territórios. Este trabalho também remete ao território. A resistência dos grupos na luta pelos territórios se constitui num dos principais significados de *roça*. Este ponto converge para as territorialidades específicas de diferentes grupos que se autoidentificam quilombolas ou ribeirinhos, ou ainda extrativistas (piaçabeiros, quebradeiras de coco babaçu, seringueiros, castanheiros) e povos indígenas. Esta proposta assinala, ainda, o território como um elemento extremamente dinâmico.

Significados da própria reflexão sobre estes espaços sociais, vivenciado pelas próprias comunidades tradicionais. Como explica Almeida (2006), a chamada *roça* “consiste num traço invariante e no símbolo exponencial da conquista de autonomia em decorrência da identidade que lhe corresponde” (Almeida, 2006, p. 51). Essa autonomia se articula à identidade coletiva e se materializa pelo ato de “botar” ou de “fazer” desde as áreas destinadas aos cultivos.

A *roça* como espaço social, está além das oposições usuais entre o rural e o urbano. As atividades econômicas que estão no cerne das comunidades passam por diferentes mudanças. Seja pelas vias do deslocamento como alternativa para outro lugar, que pode também ser referido como *roça*. Com esse efeito Martins (2012), relata-nos em um breve trecho, que deu subtítulo a seu livro, a fala de um de seus entrevistados³⁵: “*garimpo, lugar de se passar; a roça, onde se fica e o babaçu, nossa poupança*”. E seguindo a mesma ênfase, o senhor Jeremias ainda sublinha que “*o garimpo é minha roça, a roça é o principal, mas a gente não vive sem o coco.*” (Martins, 2012, p. 138). Este fato reforça o pressuposto de que a chamada *roça* transcende ao espaço físico dito “rural”. A representação cartográfica mais

³⁵ Relato do senhor Jeremias. Pode ser visto em Os deslocamentos como categoria de análise: o garimpo, lugar de se passar; roça, onde se fica e o babaçu nossa poupança. (MARTINS, Cynthia C., 2012).

apropriada desta situação social nos é dada pelos fluxos.

Saquet (2007) dialoga com Alberto Magnaghi, em que sua compreensão sobre o território significa fluxos, normas, conflitos, influência e dominação; gestão político-econômica; redes intra e extralocais; valorização do capital e relações de poder; é produto e condição dos processos sociais [...]. (Saquet, 2007, p. 71-72)

A observação de M. Lima (2010) inspirado em Saquet (2007), referente a esta compreensão, afirma que “a territorialidade está intimamente relacionada a como as pessoas usam a terra, como organizam o espaço e como dão significado ao lugar.” (Lima, M. 2010, p. 63) Um sentido de complementaridade ao fazer da *roça* para que se mantenha o território conciliado com os recursos naturais.

Em sua pesquisa, Wolf (1969), relata a relação de alguns povos com a terra e com o território em algumas diferentes regiões e países:

Para o índio mexicano, para o camponês russo ou vietnamita, a terra era uma característica de sua comunidade. Antes do advento dos franceses, o camponês argelino tinha acesso à terra, por pertencer a uma tribo, ou por causa do relacionamento político com o *bey*, como chefe de Estado. Até o camponês chinês, de longa data habituado a comprar e vender terra, considerava-a mais uma herança familiar que uma mercadoria. A posse da terra garantia a continuidade da família e a sua venda afrontava "o sentimento ético". (WOLF, 1969, p. 212)

Esta relação com o território expressa conhecimentos profundos de ecossistemas e outras características físicas. Pode também expressar saberes e práticas específicos, como o local adequado para o cultivo. A percepção do território seria em relação a esta atividade é central, cuja adequação do plantio requer conhecimento específico da terra.

A especificidade deste conhecimento revela as modalidades atribuídas sob a forma de cultivo, ao que pode ser *roça* e *roçado*. A distinção de *roça* e *roçado* segundo Linhares (1999): “um *roçado* pode conter várias *roças* de diferentes unidades familiares designadas pelo nome do chefe do grupo, a *roça* consiste num consórcio de várias culturas de subsistência feito pelas unidades familiares” (Linhares, 1999, p.79), sob a ótica da autonomia.

As agroestratégias adotadas pela agenda oficial, não diferentemente dos latifúndios, como argumenta Almeida (2009), “além de propiciarem elementos para políticas agrícolas e agrárias, [...] a concessão de terras públicas e a isenção de carga tributária, as **agroestratégias** orientam também iniciativas localizadas de implantação de empreendimentos agroindustriais” (Almeida, 2009, p. 59). Seguindo essa indicação de Almeida, deixo a observação sobre os

programas do governo federal, o Terra Legal³⁶ e o Cadastro Ambiental Rural (CAR)³⁷. Ambos, constituem um modelo racional de adequação das regularizações de imóveis rurais. Um modelo que elabora um significado restrito aos territórios das comunidades tradicionais, colocando-os sob o enfoque individual e não coletivo.

Esta observação se apoia no que a visão oficial trata e entende por *roça*, como algo “sem efeito” econômico ou mera expressão de “economia primitiva”. Isto, mesmo nas primeiras décadas do século XXI, apesar do efeito que a Constituição de 88 facultou aos povos uma possibilidade e condição que viabilizasse as condições legais para a reforma agrária no Brasil. A Constituição Federal de 1988, sublinha, dedicando em parte do Título VII – Da Ordem Econômica e Financeira, Capítulo III – Da Política Agrícola e Fundiária e da Reforma Agrária, os artigos 184 a 191. Consoante, os requisitos em destaque na Constituição Federal, em referência ao Art. 186. Trata da função social da terra quando é cumprida pela propriedade rural, tende a seguir as exigências dos requisitos: I – aproveitamento racional e adequado; II – utilização adequada dos recursos naturais disponíveis e preservação do meio ambiente; III – observância das disposições que regulam as relações de trabalho; e IV – exploração que favoreça o bem-estar dos proprietários e dos trabalhadores. Um tanto controverso, pois povos e comunidades tradicionais têm esta legislação expressa às suas práticas bem antes desta Carta. Contudo, a instituição chamada por povos e comunidades tradicionais, de *roça*, até então, ainda é vista positivamente como um fator econômico. Após esse ponto inicia-se um processo de representação da *roça* como fator identitário, que não se separa mais do econômico. Esta posição, quanto à maneira como os povos e comunidades tradicionais cultivam, se coloca como algo que contrabalança os efeitos das políticas públicas, que consideram a *roça* simplesmente como atividade econômica. E para tais políticas a *roça* é vista como “sem qualidade” econômica, uma expressão de um mundo “primitivo”, “atrasado”, “inviável”. A oposição a esta visão, assinala a resistência dos grupos, que insistem na “II – utilização adequada dos recursos naturais disponíveis e preservação do meio ambiente” com suas práticas agrícolas. Ao utilizar as chamadas *roças* como instrumentos de mobilização para garantia do território, em outros termos, há uma dimensão política na luta pela manutenção das *roças*.

³⁶ O Programa Terra Legal – lançado pelo governo federal em 2009, com o propósito de Regularização Fundiária na Amazônia Legal.

³⁷ O Cadastro Ambiental Rural – CAR é um registro eletrônico, obrigatório para todos os imóveis rurais. Criado pela Lei 12.651/2012.

2.2 A roça além da oposição rural e urbano.

Sob uma perspectiva crítica pode-se dizer que as chamadas “roças situacionais”³⁸ podem produzir e reproduzir informações locais. Estas expressam direta ou indiretamente as realidades das comunidades e suas relações sociais em dado local. A associação de atividades agrícolas pode criar um trânsito dos produtos oriundos da *roça*. E convergir para o extrativismo de produtos assegurados pela relação “espontânea” de povos e comunidades tradicionais com os recursos naturais. Embora, ainda se possa privilegiar uma mobilidade da *roça* com a pesca e/ou caça, podendo se alternar e articular também com a criação de pequenos animais.

Pode-se estender a condição da mobilidade do grupo, seja em áreas definidas como rural ou como urbana, ou em colocações em garimpos. Um vez que é necessário complementar as atividades da *roça*. Em parte, Lima, R. (2009), discute em seu trabalho sobre os trabalhadores rurais que vivem na cidade de Imperatriz (MA). Considera uma situação dita “urbano” com trânsito “rural”. A autora enfatiza que

[...] é possível dizer que os trabalhadores rurais e suas famílias, no interior da cidade de Imperatriz, apresentam características próprias que os diferenciam dos demais, no caso, podendo se aproximar, em certo sentido, do que seria o camponês, no entanto não se pode denominá-los como camponeses. Esses trabalhadores e suas famílias formam um grupo diferenciado que mora na cidade e que ao mesmo tempo mantém certos vínculos com o campo. Mesmo residindo no meio urbano, imprimem por meio de suas práticas sociais marcas do rural, ou seja, seu modo de vida. (LIMA, R. 2009, p. 286)

Nessa perspectiva da mobilidade, de ausentar da *roça*, a instituição que os agentes sociais estão denominando *roça* é autodefinida como uma estratégia de relações específicas para assegurar a autonomia e a reprodução social. Essa argumentação no que tange às cidades pan-amazônicas, é utilizada por Almeida (2009) que descreve o seguinte:

É possível constatar, principalmente em Manaus, a partir de verificações *in loco* proporcionadas pelas técnicas de mapeamento social, que estão se ampliando, de maneira paulatina, os terrenos usados efetivamente para cultivo de alimentos (mandioca, frutas, legumes), seja em regiões metropolitanas, seja nas chamadas “cidades médias”. As unidades de trabalho familiar transformaram-se em unidades de mobilização sob a orientação de associações que estimulam os plantios como

³⁸ Convergem para o conhecimento das comunidades tradicionais em realizar uma rotatividade do território para o plantio das *roças*, deixando a terra em pousio. Podendo assim, a *roça* estar em determinado tempo e lugar, considerando as relações de colheita e plantio.

estratégia de sobrevivência. As formas de ajuda mútua e de reciprocidade positiva no processo produtivo evidenciam a instituição da *roça* dentro do próprio perímetro urbano. Assim, muitas das ocupações de terrenos vagos e ociosos, em ramais para além da zona leste em Manaus objetivam “abrir *roças*”. (ALMEIDA, 2009, p. 54)

Tem-se um cenário em que as cidades amazônicas brasileiras e, em outro prisma, as cidades pan-amazônicas também constituem um leque de situações conflitivas. Essas cidades estão em um processo cujo esforço, dos movimentos sociais, em reivindicar políticas públicas tem levantado a outras questões como uso de terrenos urbanos para plantio. Como no caso da apropriação de territórios na cidade de Manaus. Para Rodrigues e Silva (2008), a realidade de Manaus perpassa quanto à formação de comunidades étnicas, está fortemente relacionada com a questão do uso e da apropriação do território (Rodrigues e Silva, 2008, p. 86). Esse contexto ainda contribui segundo a autora para uma forma de ocupação inerente à área rural, sob as argumentações da autora e de Almeida:

Ocorre que um processo peculiar de territorialização na cidade, cujas expressões de organização e formas de ocupação que são pensadas como inerentes à área rural despontam dentro do próprio perímetro urbano, levando os estudiosos a relativizarem as dicotomias “rural/urbano” e “nômade/sedentário” na caracterização das chamadas “comunidades tradicionais” e no reconhecimento de suas expressões identitárias. (RODRIGUES E SILVA, 2008, p. 86).

Podem ser diversas as possibilidades em que se encontram os grupos nas cidades e ainda manterem suas práticas. Esse feito percebido, no que tange as práticas com *roça* coloca os agentes sociais a buscarem áreas que comportem suas atividades agrícolas. O fato decorre de uma interação com o outro e com outro ambiente. Uma situação possível, em que a *roça* continua, mesmo com as interações do novo local de relações sociais.

Destaca-se a condição do fazer diário, das atividades cotidianas na vivência no novo território. O que ofusca a necessidade de ir para a *roça* e fazer suas atividades enquanto a moradia se dava na área rural. Em entrevista informal (agosto, 2013), sobre o fazer da *roça*, com o senhor Davi Pereira, morador de São Luís (MA), oriundo de Alcântara, da comunidade quilombola de Itamatatuiua, nos descreve sua chegada à cidade de São Luís:

Quando cheguei aqui, depois que arrumei as coisas, a casa, só sosseguei quando botei uma rocinha. Não dava, ficava procurando alguma coisa, era uma agonia na vida. E mesmo depois de ter outro trabalho e de ficar aposentado, ainda boto *roça*. Antes, plantava em cada canto do meu quintal. Ia fazendo rodando o plantio nesse quintal. Mas agora, tem essa área aqui, onde continuo fazendo *roça*. Senhor,

(sorrindo), tá na vida da gente. Imagina essa aposentadoria só, ia faltar, mas aí, a roça vai arrumando as coisas dali e daqui. (Davi Pereira. São Luís (MA), agosto 2013)

A referência dada ao fazer da *roça* prevalece na estratégia de reprodução como resistência, seja no rural ou no urbano. As práticas dos “remanescentes de quilombo” do Tambor na cidade de Novo Airão (AM), como relata Fárias Júnior (2013), demonstram uma situação já vista em outras cidades, logo pela chamada de texto: “A cidade: entre ruas e “*roças*””:

Durante o trabalho de campo, observei que algumas famílias desenvolvem atividades agrícolas, dentre elas, as “*roças*”, no perímetro compreendido como cidade. Dona Valtina, com relação a “*roça*”, conta que: “há dezoito anos que eu planto nesse pedaço aqui, Jardim Wilton que chamam” (Novo Airão, 25-02-2008). Este se constitui em um bairro de Novo Airão, segundo o “planejamento urbano”. (FARIAS JÚNIOR, 2013, p.158)

Neste passo pode-se afirmar que as resistências no novo espaço social, constituem uma nova territorialidade específica. Conduzindo e reconstituindo uma eficiente tática de resistência mediante os deslocamentos imputados pelas ações do Estado, como neste caso de Novo Airão (AM). Ao se deslocar compulsoriamente famílias quilombolas do chamado Parque Nacional do Jaú. Do mesmo modo, na cidade de Alcântara (MA), Nunes (2002) relata sobre deslocamento compulsório de aproximadamente 312 famílias para unidades administrativas denominadas pelos agentes sociais referidos aos aparatos de Estado de “agrovilas” (Nunes, 2002, p. 25). Um deslocamento para instalação do Centro de Lançamento de Alcântara (CLA), levando-as a colocar *roças* na sede do município.

Uma constatação, dita entre rural e urbano, é sobre a resistência dos grupos em continuar a manter-se pelas práticas de *roça*. Por hora, as políticas ditas para agricultura familiar não privilegiam as especificidades dos povos e comunidades tradicionais. Embora ainda estejam no rol de situações localizadas nas áreas urbanas dos municípios como um fator social. Consoante ao que se observa nas cidades amazônicas, como em outras cidades, comprova-se uma expropriação dos territórios desses grupos e uma política governamental que não chega aos seus locais. Soma-se também a pressão dos conflitos, findam transferindo-se para as cidades. No entanto, mesmo nas cidades, as políticas não visualizam essa demanda de resistência pelas práticas de *roça* com a moradia ou entre o “urbano” e o “rural”.

2.3 A apresentação simbólica da *roça*: território e identidade.

A proposta a respeito desse ponto, consiste trazer à discussão, também, a temática que configura garantia e resistência do território. Uma discussão que envolve as relações político-sociais da categoria *roça* que não se afasta desse imaginário. Essa discussão reflete quanto estaria ameaçado “*um estilo de vida*”, que compreende o território e a identidade dos povos e comunidades tradicionais. As estratégias identitárias, dos agentes sociais, fazem com que permaneçam com suas práticas, enquanto as políticas governamentais parecem “estar” na contramão dos conhecimentos tradicionais. Tal contexto se expõe quando a resistência de povos e comunidades tradicionais constrói suas territorialidades, como relata a Senhora Benedita Feitosa, moradora do Agrisal. E com o fazer da *roça*, suas mobilizações sociais e políticas durante os encontros, se amplificam também pelas especificidades do que é atribuída a *roça*, frente às situações de conflito.

Eu moro a vinte cinco anos no Bairro da Ponte do Atalaia, quando eu cheguei pra lá a gente morava numa casa com o assoalho em cima d’água, só a madeira, num terreno desocupado; o meu irmão começou a fazer *roça*, quando o Dodó soube que ele estava fazendo *roça* foi lá – ele e os pistoleiros (quatro) armados e perguntaram, quem é que tava roçando? – Eu falei que era meu irmão que tava roçando e o pessoal. Aí eles foram pro mato, eu fui atrás. Como já tinha muita gente roçando, eles não tiveram coragem de chegar lá no mato e aí voltaram. Então, ele mandou passar a cerca pra gente não passar pra *roça*. Nessa época era o Raimundo Botelho que era o prefeito, eu tive uma reunião com o prefeito, ele falou que era pra quebrar a cerca pra passar pra *roça*; o pessoal quebrou a cerca pra passar. Eles foram lá de novo, mas a *roça* ficou. Ficaram dez tarefas (metragem de cada porção da *roça*. Cada tarefa é de 100 x 50 m²). (Sra. Benedita Feitosa dos Reis Bené, na luta pela regularização fundiária: moradores de AGRISAL em Salinópolis – PA) – (Fascículo 10, PNCSA, 2008, p. 4)

A *roça* como elemento de resistência e luta pelo território contra os antagonistas, a *roça* como “âncora”, marcando o território, contrapondo as “cercas” e as tentativas de expropriação do território. As *roças*, não são simplesmente locais de plantio. Como considera Pereira Junior (2012), constituem relações sociais que permeiam o trabalho na *roça* e apontam para a existência de outras categorias ou situações sociais que dinamizam a atividade (Pereira Junior, 2012, p. 27). Expressa uma demanda que permanece nas reflexões sobre a vida cotidiana de povos e comunidades tradicionais.

O mesmo nos revela Paoliello (2012), quando comenta que um dos caminhos para se chegar ao território é a ativação da identidade, “o gatilho”. Um caminho possível a partir das relações sociais. Ainda estabelece diálogo com Sack (1986), em que a territorialidade [...] é

uma poderosa estratégia geográfica para controlar pessoas e coisas através do controle da área. [...] Territorialidade³⁹ é a expressão geográfica primária do poder social (Paoliello, 2012, p. 31).

Á uma especificidade de relações que é autodefinida como espaço social, um território que expressa as especificidades. Num sentido direto, se constitui a partir das relações sociais efetivas dos grupos. Para Santos (2008), o território é o “chão” e mais a população, isto é, uma identidade, o fato e o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence (Santos, 2008, p. 96). O que nos remete ao *botar as roças* como prática que se apresenta contra a insistência de políticas governamentais que condicionam esse “fazer” a um grau de expropriação dos territórios, privilegiando empreendimentos dos agronegócios. Uma vez que os povos e comunidades tradicionais sinalizam suas ações em outra direção:

As famílias que estão morando aqui elas trabalham e não destroem a natureza, as famílias que vivem aqui, elas vivem da pesca, ela vive da castanha, ela vive do açaí, ela vive da roça, as famílias aqui não desmatam a natureza, não destroem a natureza. Sr. José Antônio Maciel dos Santos. Comunidade Nossa Senhora Auxiliadora, Humaitá (AM). (Fascículo 02, PNCSA, 2013, p. 5)

Ao registrar estas dinâmicas que contrapõem a expropriação e “fragmentação” do território e a “fragilização” da identidade presumo uma resistência que constitui a situação social de boa parte da região amazônica. De outra forma, as ações que “mobilizam” os agentes sociais a não perceberem os efeitos dessa dinâmica perpassam por estruturas consorciadas entre as empresas e o Estado. As ações geradas pelas políticas governamentais são responsáveis, portanto, por mudanças profundas no cotidiano dos grupos. A existência “tradicional” se coloca contra a subtração dos recursos naturais por grandes empreendimentos, que provocam invariavelmente a “supressão da vegetação”.

As percepções iniciais se avolumam, quando os conflitos se apresentam revestidos de rótulos classificatórios dos grupos pelas políticas governamentais. Estas percepções se dão quando povos e comunidades tradicionais são “vistos” nas áreas de interesses. Ressalto ainda, que hora os agentes sociais são “vistos” como excluídos para serem incluídos, ou ainda, como “empecilhos” para o “avanço” de um dito progresso. Quando me refiro às políticas governamentais, que são denominadas de políticas de “inclusão” ou de “compensação”, como afirma Shiraishi Neto (2013), refiro também, como Shiraishi, ao desconhecimento e à “falta

³⁹ Neste contexto essa territorialidade expressa uma visão geográfica, do espaço físico, que se difere da territorialidade específica de povos e comunidades tradicionais, cujas relações dinamizam essa territorialidade.

de critérios objetivos” para a distinção e classificação desses grupos sociais considerados “minorias” (Shiraishi Neto, 2013, p.21). Cujos efeitos interferem na reprodução física das comunidades e atingem primeiramente o sustento familiar, uma vez que as políticas governamentais direcionam para inclusão no “sistema de consumo racional” dos programas sociais. Chamo atenção que pode diferir no local de permanência do grupo, concentrando suas atividades na pesca, na caça ou no extrativismo, associado ao que os grupos chamam de *roça*.

O destaque dessa atividade transparece na produção de farinha de mandioca. Há séries estatísticas (DIEESE 2014)⁴⁰ que mencionam o aumento de preço desse produto nos mercados regionais. Onde simbolicamente, percebi que há uma estratégia de mercado que define a produção, o crédito e os próprios circuitos de mercado.

As implicações na redução, na expropriação, das áreas destinadas ao plantio, como as áreas de suas moradias, mantidas pelos grupos, tem-se feito mais presentes na região amazônica. Seus efeitos, continuamente, dificultam as formas de reprodução e subsistência das comunidades. Um fato que pode ser analisado, a partir das reflexões de Mesquita e Mesquita I. (2013) sobre essas reduções de áreas e estabelecimentos. Argumentando sobre os dados do IBGE (1996/2006), que nesse fato apresenta dados concernentes a essas implicações:

O Censo agropecuário de 2006, já revelava essa expropriação, na Amazônia, em todas as frentes. No interstício (1996/2006) desapareceram 78mil estabelecimentos (sai de 876 mil para 785 mil). Enquanto os proprietários crescem em 8%, e sua participação chega a mais de $\frac{3}{4}$, os não proprietários (arrendatários, parceiros e ocupantes) perdem participação (sai de 38% para 25%) e número absolutos deixam a atividade de 234 mil não proprietários (saem de 352 mil para 118mil). (MESQUITA E MESQUITA I., 2013, p. 17-18)

No que tange à observação de Mesquita e Mesquita I. (2013), esses dados pedem atenção. Traduzem uma expropriação que reflete no controle das terras. Uma realidade que opera e avança diretamente sobre o território, condicionando a identidade a um “mero” efeito cultural, que pode se “diluir” frente às transformações territoriais. Para Mesquita e Mesquita I. (idem) ainda salientam, segundo IBGE (2006), há uma relativização dos dados sobre o controle das terras.

⁴⁰ Segundo dados do DIEESE, no Amazonas a farinha de mandioca dobrou de preço de 2012 a 2013. Com uma variação acumulada de 93% em outubro de 2013 e de 90,5% em 2012. Esta variação partiu de R\$ 4,25 em dezembro de 2012, R\$ 7,98 em junho e depois R\$ 6,62 em outubro de 2013, o preço médio do quilograma.

Como se sabe os números para Amazônia são grandiosos, assim como as discrepâncias entre eles. Na área recenseada de 2006 pelo IBGE, na Amazônia há 116 milhões de hectares e 785 mil estabelecimentos, repartido entre proprietários e não proprietários, categorias como parceiros e arrendatários. De pronto, dois aspectos chamam atenção, o número e área de minifúndios (– 10ha) e latifúndios (+1000ha), de acordo com IBGE (2006). Embora não seja representativo em número, menos de 19 mil, eles detêm cerca 59% (68 milhões de hectares) da área total, enquanto os pequenos estabelecimentos (minifúndios) apesar de numerosos, 278 mil, eles se apoderam de apenas 600 mil hectares (seja menos de 1% da área dos latifúndios). Ou seja, ontem como hoje, o controle das terras é dos latifúndios. (MESQUITA e MESQUITA I., 2013, p. 19)

Diante desses dados, pode-se perceber a transformação político-social das terras na Amazônia. Com essa atividade agrícola, a *roça*, os agentes sociais permanecem e se manifestam por seus territórios, mobilizando-se com suas organizações em comunidades, suas associações e ou aldeias e povoados.

A expectativa no que tange à discussão, evidencia a resistência dos agentes sociais numa situação político-social que a princípio mantém os espaços físicos de suas atividades agrícolas, de suas relações, como uma “reserva de território”⁴¹, a partir das relações sociais de territorialização. Reitero, as relações sociais não findam nos limites físicos, se ampliam com as relações oriundas do fazer, do botar a *roça*. Esta territorialização é um componente emblemático da *roça*.

Outra referencia às territorialidades específicas como argumenta Almeida (2008, p. 29), é dada quando as “territorialidades específicas” [...] podem ser consideradas, como resultantes de diferentes processos sociais de territorialização e como delimitando dinamicamente terras de pertencimento coletivo que convergem para um território, como terra de santo, terra de preto, terra de índio. Acredita-se que a Amazônia brasileira ainda permaneça com grande parte de sua cobertura vegetal, em virtude destas práticas agrícolas dos povos e comunidades tradicionais, que mantém articulação direta com babaçuais, castanhais, piaçabais, aç aizais, juçarais seringais e áreas lacustres.

As denominadas *roças* têm efeito de referência dinâmica na resistência e na garantia

⁴¹ Um contraponto das relações sociais a partir do modo de ser, do jeito de fazer, e de toda a dinâmica que se mantém com o princípio incessante de “reserva de território”. Esta “reserva de território” ao qual refiro-me, pode ser vista como uma relação dinâmica da resistência pelo fazer da *roça*, dos denominados quilombolas e indígenas nas situações estudadas, frente às ações adversas, impostas pelos seus antagonistas, uma “reserva de território”. Significa a própria diversidade do “fazer a *roça*” e sua reprodução, enquanto sistema de produção e consumo. A prática da *roça* se converte numa “reserva de território” ao se configurar numa condição essencial e não-negociável, ou seja, um componente básico, cultural e econômico, do qual indígenas e quilombolas não podem abrir mão face a seus antagonistas. A *roça* é a garantia da reprodução social contra as tentativas de apropriação das terras pelos seus “predadores” e especialmente pela “expropriação”.

do território, demonstrando a força das relações sociais na política identitária. Além de converter “penosamente” os efeitos preocupantes de um “desenvolvimentismo”, que a cada momento tem colocado aos povos e comunidades tradicionais, bem como as suas práticas de reprodução, sobretudo a chamada *roça*, uma condição identitária marcada pela “pressão” sobre seus territórios.

Ao refletir mais uma vez com Mesquita e Mesquita I. (2013), relaciono esta “pressão” com o seguinte:

Nos últimos anos, com as obras do PAC isso se acirra por conta de novos atores que entram em ação, grandes empresas nacionais e internacionais, avançando em todas as direções, acarretando novas exclusões particularmente aos segmentos tradicionais que detinha até então um certo controle sob a posse e uso destas áreas. Ou seja, não é apenas as monoculturas que está a frente deste processo de expropriação, mas também as barragens, portos, ferrovias, hidrovias e linhas de transmissão. (MESQUITA e MESQUITA I., 2013, p. 18)

Desta forma, como Paoliello (2013) argumenta: “portanto consideramos a luta pela posse da terra como gatilho que dispara o processo da etnogênese.” (Paoliello, 2013, p. 130). O acionador da identidade sobre o território. Neste contexto, propõe-se pensar a *roça* como ancora na luta como estratégia de resistência. A *roça* é a luta pra fora, ancorada nas relações sociais identitárias a partir das especificidades do território. A *roça* é a ancora do território e da identidade.

Como salienta a senhora Albertina, indígena do Povo Kanela do Araguaia, em Canabrava do Norte (MT), na luta pelo território, seguindo ***os rastros das roças***:

Lá, nessa dita terra, Independência, está sepultado o tio José dos Santos, eles moravam lá, faleceu, foi sepultado lá. E eu também morava lá, passei uns tempos morando lá, meu pai trabalhava lá de roça, que hoje eu ainda sei que tem o rancho das roças lá onde nós morava, lá nessa fazenda Independência. Então, para eles negar esse território lá aonde nós queremos, eu acho que eles não vão fazer isso. Porque lá está ***os rastros das roças***, está uma ***prova*** lá. Sra. Albertina (Fascículo 01, PNCSA, 2009, p. 8)grifo nosso.

Essa apresentação simbólica da *roça*, que abrange as questões do território e da identidade de povos e comunidades tradicionais, perpassa pelos “rastros das *roças*”, pela resistência frente às expropriações do território.

CAPÍTULO 3: ANÁLISE DAS REPRESENTAÇÕES DA ROÇA: AS “FONTES DE RESISTÊNCIA” E GARANTIA DO TERRITÓRIO DAS SITUAÇÕES ESTUDADAS.

Tentarei aqui, responder estas análises de maneira a entender as representações da *roça* como elo entre o trabalho e a identidade, entre a moradia e o território, ou como “fonte de resistência” das situações estudadas. Porém, não significa evidenciar seus “rastros”, como se fossem deixados para trás, também, não se trata de algo do passado, e sim, algo do presente que é parte das especificidades de povos e comunidades tradicionais. Os fascículos e os mapas situacionais serão aqui analisados como no capítulo anterior. Para isto entenda-se como o modo de ser, o estilo de vida, práticas e saberes que não estão e nem são homogeneizados pelas práticas de *roça*. Diferenciam-se pelas relações sociais de resistência, ou seja, pelas “emoções sociais dinâmicas”⁴².

Levo em conta as especificidades dos quilombolas do Mata Boi e dos indígenas kokama de Nova Esperança em uma aproximação com as autocartografias de povos e comunidades tradicionais já especializados. Apesar de ainda não terem produzido autocartografias, suas autodefinições prosperam pelas práticas de *roça*.

3.1 Os rastros das roças sob os dos mapas situacionais, autocartografias de povos e comunidades tradicionais.

As técnicas de mapeamento social, aqui utilizadas, produzem mapas situacionais para uma compreensão mais atenta de diferentes povos e comunidades tradicionais. Ressalto aspectos de sócio-espacialização das práticas relacionadas à chamada *roça*. Para tanto, pode ser que a instituição *roça* responda como ponto de articulação nesse mapa adaptado, a ser construído a partir da produção de fascículos realizados pelo PNCSA. Certamente que as relações advindas dessas situações, relações localizadas, poderão oferecer um material de

⁴² Às emoções sociais dinâmicas a que refiro constatar-se pelas práticas sociais de povos e comunidades tradicionais. A isto, sublinho ainda o que disse o senhor Zacarias durante a entrevista sob a sombra da mangueira: as comunidades quilombolas que são acomodadas não têm como resistir e as emoções somem, no social, no econômico. A comunidade não consegue as coisas, não tem vida no lugar. A esta colocação do seu Zacarias acionarei a dinâmica dos fatores econômicos e sociais que trata Scott (1985) e os efeitos de lugar de Bourdieu (2012).

pesquisa, sistemático, capaz de responder aos acessos do direito ao território e da identidade negados ou condicionados a estruturas governamentais. Tais estruturas “deixam” de relacionar em suas pautas, propostas de políticas que “permitam” o acesso por diferentes povos e grupos aos seus direitos. Para este horizonte, a fonte essencial desta composição tem como ênfase, as relações de pesquisa, praticamente em todo país. Algumas relações mais recentes com alguns países da América do Sul, a países da Pan-Amazônia, digo, universidades públicas e privadas no contexto exponencial de pesquisa com povos e comunidades tradicionais.

E, esses trabalhos apresentados em mapas situacionais, sob a forma de um fascículo. Uma pequena publicação, além de deter uma reflexão sobre os grupos autocartografados e suas especificidades, também compõem um instrumento diferenciado, referido ao uso dado pelos grupos. Um aliado de referencia à relação dinâmica de resistência pela garantia do território. Sob este ponto, salientam Barros, Marques e Tomaz (2013), ao referirem-se à cartografia social dos Povos Indígenas do Nordeste, afetados pelo projeto de transposição do Rio São Francisco:

A cartografia passou a ser um instrumento de afirmação dessas identidades coletivas e dos seus respectivos processos de territorialização, constituindo-se numa proposta de contra-mapeamento das cartografias oficiais e ferramenta de denúncia e combate às violações de direitos desses grupos. [...], vincula-se a uma ampliação de horizontes políticos [...]. (BARROS, MARQUES E TOMAZ, 2013, p. 276)

A posição dos autores converge para uma circunstância concreta. Os grupos quando realizam a cartografia social, a autocartografia, a partir das oficinas de mapa, uma pesquisa elaborada pelo PNCSA, mapeiam o que compreendem como relevante para si. E nesse processo, pretendo evidenciar dentre a gama de produções do Projeto, um mapa adaptado à composição das evidências relatadas, assinaladas e georreferenciadas sobre a *roça* na perspectiva das relações sociais que os grupos autocartografados possibilitam exibir nos fascículos.

O mapa no final desta dissertação compõe singularidade e experiência de povos e comunidades tradicionais atribuídas apenas a localização enquanto produtor dessa relação. A *roça* como elemento delineador dessa dinâmica, estar nas relações dos espaços, das relações sociais. Considero que a área de abrangência permitirá obter cinco observações distintas. Poderei para isto constituir, uma análise aproximada sobre as extensões do mapa, que parte da

porção cheia do território brasileiro, como um sentido de totalidade; em seguida parte da região nordeste em direção a região sul do país, compreendendo uma faixa em paralelo a linha de direção do oceano atlântico pelo litoral brasileiro; sobre as condições classificatórias, a primeira vista como a Amazônia Legal⁴³, que a partir do corte norte-sul pelo Estado do Maranhão segue incluindo outros Estados da região norte e mais o Mato Grosso; o bioma amazônico⁴⁴, que concentra abrangência na região norte, destacando o Tocantins com uma pequena parte e Maranhão e Mato Grosso em partes reduzidas; e pontuando esta visão, tem-se a hidrografia representada no fundo, aliada, para compor esta análise. Estas cinco perspectivas observadas compõem “os rastros das roças”, tomando do que relatou a senhora Albertina, indígena do Povo Kanela do Araguaia (Fascículo 01, PNCSA, 2009, p. 8).

3.1.1 As cinco observações distintas

Para este trabalho, não pretendo discorrer sobre as áreas de incidências da *roça*. Para isto tomei como apoio as localizações de mapas situacionais referidos aos fascículos produzidos pelo PNCSA. Para assim, analisar suas relações na espacialidade e as relações sociais, territoriais e identitária das especificidades de povos e comunidades tradicionais.

Optei em seguir a linha que estrutura a produção dos fascículos e mapas situacionais, em “séries”, oriundas do PNCSA. Seja uma elaborada linha de pesquisa em que situam povos e comunidades tradicionais em diferentes categorias e suas respectivas territorialidades e identidades. Estas séries segundo a produção do PNCSA (2014) somam um total de 16 séries, mas destacarei apenas 14 delas. O mapa apresenta as localizações de realização das autocartografias oriundas das oficinas de mapa, realizadas pelo PNCSA. O título do mapa faz referência ao que a senhora Albertina chama de “os rastros das roças” somado a “uma relação dinâmica de resistência a partir dos mapas situacionais – PNCSA”. A legenda compõe as 14 séries, nomeadas e relacionadas aos números dos fascículos bem como sua indicação

⁴³ Cf. MESQUITA (2013), em Impacto do avanço das *commodities* sobre produtores tradicionais na Amazônia brasileira. A Amazônia (Legal) enquanto jurisdição político-administrativa é idealizada e formalizada pelo Governo Federal ainda da década de 1950 (Lei 1.806 de 06.01.1953). Espacialmente ela cobre uma área bastante extensa do território nacional cerca de 61%, e compõe-se dos estados da região Norte mais o MT e parte do MA.

⁴⁴ Cf. Portaria Nº- 96, de 27 de março de 2008, disposto no Decreto nº 6.321, de 21 de dezembro de 2007 e na Resolução nº 3.545, de 29 de fevereiro de 2008, do Banco Central do Brasil, resolve: Art. 1º Considerar todos os municípios dos Estados do AC, AP, AM, PA, RO e RR, bem como os municípios dos Estados do MA, MT e TO, listados na forma do Anexo a esta Portaria, como municípios abrangidos pelo Bioma Amazônia.

nas tabelas em anexo. Estão separados por séries, indicando o ano de publicação e os nomes dos fascículos nas tabelas em anexo. Saliento informar que o ano de publicação não se refere especificamente ao ano da autocartografia. Neste conjunto de informações georreferenciadas, as séries seguem a seguinte ordem: Série movimento sociais, identidade coletiva e conflitos; Série movimentos sociais e conflitos nas cidades da Amazônia; Série povos e comunidades tradicionais do Brasil; Série Mapeamento Social como gestão territorial contra o desmatamento e a devastação; Série crianças e adolescentes em comunidades tradicionais da Amazônia; Série faxinalenses no sul do Brasil; Série quilombolas do sul; Série pescadores e pescadoras artesanais do Rio São Francisco; Série povos indígenas do nordeste; Série povos e comunidades tradicionais do Brasil central; Série cultura e resistência; Série direitos e identidades; Série povos e comunidades tradicionais do nordeste; e a Série povos e comunidades tradicionais de São Paulo. Estas séries não formalizam uma “estante fixa na parede”, convergem para a dinâmica dos grupos autocartografados.

Considero ao situar as duas séries que não relacionei, autocartografias realizadas na Argentina e outra na Colômbia. Estas relacionam localidades que no momento, não compreendem a área de observação e campo de pesquisa. Neste ponto, dar-se o critério de seleção dos fascículos inspecionados para esta análise e construção do mapa. Mediante algumas consultas na produção dos fascículos do PNCSA (2014), visualiza-se importante tomar como critério de seleção dos fascículos a relação do modo de ser com o território advindo da autodefinição identitária. Este critério tanto evidenciou situações ditas rurais quanto urbanos. Por conta disto, a dificuldade mais crucial, foi perceber na grande massa de relatos, de diferentes povos e comunidades tradicionais, qual relação os aproximava mais ou menos deste critério. Diante deste impasse, sinto, já que o elemento direcionador, é a *roça*, observei que 95% (145 fascículos dos 153 publicados até 2015) dos grupos cartografados entre aldeias, comunidades e/ou associações tinham algo em comum: algum tipo de plantio relacionado com outras atividades. Seja com a pesca, caça, extrativismo, e alternado com a apropriação dos recursos hídricos, de maneira que esta relação com os recursos perpassa por um conhecimento. De alguma forma todos os grupos, praticamente, mantinham ou mantém uma forma de plantio e a referência mais tocante nos depoimentos, é a prática da *roça*. Seja como resistência às transformações “forçadas”; seja por mobilizações em funções de reivindicações e lutas por direito; seja pela tradição por existir com suas práticas e saberes, com seus conhecimentos tradicionais. Esta questão, assim dita, permanece em discussão, expropriação dos territórios, encarceramento dos recursos hídricos.

A primeira observação – a porção cheia do território

E, partir do ponto de vista da senhora Albertina “os rastros das *roças*” estão por praticamente todo território brasileiro. Não se trata de algo deixado, “como pistas”, trata-se da identidade e do território de povos e comunidades tradicionais. Têm como referência as produções dos fascículos e mapas situacionais, uma reflexão a primeira observação deste mapa. Esta observação pode revelar uma “condição invisível” das realidades específicas de povos e comunidades tradicionais. Sob um sentido, como salienta Shiraishi Neto (2013) ao mencionar, no que tange ao direito desses agentes sociais, no título de sua obra “O direito das minorias – Passagem do “invisível” real para o “visível” formal?”, estando visíveis no real da formalidade, mas invisíveis no ato formal das ações das políticas governamentais. Este real da formalidade, “projeta sombras” como diria Bachelard (1996, p. 17), como ressalta o discurso oficioso, “obstruções”.

Acredito que a dimensão acionada neste mapa, referindo-se ao Brasil, não soma nem um por cento das realidades existentes. Refiro-me a existência de povos e comunidades tradicionais e suas especificidades. Neste caso ainda posso adicionar um olhar sobre o norte do país, referido mais diretamente à região amazônica, como elemento plural da sociodiversidade do uso e do convívio centenário com os recursos naturais. A visão do mapa depõe uma presença horizontal de ribeirinhos, pescadores, quilombolas, indígenas e outros povos e comunidades. De outra forma no nordeste, o mapa situa vários grupos cartografados, sejam indígenas, pescadores, quilombolas, quebradeiras de coco, que ainda em estão poucas partes dessa porção do país. O sudeste e o sul, além do centro-oeste, comportam cartografias pontuais.

Esta análise nos leva a perceber, inicialmente, as relações sociais existentes, que até o momento compreendem não somente um “rastro”, uma rede que parece está próxima, mas ao mesmo tempo afastada. Ao observar o mapa pelo lado das relações e as espacialidades das autocartografias, a “invisibilidade” aparente é “ampliada” sob o enfoque das políticas governamentais. No entanto, carregada de emoções sociais dinâmicas. Uma *roça* que pode ser em quadra, mas uma linha medida em braça, ou uma tarefa que garante o território e a identidade.

A segunda observação – de parte do nordeste ao sul do país.

No tocante às porções, a segunda observação à qual me refiro. A indicação da porção nordeste em direção ao sul do país, há uma gama de realidades que se aproximam no teor das relações sociais referidas a povos e comunidades tradicionais. Esta gama de realidades atribui-se às territorialidades específicas destes agentes sociais. Cujas práticas e saberes, o jeito de fazer, de ser que constituem seu modo de vida, estão relacionadas ao fazer e ao que chamam de *roça* como forma de reprodução social.

Nesta indicação do mapa, com a ressalva ao fascículo 18, Capoeira da Ilha, Florianópolis (SC), todos os outros localizados nesta porção tem afinidades com a reprodução social da *roça*. A instituição que refiro como *roça* e suas relativas articulações e alternâncias. Portanto, não separa o grupo autocartografado da gama de realidades e das relações sociais emergentes. No relato mais quantitativo, nesta parte do mapa, comportam pouco mais de 40 grupos autocartografados.

O mapa ainda tem outra observação. O nordeste que antes contrariava a visão agrícola do sudeste e do sul, agora, pouco a pouco se ramifica com as culturas, de monocultivos de soja, advindas destas regiões. Ainda por conta dos grandes projetos de infraestrutura como a chamada ferrovia Leste-Oeste e a transposição do Rio São Francisco.

A terceira e a quarta observações – Amazônia Legal e Bioma Amazônia.

A dimensão dada a terceira e quarta observação, uma sobreposição do político-administrativo, da Amazônia Legal sobre a cobertura vegetal, bioma Amazônia. Esta classificação, dita oficial, compreende uma visão vencida como tentativa para explicar as dimensões da Amazônia e principalmente a sociodiversidade deste espaço de relações físicas e sociais.

As observações em si, não priorizam assim como as anteriores, ir a fundo nas práticas referidas a *roça*, mas trazer à tona para esta discussão uma apresentação referenciada na espacialidade das autocartografias. Não simplificar, porém analisar em que a instituição *roça* consiste em suma, como um elemento delineador de práticas e saberes, de afirmação identitária, de relação dinâmica de resistência e garantia do território. Estas observações (terceira e quarta), podem oferecer uma ampla visão sobre o que relato sobre afirmação

identitária ao visualizar a Amazônia brasileira. Um espaço de transformações contínuas sobre os espaços de relações econômicas, políticos e sociais. Pelas quais estão inseridos povos e comunidades tradicionais com suas atividades revestidas de conhecimento tradicional. Para isto, ao projetar alguns pontos que estão em curso, como hidrelétricas, fábricas de cimento, estradas, linhas de transmissão de energia, frigoríficos, extração mineral e madeireira, aliadas à pecuária. E em última instância a monocultura, se desenvolve subtraindo territórios e recursos rapidamente. Este composto pode ser adicionado ao mapa em forma de análise, um leque da força do capital sancionada pelas ações das políticas governamentais. Diante deste embate estão povos e comunidades tradicionais resistindo com suas *roças* como pode ser observado neste mapa ao verificar-se as especificidades das práticas de agricultura articuladas e/ou com alternância de outras atividades. Tomando Manaus como referência, ao norte chegando até Roraima, se tem vários fascículos/mapas situacionais enumerados e marcados pelas séries que constituem. Todos apontam para as práticas e saberes: o jeito de fazer, de ser e um modo de vida bem particular aos povos e comunidades tradicionais articulados ou alternados com a perspectiva da *roça*. Estes referenciais seguem para oeste até a cidade de Tabatinga (AM), mais acima no extremo oeste, até a cidade São Gabriel da Cachoeira (AM) também compreendem a perspectiva da *roça*, sinalizando para um viés de resistência dos grupos. Ao sul, numa porção ampliada, o Acre, Rondônia e até o Mato Grosso. Ainda que as duas últimas Unidades da Federação estejam ampliadas pelos monocultivos e a pecuária a sociodiversidade interage com a dimensão da região, articulando e alternado suas práticas e saberes ao que referem como *roça* sob tais aspectos como hidrelétricas, estradas e unidades de conservação. Considerando a direção leste, seguindo até Santarém (PA), abre-se um ângulo de análise até Macapá (AP) e Belém (PA), segue até Araguatins (TO), depois em direção a São Luís (MA). Estes pontos de referência inscrevem neste circuito, uma composição de elementos. Cujas realidades permeiam o modo de fazer, de ser de um modo de vida, o conhecimento como resistência, a reprodução física e social, como área de cultivo, a oposição entre rural e urbano. Realidades nas quais a *roça* se mantém como fator de resistência, estratégia, mobilização e tradição de povos e comunidades tradicionais.

A espacialização dessas informações, evidenciado detalhes, seria necessário um tempo maior para minuciosamente analisar as particularidades de todos os agentes sociais. Portanto, alguns fascículos/mapas situacionais produzidos na área urbana de Manaus bem como Belém e São Luís demonstram outras especificidades, contudo não deixam de somar para estas realidades sociais.

As observações referidas ao mapa até este momento compreendem uma visão bem simples desse material publicado pelo PNCSA. Considero ainda evidenciar que as séries de fascículos publicados, contendo seus respectivos mapas situacionais listam um quantitativo expressivo de publicações permitindo visualizar categorias autodefinidas como: quebradeiras de coco babaçu, quilombolas, artesãos e artesãs, ribeirinhos e ribeirinhas, agricultores e agricultoras, piaçabeiro, indígenas, peconheiros e peconheiras, extrativistas, agroextrativistas, pescadores e pescadoras, seringueiros, ilhéus, pantaneiros, afro-religiosos, catadores, feirantes, moradores de bairro, expressões culturais, orientação sexual, deficientes, carvoeiros, faxinalenses, fundos de pasto, cipozeiros, capoeira, caíças, trabalhadores e trabalhadoras rurais, além de organizações, associações e movimentos sociais. Uma paisagem de resistência (Scott, 1985) que articulam e alternam as compreensões e usos do que definem, que estejam ou não inseridos “*nos rastros das roças.*”

A quinta observação – os dos recursos hídricos.

Faz-se então, a última observação, mas não final ao que proponho fazer quanto ao mapa. É justo mencionar que as características deste mapa, neste momento indica uma reflexão sobre os recursos hídricos.

Ao longo desses cursos d’água percebe-se uma exposição e localização quase que completamente dos territórios de povos e comunidades tradicionais. A posição deste elemento, recursos hídricos, no mapa, é para compor a discussão sobre o fato de que há uma “nova” ou ainda “antiga guerra”, haja vista, como intenção de usurpação dos territórios de recursos hídricos, que está em curso, associado à expropriação dos territórios.

Em breve momento, ter-se-á um “afastamento compulsório” ou já se faz em forma de “colonização silenciosa” (Ab’Saber)⁴⁵, ou ainda opera no discurso oficioso pela tentativa de transferência da responsabilidade pela “degradação” (Almeida)⁴⁶ de povos e comunidades tradicionais. Esta observação recai sobre um curso em andamento, visto as operacionalidades das políticas governamentais “engajadas” nas frentes de transformações econômicas, políticas e culturais na região Amazônica. Considerarei este mapa como recurso para citar um número elevado de rios chamados “federais” (IBGE, 2014) como os rios Madeira, Tapajós, Xingu,

⁴⁵ Cf. Ab’Saber (2004) – Amazônia: do discurso à práxis. Em que dimensiona uma colonização silenciosa das beiras de rios e florestas.

⁴⁶ Cf. Almeida (2008) – Antropologia dos Archivos da Amazônia. A Amazônia vista sob “novas estratégias”.

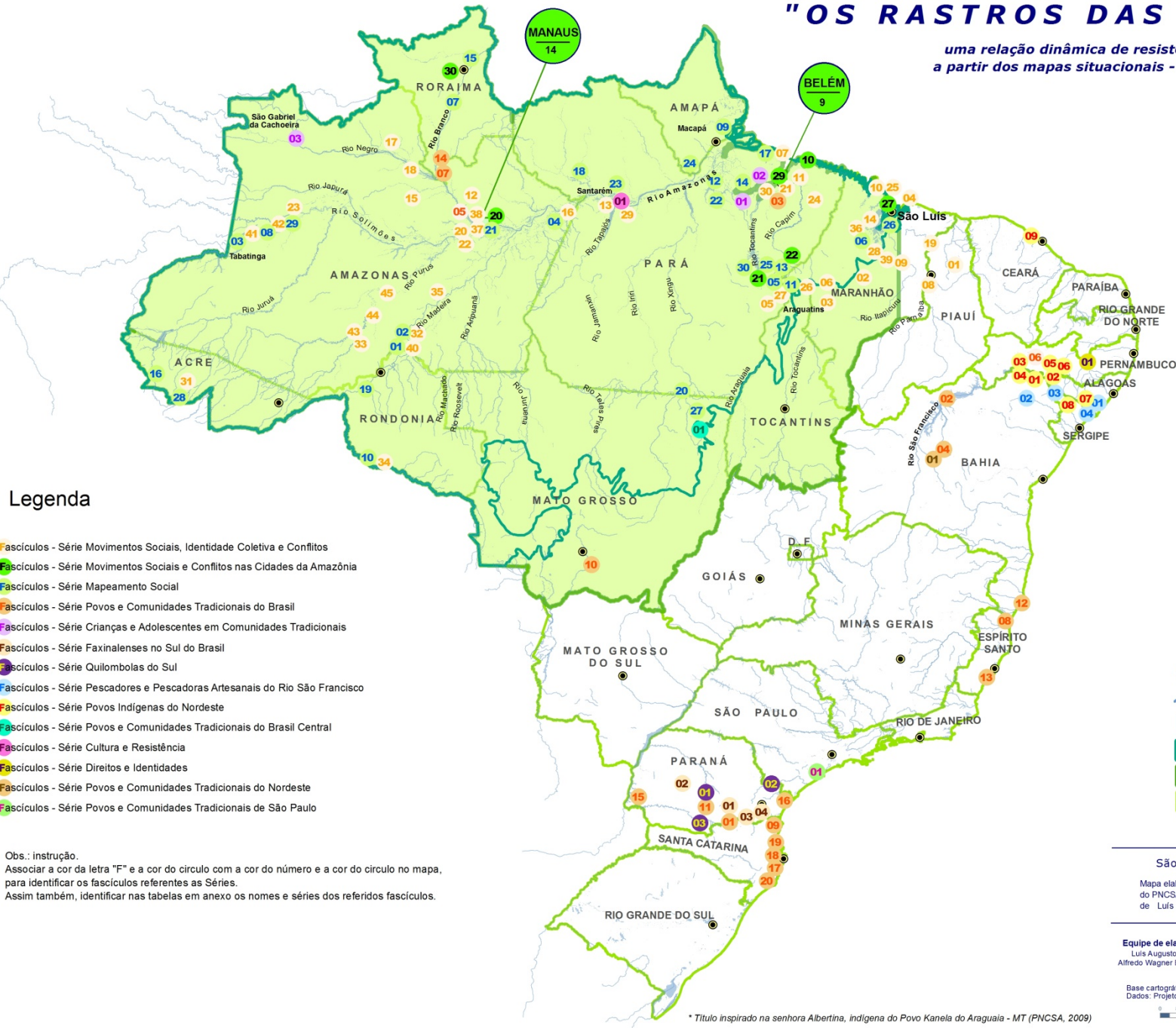
São Francisco e outros, que já sinalizam com o fato do “afastamento compulsório”.

Para tanto, este dado em curso pelos recursos hídricos na região Amazônica, observa-se até o momento o forte empenho das políticas em empreender a construção de hidrelétricas. Não obstante, a espacialização ou a “impressão” é bem pessimista sobre as condições particulares a povos e comunidades tradicionais na atualidade. Para tanto, o mapa a seguir apresenta um pouco desta dinâmica como já mencionei, as pontuações⁴⁷ das produções das autocartografias realizadas pelo PNCSA.

⁴⁷ Observa-se que os números indicam a ordem dos fascículos publicados em cada série. Então, para saber qual o título do fascículo, o número e a série a que pertence, deve-se primeiro associar a cor da letra "F", inicial do fascículo, e a cor do círculo com a cor do número indicado e a cor do círculo no mapa, para identificar os fascículos referentes às séries. E também, identificar nas tabelas em anexo os nomes e séries dos referidos fascículos. Lembro que de acordo com a ordem exposta no mapa, a legenda que indica as séries segue a ordem das tabelas nas páginas do item Anexo.

"OS RASTROS DAS ROÇAS" *

uma relação dinâmica de resistência
a partir dos mapas situacionais - PNCSA



Legenda

- Fascículos - Série Movimentos Sociais, Identidade Coletiva e Conflitos
- Fascículos - Série Movimentos Sociais e Conflitos nas Cidades da Amazônia
- Fascículos - Série Mapeamento Social
- Fascículos - Série Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil
- Fascículos - Série Crianças e Adolescentes em Comunidades Tradicionais
- Fascículos - Série Faxinalenses no Sul do Brasil
- Fascículos - Série Quilombolas do Sul
- Fascículos - Série Pescadores e Pescadoras Artesanais do Rio São Francisco
- Fascículos - Série Povos Indígenas do Nordeste
- Fascículos - Série Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil Central
- Fascículos - Série Cultura e Resistência
- Fascículos - Série Direitos e Identidades
- Fascículos - Série Povos e Comunidades Tradicionais do Nordeste
- Fascículos - Série Povos e Comunidades Tradicionais de São Paulo

Obs.: instrução.

Associar a cor da letra "F" e a cor do círculo com a cor do número e a cor do círculo no mapa, para identificar os fascículos referentes às Séries.

Assim também, identificar nas tabelas em anexo os nomes e séries dos referidos fascículos.

Convenções

- Hidrografia simples
- Massa d'água
- Bioma Amazônia
- Amazônia Legal
- Divisão UF
- Capitais UF

São Luís - Agosto de 2014

Mapa elaborado para a partir da base cartográfica do PNCSA para compor Dissertação de Mestrado de Luis Augusto Pereira Lima (PPGCSPA)

Equipe de elaboração:

Luis Augusto Pereira Lima
Alfredo Wagner Berto de Almeida

Cartografia:

Luis Augusto Pereira Lima

Fontes:

Base cartográfica: IBGE-2007, MMA 2008, ANA 2008, Dados: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia 2014.

* Título inspirado na senhora Albertina, indígena do Povo Kanela do Araguaia - MT (PNCSA, 2009)

3.2 A Comunidade Quilombola do Mata Boi

Dentre as entrevistas anunciadas na inserção de campo em Mata Boi, algumas serão mais outras menos relatadas, mas compõem o entendimento da pesquisa, quanto às relações sociais existentes neste local. Para isto, apresento em mãos, um mapa de localização posicionado anteriormente no final do item 1.2.2 e outro situacional da comunidade, que estará mais adiante ao final desta exposição da Comunidade Quilombola do Mata Boi. Com informações que demonstram a dinâmica das práticas e saberes ali encontrado. Um território simbolizado por uma estrada que vem de uma herança, simbolizada pela vida de três mulheres, a mãe, senhora Paulina Rosa Tavares e as filhas, Melquídia e Feliciano de quem descendeu praticamente toda comunidade do Mata Boi.

3.2.1 Mata Boi: a Estrada Real e a formação da Comunidade

A localização da comunidade do Mata Boi fica aproximadamente de 6 a 8 km da área urbana de Monção. De certa forma, considerada próximo a cidade. Fato que me proporcionou uma observação mais detida. Pois tem transporte e comunicação a todo o momento. E, após a minha primeira visita, como mencionei anteriormente, por contato com a senhora Raquel dos Santos, para chegar a comunidade e ao seu pai, meu informante principal, o senhor Zacarias Padilha dos Santos. Esta condição se estendeu na minha segunda visita e também na terceira em abril de 2015.

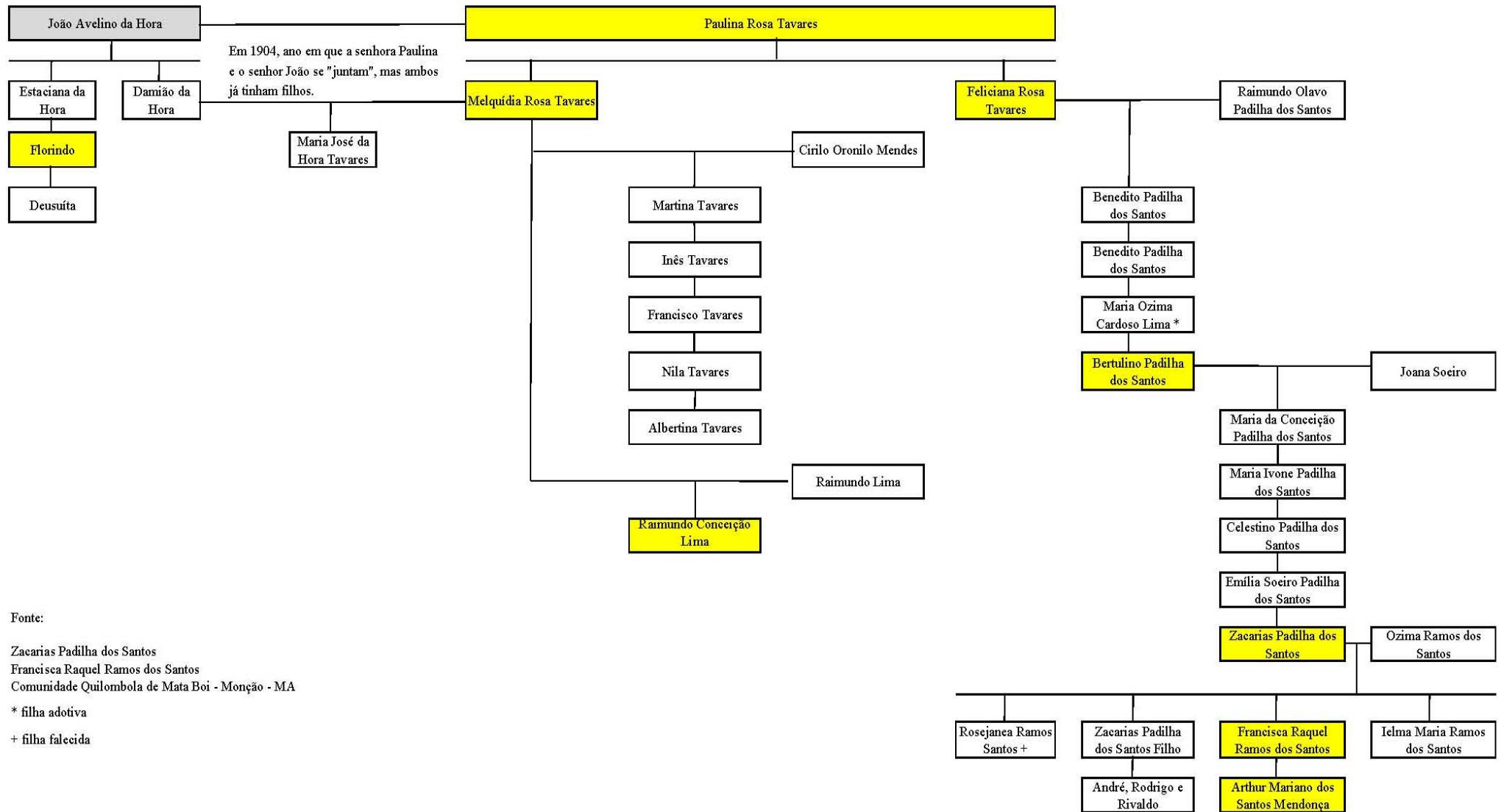
A Estrada Real representa esta relação das emoções sociais dinâmicas que hora declaro, como a resistência da *roça*, o elo do trabalho com o território e a identidade. Mas, ao percorrer a comunidade e depois de algumas entrevistas, creio que há pelo menos dois conflitos a serem enfrentados pelos moradores do Mata Boi: a chegada de novos moradores com a construção de novas casas e a titularidade do território, que abordarei mais a frente.

Após entrevista com o senhor Zé Barros, na casa de forno, depois do termino da torração de farinha, fui pra casa do senhor Zacarias. E um pouco antes disto, senhor Zé Barros relatou-me que estava ali a dez anos e que somente a casa era dele. Todo o terreno pertence a comunidade. Ele ainda afirmou: “observa as casas e ver que nenhuma é cercada o terreno, tem algumas cerquinhas de plantas na frente, mas não cerca. Todas são assim. Agora, o que a

gente cerca é a *roça*”. Posso afirmar que se trata de uso comum de território tradicionalmente ocupado (Almeida, 2008), porém vi também que os animais como porcos, galinhas, patos, gados são criados a solta. Seu Zé Barros completou: “por isso cercamos a *roça*”. Já passava das nove quando fui pra casa do seu Zacarias.

A caminho da casa de seu Zacarias, atravessando a estrada, ele me aborda e diz: “Sô, não quer uma rede pra descansar um pouco depois dessa madrugada de farrinha, sorrindo, aí embaixo da mangueira?”. Ao me aproximar, respondi que podia ser. Então peguei a rede e armei nos galhos da mangueira. Ele ainda acrescentou: “fique olhando a paisagem, a estrada Real”. A experiência, nesta parte da manhã, me proporcionou uma visão bem próxima dos moradores e dos que usavam a Estrada Real. Fiquei das 10 horas da manhã até as 16:00 horas, saindo para o almoço, pois o café da tarde foi ali mesmo com o seu Zacarias, ele na cadeira de embalo e eu na rede. Pude observar que o movimento da estrada levava e trazia pessoas de muitos lugares. No sentido da sede de Monção, passa a comunidade de Outeiro, a cidade de Monção, pela MA-342 chega até Igarapé do Meio na BR-222. Do outro lado em sentido a Cajari, Penalva e Viana, que chega a região dos lagos de Viana e Cajari. Seguindo a estrada em bifurcação a esquerda fica Limoeiro até o rio Santa Rita e a direita pela Estrada Real, Pedras, em um acesso à esquerda Camunhenga e Gamela. Ainda pela estrada Barradas e Jacaréi até a lagoa de Cajari, segundo seu Zacarias Padilha dos Santos. Este e outros elementos foram apresentados no mapa de localização no item de inserção de campo. Ainda conversando com seu Zacarias, falando sobre os moradores, segundo ele: “todo mundo passa em Mata Boi, todos param em Mata Boi, na casa do Zacarias, na casa de forno do Zé Barros e no comércio do Expedito, mesmo, pra trocar uns dedos de prosa”. Deste ponto em que conversava dava pra ver toda extensão da comunidade. A primeira casa, do seu Zacarias até a última casa do seu Alberto Campelo, nessa visão, no limite do ramal que vai pra Limoeiro. Ele falou assim, com uma expressão de saudade: “ainda lembro das poucas casas que tinha, hoje, são mais de cem. Tudo começou com a senhora Paulina”. Para este saudosismo interpretado por mim, ouvi seu Zacarias, me contou aos poucos e disse os nomes das pessoas que formaram a comunidade e estiveram na liderança desde o seu avô e dona Paulina. A seguir construir uma pequena organização do que falou sobre sua família. Hoje a comunidade tem três linhas principais de nomes de família, Tavares, Lima e Padilha dos Santos. Também há outros nomes como Barros, Cardoso, Gomes. E para demonstrar esta organização elaborada a seguir, ilustrei apenas a linha familiar de meu informante, senhor Zacarias Padilha dos Santos.

Organização genealógica das famílias a partir da senhora Paulina até o bisneto senhor Zacarias



Em 1897 quando a senhora Paulina Rosa Tavares construiu a sua casa aqui, hoje comunidade do Mata Boi, era conhecido apenas como caminho do Mata Boi, devido ter morrido um boi na travessia do caminho que dava acesso de Outeiro. Mas após fazer a casa, ficou Sítio do Mata Boi, depois Povoado e mais tarde Comunidade do Mata Boi. É um “nome histórico” como argumenta seu Zacarias. Neste mesmo período vem morar no sítio o senhor chamado João Avelino da Hora, trazendo consigo seus filhos Estaciana e Damião da Hora. A senhora Paulina Rosa Tavares já tinha duas filhas, Melquídia e Feliciano Rosa Tavares. Esta fase marca o início do Mata Boi.

Em 1904, a senhora Paulina e o senhor João se “juntam” como afirma o senhor Zacarias: “Eles se juntam e criam esses meninos aqui, em 1904. Compraram essa terra toda onde tá a comunidade” (Zacarias dos Santos, 2014). A Melquídia, filha da senhora Paulina, tem uma filha chamada Maria José da Hora Tavares, com Damião, filho de João da Hora. Depois tem outros 05 filhos, entre esses, tem um chamado Raimundo Conceição Lima que tivera de outra união com um senhor Raimundo Lima, de Sítio Novo. A Feliciano também casa, mas com o senhor Raimundo Olavo Padilha dos Santos, carpinteiro que fazia serviços para a senhora Paulina e o senhor João. Ele veio de Santa Severa, lugar conhecido da região de Monção. Desta união, de Feliciano e Raimundo Olavo nascem Antônio dos Santos, Benedito Padilha dos Santos e Bertulino Padilha dos Santos, pai do senhor Zacarias Padilha dos Santos que é pai da senhora Francisca Raquel Ramos dos Santos e mãe de Arthur Mariano dos Santos Mendonça. A linhagem familiar que vêm formando a liderança da comunidade nos últimos anos. A situação do Mata Boi se transforma em função das *roças* que a senhora Paulina dá início quando constrói a sua casa em 1897 e também quando outras pessoas começam a chegar e oportunamente, ocorrem casamentos com seus familiares. Pela parte do senhor João da Hora, Damião casa e vai morar em Outeiro, Estaciana fica em Mata Boi e deixa um casal de filhos Florindo e Deusuíta.

Como havia comentado sobre as três linhas principais dos nomes de família que quase todos possuem Lima, Tavares e Padilha dos Santos se dão quando Raimundo Conceição Lima se casa e deixa seu sobrenome na comunidade; os outros netos de senhora Paulina, por parte de Melquídia, mantêm o Tavares no nome e vão se casando e disseminando o sobrenome. Não diferente, a linha que passa pelo meu informante vai aumentando também. Com os casamentos dos seus tios e tias, depois seus irmãos e irmãs, e para hoje, das 103 casas em que estive com o senhor Zacarias, todas praticamente têm o sobrenome Lima, Tavares e Padilha dos Santos. Mas é com o senhor Raimundo Lima que é introduzido o nome Lima na

formação genealógica das famílias do Mata Boi. Os nomes Tavares e Padilha dos Santos já vinham da senhora Paulina e do genro respectivamente.

Estes nomes de família têm formado e liderado da comunidade, com exceção do ainda jovem Arthur Mariano, filho de Francisca Raquel. Visto que anteriormente a comunidade era liderada pelas pessoas mais velhas, depois com a fundação da Associação dos Produtores Rurais Remanescentes de Quilombo do Mata Boi, formalmente com CNPJ 07.950.768/0001-75 em 17 de dezembro de 2005, pelo senhor Zacarias Padilha dos Santos. E de acordo com a portaria interna da Fundação Cultural Palmares, publicada no Diário Oficial da União nº 43, de 04 de março/2004, seção 1, folha 07, certifica a Comunidade do Mata Boi reconhecida como ***Remanescente das Comunidades de Quilombo***⁴⁸, declarada em 31 de outubro de 2006 de acordo com a Certidão de Auto-Reconhecimento pela Fundação Palmares. Ele permanece à frente por dois mandatos e posteriormente sua filha Francisca Raquel Ramos dos Santos atualmente detém a presidência, mas este último mandato não está mais desempenhando as funções por motivos pessoais. Ela está organizando a prévia de nova eleição para a presidência da comunidade marcada para o dia 07 de março de 2015.

3.2.2 De Caminho a Sítio, Povoado a Comunidade do Mata Boi: um território de herança.

A Estrada Real que passa em Mata Boi vai até Jacareí, num sentido de sudoeste a nordeste, abrangendo desde Outeiro, Pedras, Barradas e Jacareí. Esta estrada é vital para os moradores das comunidades citadas, que estão neste circuito. Pois anteriormente tudo que era produzido na região escoava pelos rios Santa Rita ao norte e Pindaré ao sul do Mata Boi. Para tanto, o território começava no limite com Outeiro e ia até Barradas, agora já faz limite com Pedras, denominado de povoado, que surgiu entre Mata Boi e Barradas. Mata Boi é um território que resultou das *roças* plantadas no início pela senhora Paulina Rosa Tavares, que foi a primeira moradora em 1897, após término da escravidão. Até então, o local era conhecido como Caminho do Mata Boi, pois como já foi relatado, havia morrido um boi na travessia do caminho para Outeiro, depois da senhora Paulina vim morar passou a ser conhecido como Sítio do Mata Boi. Este território pertencia a um senhor chamado Dom

⁴⁸ Cf. Certidão de Auto-Reconhecimento da Comunidade Quilombola do Mata Boi.

Eduardo, fazendeiro português que ficava em Outeiro. A sede de sua fazenda era em Outeiro, hoje é a comunidade de Outeiro.

Neste período a senhora Paulina passou a viver em Mata Boi, e assim vieram várias pessoas, que lhe pediam para construir suas casas. Já em 1904 passa a viver com o senhor João Avelino da Hora que no decorrer das atividades de trabalho compraram a área do Mata Boi. A partir deste ponto, sendo conhecido também como povoado cresce com *roças* de feijão, arroz, mandioca e cana. E em relato do senhor Zacarias sobre o território do Mata Boi e a doação do território:

Quando em 1922 ele adoeceu né, João da Hora adoeceu, e resolveu... quando ele viu que ele não ia mais ter vida aí ele chamou as autoridades de Monção, tabelião e aqui ele fez uma doção e deixou um documento, onde ele pedia, ele sabia que não ia ter mais vida, então ele ia doar metade dos bens que ele possuía a Paulina Rosa Tavares, os bens eram seis juntas de bois, duas propriedades de terra, uma engenhoca de madeira e um forno de cobre, aí depois desse documento também ele não demorou morrer, ela continuou e ela morreu em 1937. Senhor Zacarias Padilha dos Santos, Comunidade de Mata Boi. (Caderno Nova Cartografia, Junho 2014, p. 14).

Esta doação, observo que marca um momento fidedigno do território do Mata Boi em sua trajetória de caminho a sítio, povoado e depois comunidade, mais adiante Associação de Produtores Rurais Remanescentes de Quilombo. Representa também um território de herança que não poderá ser transferido nas condições atuais, em que os filhos, netos, bisnetos e tataranetos detêm o controle. Como pode ser visto na apresentação organizada dos descendentes da senhora Paulina. Diante deste fato, a morte da senhora Paulina transferindo para suas filhas Melquídia e Feliciano que posteriormente vai sendo passado para seus descendentes. Por outro lado, os filhos de senhor João da Hora casam e um deles, o Damião vai viver em Outeiro, a filha Estaciana casa, tem os filhos Florindo e Deusuíta e permanece em Mata Boi.

Entende-se que esta situação, os descendentes de senhora Paulina, favorece a manutenção do território por seis gerações de acordo com a ilustração da organização familiar. Isto representa uma distinção das comunidades adjacentes citadas, em que os descendentes diretos dos primeiros moradores do Mata Boi permanecem no território. Considerando o ano de 1897 a 2015, tem-se um total de 118 anos de existência do nome e do lugar chamado Mata Boi. No seguinte, a herança do território sofre possivelmente seu primeiro impasse quando recentemente, seu Zacarias nos relatou que “o senhor Adilson

Mendonça, desapropriou uma área de 1.056 hectares que atingiu o território, mas nós estamos requerendo” (Zacarias dos Santos, 2014). A resposta do senhor Zacarias, compreende nesta análise, um sentido de conflito. Embora, ele não confirme que exista conflito em Mata Boi, este fato demonstra que há uma luta em curso. A área citada acima é semelhante à área do PA Sumaúma que de acordo a posição do arquivo digital, *shapefile* (INCRA 2007), faz limite com a estrada, pelo lado direito, do rio Pindaré a estrada. Este limite chega bem perto da parte central da comunidade que é dividida pela estrada. A mesma área (PA Sumaúma, fundos da área da comunidade pelo lado direito, em direção ao rio Pindaré) é inundada periodicamente no período do inverno, que após baixar as águas, é chamada de “vazante”, utilizada pelos moradores da comunidade com *roças*, plantações de arroz e melancia principalmente.

Tinha observado anteriormente sobre a possibilidade de situações de conflitos que poderiam ser: a construção de novas casas e a titularidade do território. O limite do PA de certa forma pode comprometer as intenções de titulação do território, visto que este processo dá-se pelo mesmo órgão que regulariza o PA. De outro lado, a área da comunidade se encurta e não poderá futuramente estender a construção de novas moradias, assim, duas pequenas ruas foram abertas e novas casas construídas neste acesso, do lado esquerdo da estrada. Assim dizendo, senhor Zacarias argumentou comigo que já entraram com pedido de processo administrativo pedindo a titulação do território no INCRA: “Tem um processo no INCRA. Só tá faltando o INCRA se manifestar pra vim aqui resolver. A terra fica pra comunidade. A comunidade é certificada pela Palmares”⁴⁹. No entanto, este número ainda não consta no quadro geral de processos em andamento. Tendo em vista que o INCRA ainda não deu início ao processo das etapas de titularidade, como definir o tamanho da área do território. Não havendo “conflitos de fato” como relata seu Zacarias, que acredita, ser o motivo, que o órgão ainda não se manifestou.

Vejo que este processo se arrasta desde 2006 pelo número do documento. A vinda do INCRA pode levar muito tempo e aos poucos desmobilizar as lideranças da comunidade. Se junta nesta fala a transição “complicada” da Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão (ACONERUQ) que desde 2013 ainda encontra-se em processo de eleição sem resultado. Segundo meu informante, esta situação também prejudicou um pouco a comunidade, mas mudança a coordenação pode melhorar. Este fato pode ser atribuído aos instrumentos de poder político que Weber (1969) comenta a concepção de “uma diversidade

⁴⁹ Processo este com número de documento SR-12 MA 54230.003128/2006-44, conforme dados do site do INCRA.

de estruturas burocráticas”, e pode condicionar a uma morosidade os anseios de povos e comunidades tradicionais. A política do Estado relaciona essas instâncias burocráticas que estacionam as reivindicações deste grupo, dos quilombolas do Mata Boi, junto aos órgãos que seguem os tramites “legais” da burocracia, etapas que atendem um “gabarito” (Elias, 1997) . Neste arraste burocrático de 2006, em 2016 serão 10 anos de processo e nenhum resultado significativo, mesmo estando em 2015, não há uma informação de início do processo de titulação.

Sem essa reposta consensual, as lideranças do Mata Boi e a comunidade, sofreram mais um “ataque” na reivindicação ao processo de titulação do território, a mudança do documento que registra a doação do território. O senhor Zacarias informou que para dá andamento nos projetos que a comunidade precisa para trabalhar na área toda do território é importante a titulação. Bem como “andar” com a miniusina de arroz, com o plantio de arroz, o aumento das *roças* com mandioca e outros produtos. Porém em dado momento, que não lhe ocorre a data, pois faz um certo tempo, nos relatou o seguinte:

A gente tá lutando pra conseguir a terra, pra dar início nesses projetos, até cursos a gente jaz fez. A terra não é nossa ainda, aliás, nós temos uma parte, temos um documento que nos dar direito, só que são três famílias, a terra ficou pra Paulina, Damião e Estaciana. Só que o Aurino da Hora passou a área pro nome dele. Se ele passou pro nome dele, no documento dele não consta o nome de Paulina, consta o nome de Paulina no documento que nós temos, que tá com 91 anos. Esse documento que nos sustenta de ser o dono da terra. (Zacarias dos Santos, 2014)

Estes dois eventos, a desapropriação de 1.056 hectares por Adilson Mendonça, semelhante ao PA Sumaúma e a mudança no documento original de doação da terra pelo senhor Aurino da Hora, representa uma situação que conflita com a titulação do território. Consoante as expectativas de titulação na fala do senhor Zacarias, a descendência pode eliminar a relevância do documento de doação alterado. A produção de um laudo antropológico ou em segunda instância, a conclusão dos trabalhos do INCRA, “elaboração de um estudo da área, destinado à confecção e publicação do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) do território” (INCRA, 2015), pode assegurar ainda mais a titulação do território. Considerando ainda, a autodefinição de remanescentes de quilombo pela própria comunidade, amparado pela Convenção nº 169, que foi adicionada pela legislação brasileira conforme Decreto Legislativo 143/2002 e Decreto Nº 5.051/2004.

Em suplemento a reivindicação da titulação do território conta os filhos e netos e bisnetos de Paulina que ainda moram e vivem em Mata Boi. Além dos descendentes de João da Hora, pela Estaciana que deixou um casal de filhos, Deusuíta e Florindo, que ainda tem seus descendentes, a dona Maria Cardoso, filha de Florindo, e seus filhos segundo seu Zacarias Padilha dos Santos, uma das lideranças mais ativa da comunidade. Um território de herança, onde botar *roça* significa o uso comum do território: “Ninguém vende terra aqui. Só cerca pra botar uma vaca, mas não é vendido. Não tem fazendeiros. Por esse motivo que a gente não paga foro, por esse direito não paga foro, mas também não vende terra. Sempre tem comprador, mas aí eu conto a história pra eles”. (Zacarias dos Santos, 2014) A singularidade do Mata Boi consiste na estratégia de uso que garante o território e o uso de todos.

Diante desta realidade, no território de herança, dos conflitos “não declarados”, considero opinar, convergem para um enfrentamento iminente. Em entrevista com a senhora Francisca Raquel, a atual presidente da Associação e da Comunidade, que está em fase de prestação de contas e eleição para a nova presidência, se preocupada com esta situação. Visto que a singularidade do Mata Boi está no uso do território e segundo ela, pelo fazer das *roças* que estão em todo território. Mas também, têm sofrido “ataques”:

Com a mudança do documento, tem ocorrido diversas invasões. Eles tiram piçarra direto daqui do Mata Boi. Fazem buracos e deixam a área devastada. Tiram as poucas árvores que tem. Essa situação só se agrava. Já fui muitas vezes no Ibama, faço denuncia e nada, eles continuam. Não parece, mas por trás da comunidade tá cheio de crateras. Ali perto do poço eles tiraram muita piçarra. (Francisca Raquel, 2014)

De um caminho onde havia morrido um boi a uma Comunidade, Mata Boi passa por um momento crucial para preparar suas estratégias frente aos desafios para titular seu território. Por outro lado, o atraso no processo administrativo junto ao INCRA e estas situações “não entendidas como conflitos”, segundo a senhora Francisca Raquel, e ainda “a sucursal do Incra no Estado “entende que não há uma prioridade”, pois não há conflitos como em outros territórios” tem se agravado. Isto, segundo a senhora Raquel, não tem mudado nestes últimos quatro anos. A impressão de uma “ambientalização dos conflitos sociais” (Lopes, 2004), uma espécie de grau a ser atingido pelas “ações” voluntárias da ordem dos conflitos ou por uma questão ambiental? Qual “tipo” de conflito a ser considerado? Nesta relação Lopes pontua que:

No caso da “ambientalização”, dar-se-ia uma interiorização das diferentes facetas da questão pública do “meio ambiente”. Essa incorporação e essa naturalização de uma nova questão pública poderiam ser notadas pela transformação na forma e na linguagem de conflitos sociais e na sua institucionalização parcial. (LOPES, 2004, p. 17).

Isto poderia representar que a comunidade deveria “exaltar” o conflito minimizado até então, a ser “percebido” como de um grau relevante para atingir as exigências para o processo do INCRA? No entanto a posição do Mata Boi, recai sob o argumento da regulação administrada, um conflito administrado sem “dolo”. Talvez a isto Almeida (2008) colabora em que a relação com o empresário que retira a piçarra da comunidade, através de seus parceiros: alimenta a ilusão de eles estariam bem administrando os conflitos sociais ou concorrendo para o que chamam de sua “resolução”. (Almeida, 2008, p. 108) Esta visão camuflada não segue a realidade, já há uma condição de mobilização. Da mesma forma, recentemente, após as eleições estaduais (2014), foi informada pela atual superintendência do órgão: que não há recursos para dá andamento no processo do Mata Boi. Consoante ao processo eleição da futura coordenação, creio que tomará como reais os conflitos existentes. O senhor Zacarias me afirmou que não há conflitos na comunidade, talvez os que ele entende como conflitos. Mas ele acredita que os conflitos, os grandes conflitos são formados por pequenos conflitos.

Nesta posição, Mata Boi, no momento, as estratégias podem se renovar com a eleição da nova representação da comunidade prevista para março (2014). Uma novidade desta realidade é a proposta de uma liderança de mulheres. Uma das chapas apresentada segundo informação da senhora Raquel, é formada por mulheres que vivem na própria comunidade, que querem mobilizar e percebem o momento em que se encontram.

3.2.3 Uma linha de roça, uma linha de resistência – as relações do território.

O território do Mata Boi, a comunidade em si, não é muito extensa. No entanto, compreende a singularidade do uso comum. Um efeito particular sobre as demais comunidades da Estrada Real, como diria Bourdieu (2012), exerce os “efeitos de lugar”. A posição, o lugar do Mata Boi nessa estrada estima uma condição de “referencia” e exposição de uma “posição social”. Isto nos leva a pensar que Bourdieu (2012) considera como “espaço físico e espaço social” e dos “efeitos deste lugar”, exercido por Mata Boi. Já Scott (1985)

considera como os “fatores econômicos e sociais”, os elementos de uma paisagem de resistência, que dinamizam as relações do lugar. Entendo que estas afirmações se convertem em “emoções sociais dinâmicas” do lugar. Nesta situação estudada tem o “ponto” que dá a “localização”, uma posição no espaço das relações de emoções sociais dinâmicas. Bourdieu (idem) afirma o que se ocupa no espaço, das relações, “pode ser definido como a extensão, a superfície e o volume” (Bourdieu, 2012, p.160), algo situado e posicionado. A estrada define a extensão, uma linha de *roça* a superfície, e as relações do território o volume das emoções sociais dinâmicas. Posso ainda acrescentar que os “fatores” a que Scott (1985) se refere, pode ser ainda para compreender as linhas de resistência do território do Mata Boi.

3.2.4 As linhas de resistência do Mata Boi: as linhas de frente

A linha de resistência a que refiro trata-se das referências dos locais que Mata Boi exerce nos que usam a estrada real. Como o comércio do Expedito, a casa do seu Zacarias e a casa de forno do seu Zé Barros. Nos dias em que estive na comunidade, observei que estes locais exercem como pontos de relação, de localização e posição das emoções sociais dinâmicas da comunidade. A contextualização nos revela que as práticas de *roça* estão interligadas pela liderança, pelo comércio e pela forma de produção.

Existem outras lideranças na comunidade, referidas pela idade, como o senhor Carolino dos Santos, mas é o senhor Zacarias que até então exerce a função, pela participação do movimento quilombola, na linha de frente. Neste prisma, encontra-se a sua filha Francisca Raquel que está a frente da Associação no momento. Existem dois ângulos, a associação e a comunidade. Nestes dois, o senhor Zacarias Padilha dos Santos é consenso, mesmo sem atuar continuamente, devido a sua saúde. Nem todos poderiam exercer a função, que seja uma, talvez seja devido a posição em que ele atua, de afirmar a identidade quilombola de quem ainda põe *roça*. Esta posição que o senhor Zacarias ocupa, reflete a liderança do território, ainda que sua saúde o impeça de colocar *roça*, ele traz a *roça* para o lado da casa. Assim, compondo com Velho (2013), mesmo que haja uma separação entre *roça* e as casas, ambas estão na “*beira da estrada*” (p. 114). A *roça* está na beira da casa e a casa na beira da estrada. Pelas minhas observações, cogito que seja a única *roça* da comunidade que se localize na “beira da estrada”. Este ainda pode representar o melhor acesso. Mas por conta da situação de

saúde, o senhor Zacarias paga diária, não paga foro, para outros fazerem a plantio, capina e o desmanche da *roça* quando chega o tempo, bem como a torração.

O sentido que o senhor Isaac como também conhecido em Mata Boi, dar-se pela tradição, pela resistência ligada: “A *roça* ela é, é uma tradição aqui da comunidade, aliás, de todas as comunidades. Quem mora no interior sempre vive da *roça*, planta a mandioca, o milho, o feijão e o arroz. Todo mundo é ligado na *roça*, a vida é a *roça*”. (Zacarias dos Santos, 2014). A tradição que estar ligada a vida, a *roça*, a afirmação da identidade. O trabalho contempla esta afirmação. Em Mata Boi o trabalho na *roça* pago em diária e trocado por produto ou da família como unidade trabalho familiar tem sua composição por homens e mulheres adultos, não mais com crianças. “A *roça* aqui é em dois períodos. A gente *roça* em março, abril e maio, e planta de junho até julho (a “*rocinha*”), um tipo de *roça* mais curta. Depois *roça* em setembro pra plantar em dezembro que é a *roça* de janeiro”. Este depoimento do seu Zacarias soou com um sentimento “que não poderá ser mais passado como antes”. As crianças aprendem com os pais, o elo do trabalho, mas o “caminho da *roça*” deixou de ser a única oportunidade aos seus filhos.

O entendimento legal a cerca do “trabalho infantil” pode representar um “obstáculo” à tradição da *roça* na comunidade, por conta disto, seu Zacarias entende que é um avanço as crianças estarem na escola e não na *roça*. Porém, ele acredita:

Nisso tivemos esse avanço, só que nós não devemos esquecer o plantio, ele é útil também. Hoje, o certo é manter o trabalho aqui na lavoura, mais com o avanço da educação, mas também o certo é manter a lavoura, pra manter o território. Esta iniciativa é muito significante. Mas no caso das crianças, ele se forma, não quer ir pra *roça*. Essa é a questão que vai reduzindo a produção, o plantio, pois quem chega ao segundo grau (ensino médio) não quer mais a *roça*. Isso foi um avanço muito grande, a educação. Essa mudança é positiva, por essa parte. Mas com isso poderia melhorar, pra fazer um projeto, pra ampliar a terra, outro jeito de *roçar*, plantar... e aí aquele que tá se formando, pode querer ser um agricultor. (Zacarias dos Santos, 2014)

Ao analisar mais de perto, o senhor Zacarias tem esperança, por conciliar a escola com a *roça* para garantir o território com o elo do trabalho de afirmação identitária. As transformações presentes na comunidade como a miniusina que pode vim a funcionar agregar valores ao trabalho e incentivar os mais jovens a querem a *roça*. Esta possibilidade ganha reforço e esforço quando o professor Geneci Batista Barros, filho do seu Zé Barros, trabalha como professor na cidade, em Monção, e trabalha também na *roça* com seu pai. Como havia relatado, o conheci na torração de farinha, quando cheguei à comunidade. Geninho como é

conhecido, sonha em dá aulas na comunidade, pois segundo ele “as crianças da cidade não conhecem a realidade da comunidade, e as crianças daqui, desejam as coisas da cidade”. Ele pensa que o trabalha “com os alunos aqui, pode melhorar a compreensão do elo com o trabalho da *roça*. Na realidade dos alunos daqui, pois alguns não querem o trabalho na *roça* e outros querem”. (Professor Geneci, 2014) Além do seu trabalho também estuda no Campus de Bacabal juntamente com a Francisca Raquel e Zacarias Filho, irmão de Francisca Raquel, o curso de Pedagogia da Terra na Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Com os três, tem mais seis alunos do Mata Boi que estão no curso no campus de Bacabal (MA).

O também professor Zacarias Filho, que atua na própria comunidade, depois de trabalhar em outras na redondeza, explica que muitos jovens vão pra cidade, São Luís, conseguem “vencer” e não voltam. Segundo ele, assim como também a senhora Francisca Raquel concordam que: “não significa que os que estão aqui não venceram, escolheram fazer a diferença por Mata Boi”. O senhor Zacarias Filho dá aulas de primeiro ao quinto ano na escola da comunidade. Ele sente que os alunos não gostariam de trabalhar na *roça*, acham o trabalho pesado. E isto pode afastar os jovens futuramente da *roça*, mas por outro lado em suas aulas, sempre que pode leva os alunos a visitarem as *roças*, muitos se divertem por lá e aprendem. De outra forma, os alunos que vão estudar na cidade, o ônibus vem buscar, mas muitos conforme ele diz: “não estão *aproveitando* a chance, pois em minha época, era muito difícil e agora o ônibus vem aqui”, ressalta. Ele ainda salienta que “Mata Boi não tem muita área, além disso, com os mais jovens se afastando e outros vão trabalhar fora, em São Paulo na safra da cana e Santa Catarina na safra da maçã, pode reduzir mais o plantio”. Por este fato, o professor Geneci comenta que seu irmão mais novo tem estado fora a trabalho nas safras de cana e maçã. Contudo, tem enviado dinheiro para o pai, seu Zé Barros, colocar *roça* pra ele enquanto fica fora, para pagar os trabalhadores para cuidar da *roça*. Outros trabalham esse tempo fora, mas para comprar motocicletas, que é um meios de transporte mais utilizados na comunidade. Estas dinâmicas se somam ao diz a senhora Francisca Raquel: “O diretor da escola tem sua *roça*. Vai pra *roça*, troca de roupa e depois nem parece que é professor. É importante por que a gente não perdeu as raízes”. O seu irmão, o professor Zacarias Filho também tinha *roça*, agora segundo, põe quando tem tempo, pois prefere se dedicar mais aos alunos.

Enquanto universitária a senhora Francisca Raquel declara que é complicado, difícil, muito cansativo, tanto quanto colocar *roça*, estudar fora, se manter. Ele também acredita que isto não terminará, ela não ver o povo da comunidade sem plantar:

Aqui em Mata Boi, não consigo enxergar, não vejo as pessoas perdendo as terras, deixando de plantar. Não vejo isso. Por que a gente nascendo, indo pra *roça*, mesmo indo estudar. Tem professores no Mata Boi que tem *roça*, dão aula e vão pra *roça*. (Francisca Raquel, 2014)

Durante a estada em Mata Boi, fui em casa de quebradeira de coco babaçu, no comércio do Expedito, nas casas de forno, nos terreiros ou tendas como são chamados. Neste aponto dois terreiros, no caso tenda. A Tenda do seu Batista, a Oxalá e a do seu Zequinha, a Tenda São Gémen referenciadas no mapa situacional. Andei em muitas casas e das mais de 100 casas, entre aposentados e trabalhadores ativos, praticamente todos tem *roça*. Declaravam que agora não deixavam mais a *roça*. Seu Zacarias falava pra mim quando estive em sua casa: “Aqui na comunidade, muitas pessoas são aposentadas aqui, também tem a bolsa família, mas também tem a *roça*”. Há uma linha de resistência da *roça*, quase que “natural”, não no sentido cristalizado, mas no sentido das relações que são dinâmicas e que se transforma com o novo, sem romper as práticas e saberes. Esta linha de resistência é a reserva de território do Mata Boi, a dinâmica das suas linhas, seja um professor, uma liderança ou morador tem na sua *roça*, sua resistência, sua afirmação para garantir seu território.

Ainda pode-se observar esta vertente ao perceber-se que a casa de forno do seu Zé Barros, não faz apenas a torração de farinha, faz uma das linhas de resistência da comunidade, uma linha de frente. Embora muitos não plantem, mas pagam diárias ou até mesmo foro para plantarem, seu Zé Barros além de sua *roça* e de outros processa em sua casa de forno quase todas as *roças* desmanchadas da comunidade e de outras que vêm até ele, mas pagam foro. Em Mata Boi existem 04 casas de forno. Pode-se observar no mapa situacional a localização das casas de forno, como a casa de forno de Batista, uma das mais novas, a do seu Carolino dos Santos, a de Odinei que é a menor e do seu Zé Barros que é a mais ativa e fica na “beira da estrada”, a de melhor localização. Seu Zacarias explica que casa de farinha e casa de forno não são a mesma, tem suas diferenças:

Caso de forno continua sendo casa de forno. Por que tem uma diferença entre casa de farinha e casa de forno. A casa de farinha é um prédio de alvenaria, com um caítu, a máquina de ralar mandioca, a prensa, dois fornos, que vem de um projeto que tem em diversas comunidades. Agora, a casa de forno, sempre com o tapiti, pra fazer a farinha artesanal, não tem aquele processo de ralar a mandioca no caítu, ele faz a massa com a mão. Aqui tem 04 casas de forno. Não tem aqui, casa de farinha, só casa de forno. Casa de farinha só nas Pedras, lá eles fizeram um projeto. A casa de forno aqui, a de Zé Barros, o pessoal paga foro pra usar. Paga meia

quarta por paneiro. Por exemplo. Se eu torro seis alqueires, multiplica por..., meio alqueire por paneiro. (Zacarias dos Santos, 2014)

A casa de forno de seu Zé Barros tem um motor que rala a mandioca, mas ainda não é uma casa de farinha como diz seu Zacarias. Geninho, o filho do seu Zé Barros tem intenção de fazer um projeto pra melhorar a casa de forno do pai dele ou até transformar em uma casa de farinha. Todas as casas de forno do Mata Boi têm tanques para colocar a mandioca de molho, antes eles tinham que levar para o campo. Dessa forma todos tem usado a casa de forno do seu Zé, mesmo pagando foro. A casa de forno do seu Carolino ocorre da mesma forma, mas ele trabalha mais com a família, com seus filhos.

A questão de espaço para plantar, botar *roça* em Mata Boi tem levado muitos a plantarem longe da comunidade e até pagarem foro, como no uso da casa de forno. A localização da casa de forno do seu Zé Barros tem dinamizado a produção de farinha ainda que alguns moradores da comunidade plantem longe. Isto se revela no que ressalta seu Zacarias:

As pessoas aqui, plantam longe de casa, aqui, só eu que planto perto. Zé Barros também planta aí no quintal dele, mais atrás. Mas tem gente que planta em outros lugares também. Por que tem alguns proprietários que aforam mato, num sabe. Eles vão pra lá e fazem a *roça* lá, também no Limoeiro, no lago da Gica, no Pau D'arco, faz até lá no Trindade. Eles pagam foro pra poder fazer. Agora, aqui na comunidade não se paga foro. Por que nós temos um direito né, de morar e trabalhar. (Zacarias dos Santos, 2014)

Com a questão do pagamento de foro, para botar *roça* ou para usar a casa de forno, os quilombolas do Mata Boi têm assimilado a questão assim como os recursos da água e da madeira pelo uso comum do território. Para botar *roça*, paga-se por linha, um alqueire. Se fizer quatro linhas por exemplo, paga quando desmanchar a *roça* em dezembro, quatro alqueires. Uma linha tem 50 x 50 m², que mede em 25 braças na medida de 2 metros. Seu Carolino paga foro para botar *roça*, mesmo assim tem ensinado aos que trabalham com ele, os saberes da *roça*. Por isto, o professor Zacarias Filho comenta que mesmo seu Carolino esteja sem plantar, tem ensinado muita gente. Ele acredita também que a *roça* não vai acabar. O termo que ele usa para isto é que “a *roça* é hereditária, pois fala do meu tempo, nem falo do tempo do meu pai, que é todo meu tempo, mas sinto que o povo aprendeu, e sempre que aperta, sabe onde buscar suas reservas”. Este tempo de que ele fala, são das transformações que ocorreram na comunidade, a energia, a água encanada, a estrada melhorada, boa para o

transporte, alguma “ajuda” do governo, mas ainda assim, permanecem com a *roça*. E para entender melhor esta linha de resistência que se abriga na casa de forno, acredito, a resposta pode estar no acesso. Por que os produtos da *roça*, principalmente a mandioca, realizam a dinâmica das emoções sociais do Mata Boi, no encontro do trabalho da casa de forno.

Mas a fluência da casa de forno depende, também, de água dos poços. A comunidade tem três poços de água potável, encanada, que é distribuída para todas as casas, contudo, os poços se localizam em outra extremidade em relação à casa de forno, como a do senhor Zé Barros. Os dois principais poços ficam localizados na parte de trás da igreja de São Benedito. Com isto a vasão de água não chega até as casas e nem a casa de forno, devido não haver pressão suficiente no encanamento e o consumo de outras casas. Tem dificultado o trabalho desta parte da comunidade, mas não impede a dinâmica das relações territoriais, seja com Mata Boi ou com outras comunidades adjacentes. Me informou, o senhor Zacarias, que recentemente construíram outro poço, na casa de uma vizinha, a senhora Maria Santana Tavares, mas sem distribuição encanada. Os moradores vão “pegar” água no balde e ou tambor e trazem na cabeça. Neste serviço, as crianças ajudam pela manhã, antes da escola. E bem mais recente, constatei no retorno para apresentação do mapa no dia 27 de abril, o senhor Zé Barros construiu outro poço próximo a sua casa de forno, de onde conectou a encanação e agora abastasse as outras casas que não tinham água diariamente, na parte sul da comunidade.

Em relação à casa de forno, entendo que se trata de uma posição exercida e respeitada segundo as relações sociais do território do Mata Boi. Uma vez que moradores estão, sempre que há desmanche de *roça*, há troca de serviço por casca, diária ou produtos na casa de forno de seu Zé Barros. Nos dias que se seguiram a segunda parte do trabalho de campo na comunidade, muitas pessoas pararam ou procuram o seu Zé Barros em função de agendar serviço de torração de meia ou pago na sua casa de forno. Tem situações em que ele recebe propostas de desmanchar duas linhas de *roça*, uma para ele e outra para o dono e em outras apenas fazer o serviço de torração recebe o foro, meia quarta por paneiro, no caso meio alqueire.

A relação de referência desta dinâmica social e econômica reflete nas relações comerciais locais. Estabelece uma condição de resistência dos fatores econômicos como dia Scott (1985). A paisagem se transforma, mas permanecem os laços. O senhor João Expedito, comerciante local, quilombola, ex-professor, mas presente nas relações sociais e econômicas principalmente da comunidade. Ele “funciona” como um mantenedor, mais precisamente um

organizador das relações da *roça* com o valor econômico dos produtos. Ele compra farinha, amêndoas de coco babaçu, frutas, pequenos animais, carvão da casca de coco babaçu e vende produtos industrializados. Quando ocorreu a falta de farinha na região, ele credita isto assim como seu Carolino dos Santos, a lagarta que deu, mas principalmente por que o pessoal, os agricultores do Mata Boi, deixaram de plantar. O seu José Raimundo dos Santos, nos ouvindo na entrevista disse: “Rapaz, ver o pequeno pedir um punhado de farinha e a gente não ter, foi triste. Um punhado de farinha de manhã, resolve muita coisa”. O senhor Expedito acredita que isto foi geral, pois “ninguém tinha farinha, os que tinham ganharam dinheiro. Quem tinha *roça* pra desmanchar, ganhou dinheiro”.

O senhor João Expedito fala que foi uma “falta de atenção, de união da comunidade”. O seu Carolino diz que foram problemas normais. O seu Zé Barros, falou que “foi uma falha de farinha”, pois já houve outras na região. No entanto isto assustou a todos que entrevistei e agora segundo seu João Expedito, todos praticamente botam ou pagam pra botar *roça*. Por isto não deixam mais a *roça*. Nesse tempo, segundo ele, o quilograma da farinha chegou a custar R\$ 12,00 e o saco 50 kg custava R\$ 350,00. Agora, seu Expedito diz que a farinha está de R\$ 3,00 o quilograma e o saco não passa de R\$ 100,00. Conforme o tipo pode custar menos, R\$ 80,00. Neste momento, a reação foi individual, todos procuravam alternativas para encontra a farinha com preço mais acessível. Mas tiveram moradores que obtiveram lucro nesse processo, estavam com *roça* no tempo certo. Seu Zé Barros comenta que “o pessoal de Boca da Mata ganharam dinheiro. Também na Francesa e Doce de Coco, ganharam dinheiro com a falha da farinha. Foi um descuido”, afirma. Ele também ganhou, pois tinha umas três linhas de *roça*.

A relação que ele mantém com os moradores da comunidade especialmente, vai da relação de amizade, parentesco e compadrio, mas se estreita na econômica. O senhor Expedito tem comprado a amêndoa de coco babaçu a R\$ 1,00, das quebradeiras de coco, mais para ajudar segundo ele, pois sabe das dificuldades que as mulheres enfrentam. A maior parte dos homens acham que o coco não dar, mas elas continuam com a quebra do coco. Sinto que há uma resistência pelo elo do trabalho pelo gênero.

O ponto, a localização e a posição do comércio do senhor Expedito tem alcançado quase todas as casas do Mata Boi, mesmo havendo outro comércio, do seu primo na proximidade do seu. Caminhando pela comunidade, em entrevista com a senhora Maria José, liderança das mulheres quebradeiras de coco babaçu, argumenta que o “seu Expedito tem

ajudado muito as mulheres, ele é de confiança do Mata Boi. Podemos contar com ele. Hoje mesmo, com a realização do “Convívio Solidário” do MIQCB, precisamos de umas coisas, ele serve, depois pagamos”.

A pontuação da senhora Maria José, presidente da associação das mulheres quebradeiras, 32 mulheres associadas do Mata Boi, associadas ao MIQCB, também tem contado com seu Expedito. Seja para venda de produtos alimentícios ou a compra coco babaçu. Esta relação social e econômica com as quebradeiras do Mata Boi expõe a relação das emoções sociais dinâmicas. Enquanto estive no comércio do senhor Expedito, acompanhei mais de 50 pessoas de fora da comunidade sem contar os moradores, seja para comprar um pedaço de frango, uma sardinha, alguns ovos, cachaça, vinho, arroz, feijão, cigarro, prego, para pagar uma conta ou parte, para conversar apenas, pra tomar o café que ele deixa no balcão, trazem e levam notícias da cidade e da comunidade. De um tudo passa por ali. Até as situações de queixas de gado que invadiu *roça*. Neste último ponto, segundo ele, assim como seu Zacarias, seu Zé Barros e seu Carolino, a cerca tem gerado problemas pra comunidade, visto que tem falta de madeira para isto. E até isto chega ao seu comércio.

Em Mata Boi, todos praticamente criam seus animais soltos. Salvo algum que tem sua vaca num cercado. Contudo, a invasão já foi problema sério na comunidade, hoje é resolvido na base da conversa, na ajuda a quem teve a *roça* invadida. Seu Expedito, nos relata que sempre participa dessas conversas, mas não tem mais havido conflitos por isto. Todos se respeitam segundo ele. Sobre a cerca, seu Carolino ver como um obstáculo para botar mais *roça*. Diz que tem faltado madeira na comunidade.

Neste dia que passei (22.10.2014) no comércio do senhor João Expedito, conheci senhor Valdir da comunidade Canarana dos Gomes que relatou o seguinte:

Lá perto de Canarana, tem o pessoal de Cinza, da comunidade, lá tem um empresário fazendo açude. Tá cercando toda a água, até tirando do lago, da enseada. O pessoal por lá tá ficando sem água. O Júnior, esse cidadão, tá comprando tudo, até as águas. Fica atento Expedito, pode chegar pra cá pra perto, pois vocês tão entre os campos, de repente chega, né. (Valdir, 2014)

Essa fala deixou todos que estavam lá na conversa ao mesmo tempo, preocupados, outros como Expedito disse: “não tinha conflito, mas já tem sinal de um, espero que não

chegue”. A comunidade do Mata Boi está localizada entre mananciais de água, campos de todos os lados, além dos rios Santa Rita pelo lado esquerdo e o Pindaré pelo lado direito.

O comerciante que “ajuda” como pode aos seus companheiros quilombolas, por que vive e mora ali, diz: “ainda tenho *roça*. Faço uma pra ir tocando as coisas. Vejo que uma forma, para que eles vivam melhor, é plantar. Tem a terra, mas infelizmente não têm incentivos”. Ele acredita que isto pode melhorar. No entanto, acrescenta: “os gestores não incentivam os trabalhadores a plantar”.

Percebo que estas linhas de resistência do Mata Boi afirmam a identidade e garantem o território, a partir das relações pelo elo que o trabalho exerce na dinâmica das práticas e saberes. Assim reforçam as linhas de *roça*, ora cercadas, ora em braças que resistem.

3.2.5 As representações da *roça* como elemento das relações de resistência

Depois de dois dias na comunidade, vinha andando na estrada, ia registrar uma foto do poço, e desde que saí da casa do senhor Zacarias todos que me viram acessavam ou falavam comigo. Andava devagar para perceber como eram as casas e os moradores que estavam na frente ou na porta das casas. Era uma quarta-feira, bem no meio da semana, passava das 09 horas. Não via quase ninguém, poucos moradores. Lembrei que o seu Expedito havia dito que até nove horas, durante a semana, todos estariam “fazendo suas coisas, no trabalho que tinham, seja em casa, na cidade ou na *roça*”. O percurso demorou uns 20 minutos, fiquei mais tempo perto do campo de futebol, tinha uns meninos que brincavam de bola, enquanto pastavam pelo lado, alguns bois. Antes de chegar ao campo de futebol, estive no posto de saúde em construção. Estava em fase de acabamento. No entanto não havia somente os bois soltos, tinha outros animais. Seu Zacarias e o seu Expedito haviam comentado que a criação de alguns animais a solta deveria mudar em função do posto de saúde. Ao chegar ao poço, observei mais de perto, como se fosse um pequeno córrego, um tipo de “vereda”, alagado que contém água perto de palmeiras como juçara e buriti, mas já estava quase seco. O senhor Carolino comentou comigo que “este lugar já foi muito bonito e que agora tá acabado”.

Essa caminhada até o poço me fez entender que identidade da comunidade não “ressecou” com a vereda. Na entrevista com o senhor Zacarias e com o senhor Zé Barros,

tinha um galo que cantava o todo tempo. Não era o mesmo galo. Não atrapalhava, estava marcando o lugar das coisas como são, não como penso que deveriam ser. O primeiro disse entre risos: “está ouvindo o galo? Tudo aqui tem vida, acontece tudo ao mesmo tempo, é um comodismo que resiste ao tempo”. Disse isto quando falava que a cidade de Monção estava cada dia mais perto do Mata Boi. Seu Zé, no entanto dizia entre sorrisos, também, que o galo que cantava, queria responder, também é o lugar dele. Esta breve reflexão tem um sorriso em ambos e dois galos. Algumas coisas tem fim outras tempo.

Depois desse “passeio” fiquei sentado no lado da igreja de São Benedito, dava pra ver a escola, os dois poços, o novo posto de saúde, o campo de futebol e a maioria das casas. Algumas não eram mais de taipa, as casa de alvenaria já tomavam conta. Contudo, este momento foi para perceber o “ar da comunidade”, como a *roça* ainda era importante pra eles, mesmo eles tendo transporte, energia elétrica, bolsa família, produtos industrializados, acesso aos serviços públicos como banco, correio, hospital, educação, mesmo que com dificuldades. Senti que eles, os quilombolas do Mata Boi, não confiavam nisso, faziam questão da *roça*. Depois da falta de plantio, descuido, falta ou falha de farinha, mais ainda. Vi que a *roça* representa um “certificado de segurança”⁵⁰, uma proteção, uma garantia do território, a reserva de território de que eles não abrem mão.

O movimento que fiz nesta manhã, não chamou atenção de quase ninguém, mas quando cheguei ao comércio de seu Expedito, já era comentário de muitos. Já tinha mais de uma dezena de moradores, homens que “tomavam uma”, compravam. Entrei e fui recebido pelo senhor Bacural, seu José Raimundo. “Sô, tava dando uma volta”. Respondi que sim e fiquei ali na conversa até lá pelas doze. Era a segunda vez que ia lá. Então, já estava familiarizado com as entradas e saídas dos clientes do seu Expedito. Sentei-me de lado, enquanto tomava uma água e ouvia a todos, sem gravar nada, apenas ouvia. Seu Expedito apenas me acenava com a cabeça e sorria. Conferi mais de 45 pessoas naquele intervalo de tempo que estive ali. Parecia um tipo de feira, mas era apenas um comércio da comunidade do Mata Boi, da estrada real, que vendia fiado pra todos da redondeza, mais para os “amigos” como diz seu Expedito. Foi interessante este momento, pelo fato que ouvir do seu Bacural: “já fui na *roça*, agora tô aqui no Expedito pra pegar um arroz, não plantei arroz, por isso, senão só tomava uma. Só quando precisasse de outras coisas, mas não, tenho 03 linhas de *roça* e

⁵⁰ Nos acessos de restritos na internet, alguns computadores necessitam de um certificado digital de segurança para ter acesso a determinado site ou informação. Caso contrário não tem como se manter neste espaço virtual. Assim, acredito que os quilombolas do Mata Boi pensam sobre a *roça*, caso deixem de tê-las, ficaram sem ter como garantir e manter seu território.

mais umas coisas”. A expressão que ele fez, era forte, de orgulho pelo que fazia. Um homem falando da *roça* e do seu trabalho. Acredito que ele sabe do que tem nas mãos. Senti que a *roça* representa pra ele, a reprodução da família, pelo fato de afirmar que não tinha plantado arroz e precisava daquela alternativa. Por outro lado, a *roça* naquele momento estava assegurada por mais um tempo.

Estas relações de resistência, os elementos que representam estão vinculados as particularidades da comunidade quilombola do Mata Boi. Estas particularidades, as expressões que cada morador exprime ou guarda consigo, garante o território e afirma a identidade para os que vivem e aos que passam por lá, na estrada real. E isto enunciou nas entrevistas, não foram todas, mas em algumas foi marcante este sentido, a *roça* conectada ao que ainda fazem ou faziam, seja para plantar, pagar para alguém ou ainda sentir saudade. Pois quando ainda caminhava pela comunidade, fazia as paradas e observações, tentava entender o que tinha ao meu alcance e lembrava-me de alguns entrevistados e questionava a teoria que estava comigo. Como seria esta realidade baseada em teorias? Então, olhei a casa de forno e vi que ainda tinha fogo no forno, poderia argumentar com Eric Hobsbawm, em Pessoas Extraordinárias: resistência, rebelião e Jazz. Visto que concordo ao que afirma sobre as comunidades tradicionais: “As sociedades “tradicionais” não são estáticas e imutáveis, imunes à mudança e à evolução históricas, nem existe um único modelo de “modernização” que determina sua transformação”. (Hobsbawm, 2012, p.216) Isto implica em afirmar que após cem anos, a comunidade, melhor dizendo, Mata Boi, veio de caminho a sítio, receber todas as transformações inclusive da *roça*, sem “deixar de existir” quando afirmam que são quilombolas e trabalham com *roça* e na *roça*. Não há prejuízo, há certeza que vão conseguir afirmar sua identidade e a garantia do território.

Sobre a lembrança dos entrevistados, digo, trata-se das emoções sociais dinâmicas que imprimem quando sentem ao falar da *roça*. Pode representar ainda uma ideia “sentimental”, mas longe disto, é uma garantia que vão poder plantar, em qualquer lugar, mas no tempo certo. As entrevistas ocorreram de maneira espontânea e pude separar alguns elementos que podem somar ao que trato. Vistos aqui, a princípio, como algo que estar em confronto direto com as expectativas do consumo pela forma de reprodução física e social, que ainda detém em suas mãos.

A representação pode nos levar também a entender a dinâmica da comunidade de outra forma. A de que é frágil, sem resistências as “pressões” corriqueiras do mercado de

terras⁵¹ que assolam as comunidades tradicionais, levando-as ao dismantelo do território. A senhora Raquel Francisca desceu a rua do sindicato dos trabalhadores rurais em minha companhia, segui para sua casa na rua da baronesa, na cidade de Monção me indagou sobre cultura. Antes que eu respondesse, pensei na resposta dela, por que sinto que ela queria falar do Mata Boi. Então, ela adiantou e falou que viu seu tio, dias antes de eu chegar, na feira da cidade:

A *roça* pra gente é cultura, é a nossa cultura. Eu não consigo pensar numa comunidade sem *roça*, sem plantar, sem ter onde plantar. Tanto que eu me deparei com meu tio comprando maxixe na feira da cidade. Fiquei até triste, por que antes ele plantava e dava pro pessoal, pois tinha bastante e hoje ele comprando, fiquei triste. Perguntei pra ele: seu Raimundo, conhecido como Quiabo, é o apelido dele. O que aconteceu, tá comprando maxixe? Ele disse que tava sentindo umas dores e não plantou mais. Respondeu: “Mas tô indo na *roça*, **mas por que eu gosto, tenho prazer de ir**, mas não consigo. Mais por isso tô comprando”. No outro dia, ele foi na *roça*, ele sentiu umas dores, no caminho, ele teve um infarto e morreu. Quase ele morre na *roça*, morreu no caminho. Quando encontram ele, já tava morto. Era Raimundo Quiabo, por que tanto que ele produzia quiabo, plantava muito. (Francisca Raquel, 2014) grifo nosso.

No momento fique apreensivo, pois senti que se a comunidade não tiver onde plantar, chegaria ao fim o que se conhece hoje como Mata Boi. A senhora Raquel entende a *roça* como cultura, como o lugar que se tem para plantar. No caso do senhor Raimundo “Quiabo”, é um “prazer” que cultiva a *roça*, algo que resiste ao tempo. Isto se aproxima ao que o professor Zacarias Filho relatou quando lhe perguntei como ele via a *roça*:

Não estou fazendo *roça*, mas sempre vou à *roça* dos outros pra ver e ficar sentindo aquele cheiro, quando tá amadurecendo, é lindo de mais... A *roça* significa o incentivo a sobreviver, não só aqui em Mata Boi, mas em todas as comunidades de Monção. E até em Monção, pois na cidade de Monção tem muita gente que ainda planta, como incentivo a sobreviver. (Professor Zacarias Filho, 2014)

A identidade traduz o sentimento de fazer a *roça* ou de poder senti-la, ainda que seja breve. O sentimento do professor Zacarias contempla a ideia de um elemento que representa a dinâmica das relações de resistência da comunidade quilombola do Mata Boi. Como ele me afirmou: “sempre que posso levo meus alunos a sentir a *roça*”. Entendi que o sentimento não morre, pode diminuir um pouco, mas não morre, brota de novo com o tempo. Da forma que disse: “[...] falando do meu tempo, nem falo do tempo do meu pai, que é todo meu tempo

⁵¹ Refiro-me aos proprietários de terra com poder econômico que pressionam povos e comunidades tradicionais a venderem seus territórios, em alguns casos, em situações de conflito com fazendeiros.

[...]”. Ao que acrescento o tempo de seus filhos. Ainda não se sabe desse tempo, mas creio que ele virá. E a esse tempo que ainda não veio, o senhor Zacarias Padilha dos Santos, acredita que seja “uma tradição da comunidade”: “A *roça* [...] é uma tradição aqui da comunidade, aliás, de todas as comunidades. Quem mora no interior sempre vive da *roça*, planta a mandioca, o milho, o feijão, e o arroz. Todo mundo é ligado na *roça*, a vida é a *roça*”. (Zacarias dos Santos, 2014).

Por ser “tradição da comunidade” como citado, pode ser algo que se transforma com o tempo, mas que não tem a subjetividade do fim. A tradição não representa uma “repetição”, creio, uma renovação. Então considerar que seja um apelo não pelo apelo, mas um “apelo à tradição como forma de resistência” (Grünwald, 2012, p. 193) que se “atém a expressões que manifestam elementos identitários ou correspondentes à sua forma específica de territorialização” (Almeida, 2012, p.388). Acrescento então dizer, também, uma transferência que vem de outros, sobre aqueles, como a senhora Maria José entende: “a *roça* significa uma tradição que vem dos nossos avós. É uma resistência pra quem trabalha, pra quem vive da *roça*”. Amparando assim, a estranheza do seu Carolino dos Santos ao se reportar sobre a *roça* que fazia antes e a que não pode mais. Mas se recusa a deixar a *roça*, antes a saudade e o pagamento do que não ter.

Trabalho aqui no trecho. Mas pago pra roçar. Faço todo serviço pago, não posso mais fazer *roça*. No fim das consta, sobra em nada. Falei pros meus filhos, que ia deixar de plantar *roça*, iria. Mas aí me lembrei. Vou botar seis linhas de *roça*, que não me dou a comprar farinha. Não me dei a comprar farinha. Quem come coisa comprada não come do jeito que quer. Por isso, estranho em não botar a *roça*. Dei minha *roça* de meia pra fazer, deu 14 sacos, 07 pra ele e 07 pra mim. Agora compro o arroz, mas arroz não planto mais. A casa vai até o juçaral. A ***roça* significa uma saudade pra mim**. Já não posso mais, mas faço pago. (Carolino dos Santos, 2014) grifo nosso.

Seu Carolino faz da saudade a *roça* que tem. Não conseguiu ficar comprando farinha por muito tempo, e tem no seu tempo a saudade pra continuar pagando pela *roça* que pode ter. E, ao continuar com a *roça* que pode, suas práticas e saberes, seu modo de vida, seu estilo de vida prevalece. Ele sabe do trabalho, assim como os outros moradores, pesado que é botar *roça*, é consciente disto, por isto afirma: “já não posso mais, mas faço pago”. Entender que o trabalho na *roça* requer “saúde” e esforço, levou o jovem José Ribamar a ver que a *roça* “as vezes é ruim, mas é bom também, é pesado, o sol maltrata muito, o calo nas mãos. A *roça* dar dinheiro também”. Estes dois relatos a princípio se afastam e se aproximam. Pois o jovem José não tem vontade de ficar na *roça* o tempo todo, mas acredita que pode lhe render algum

dinheiro ao contrário de seu Carolino, que sente saudade de botar *roça*.

Considero estas situações em Mata Boi como linhas estratégicas da *roça* sob o argumento das relações de resistência. Se sabe que o trabalho exige esforço físico e saberes e práticas de um conhecimento tradicional se renova. Por um tempo, por quem ensina, a dinâmica se alterna, seja da pesca com a *roça* ou da escola com a *roça*. Por isto, o professor Geneci ou Geninho, entende que conciliar o trabalho na *roça* com a de professor é vantajoso.

Sempre gostei de trabalhar com *roça*. Aqui não tem como se manter só da minha profissão, vejo que a *roça* e agente já tendo a nossa *roça*, a nossa vazante, isso é importante, já economiza mais. A *roça* tem um sentido importante. Pretendo ficar com a *roça* e como professor. (Professor Geneci, 2014)

A certeza de um trabalho na *roça* e as pretensões de professor viabiliza as expectativas do professor Geneci. A busca por mudanças e transformações é uma das expectativas do professor, pois acredita que melhorando a casa de forno de seu pai, pode inserir mais qualidade no trabalho e diminuir o esforço. Ele ainda acrescentou, e acredito que seja este o ponto: “se ficarmos sem a *roça*, ficaremos sem certeza do que teremos”.

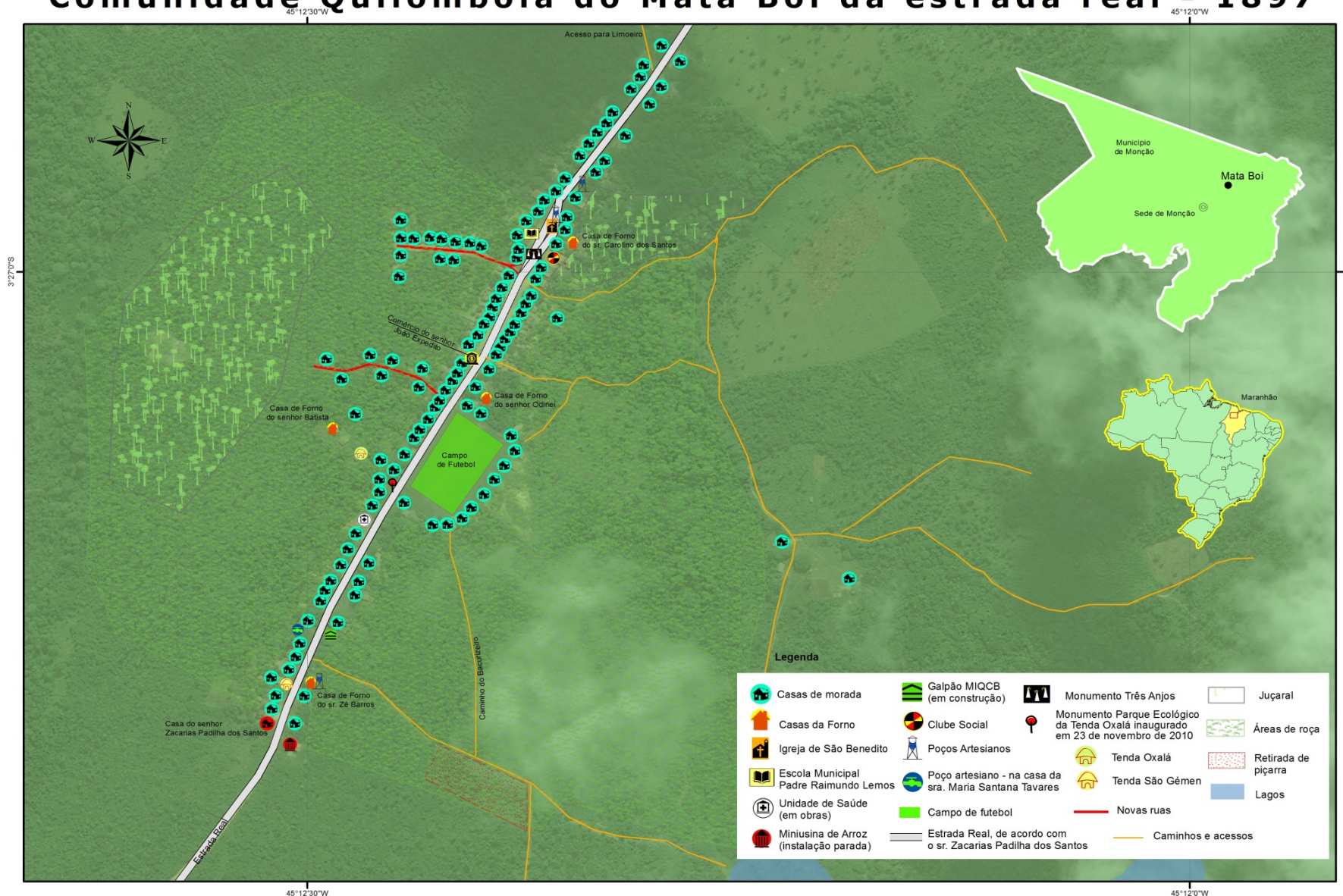
A posição do professor nos remete a pensar que a há uma “marcha” em curso sobre “afastar” povos e comunidades tradicionais da *roça*. Isto pode ser visto quando os grandes projetos são alocados em áreas pertencentes a estes grupos. As medidas de mitigação, “comumente” elabora a alocação em áreas que não têm “condições” de plantio, apenas de moradia. De outra forma são os acessos a programas governamentais que direcionam o “trabalhador rural” a outras profissões que “desligam” da terra.

As relações de resistência comentadas aqui, provém de uma gama de eventos relacionados à identidade, à garantia do território do Mata Boi. No entanto, a iminência de conflitos que podem direcionar as linhas de resistência, seja pela dificuldade da titulação do território ou pelo acesso de continuar botando *roça*. Mas acredito que a presença do Estado pelo posto de saúde, não somente, que será inaugurado em breve, pode acentuar de relações “passageiras” a permanentes, de pessoas que visitam a comunidade. Agora, pela relação de liderança, de comércio e serviço da casa de forno, depois pelo serviço de saúde que atenderá toda a região entre Outeiro a Jacaréí. Vejo que esta posição que Mata Boi ocupa na estrada mudará em breve.

Por isso, antes de sair, o senhor Zacarias me abraçou e falou assim, com a sua voz que sorri ao mesmo tempo quando diz: “A resistência acompanha do costume pela vida na

roça, pela criação”. Entendi que a luta segue o ritmo das relações das emoções sociais dinâmicas. A esta exposição considero o mapa na página seguinte com elementos sugeridos durante as entrevistas no trabalho de campo.

Caminho, Sítio, Povoado. . . Comunidade Quilombola do Mata Boi da estrada real - 1897



Associação dos Produtores Rurais Remanescentes de Quilombo do Mata Boi

São Luís - Março de 2015
Mapa elaborado para compor Dissertação de Mestrado de Luis Augusto Pereira Lima (PPGCSPA)

Equipe de elaboração:
Luis Augusto Pereira Lima
Zacarias Padilha dos Santos
Francisca Raquel Ramos dos Santos
Alfredo Wagner Berno de Almeida

Cartografia:
Luis Augusto Pereira Lima

Escala: 1:4.000
SIRGAS 2000
0 40 80 120 160 M

Fontes:
Base cartográfica: IBGE-2007, ANA 2008, ArcBrutle Bing 2015, INCRA 2007, Ministério dos Transportes, Pesquisa de campo Comunidade Quilombola do Mata Boi GPS.

3.3 A Comunidade Nova Esperança Kokama

Até o dia que elaborei o trabalho para seleção de mestrado, não tinha a informação da mudança de local da Comunidade Nova Esperança Kokama para uma área doada, embora fique no mesmo ramal. Neste sentido apresento dois mapas, um que contempla a localização apresentado no item 1.2.1 e outro com as relevâncias da comunidade, com colaboração do professor Orígenes, desenhou o mapa que forneceu as informações e legendas para o mapa. O segundo mapa tem como título “O território da Comunidade Nova Esperança Kokama” que está ao final deste conjunto de informações sobre os Kokama. Considero que as entrevistas compreenderam esta nova situação ao que já conhecia dos Kokama, desde o primeiro contato, quando da pesquisa de mapeamento dos indígenas na cidade de Manaus.

3.3.1 A mobilização Kokama: o território novo da Nova Esperança

Recordando um pouco a dinâmica das relações sociais indígenas na cidade de Manaus. No momento da pesquisa anteriormente relatada, sobre o mapeamento dos indígenas na cidade de Manaus, a Comunidade Nova Esperança Kokama estava localizada na Estrada do Brasileirinho, Ramal 8 do quilometro 8 n Distrito II. Até esta pesquisa, a área ocupada pela comunidade, pertencia a senhora Lucimar Braga Laranjeira, então coordenadora da comunidade. Neste local, desde 2005, os Kokama vinham se reunindo, onde também funcionava a sede da Coordenação Indígena Kokama de Manaus (CIKOM)⁵², da qual também participava o senhor Sebastião Kokama como cacique. Neste andamento em 2010 foi organizada a Associação dos Kokama, mas somente em 28.06.2011 é formalizada como Associação dos Índios Kokama residentes no município de Manaus (AKIM) sob CNPJ 15.692.454/0001-48.

Este processo resultou em alguns conflitos. Visto que a “terra” pertencia à senhora Lucimar Laranjeira como informado e que algumas coisas como resultadas de “projetos, apresentações do grupo de dança das crianças em eventos e outras atividades que geravam recursos pra comunidade, não era dividido com todos”, segundo senhor Carlos César da Costa dos Santos, da etnia Mura, cacique atual. Este relato ocorreu em 16 de maio de 2014 e segundo ele já iam quase dois anos após o conflito de “expulsão” da área que pertencia à

⁵² Cf. kokamanaus.blogspot.com.br.

senhora Lucimar, que ocorreu em 2012. E com a “cobrança” das pontuações do senhor César dos Santos e do professor kokama Orígenes Rubim, a relação se agravou, pois na eleição seguinte, o senhor César foi eleito para o cargo de cacique. A situação dos conflitos com as lideranças promoveu a separação dos indígenas kokama que residiam naquele momento. Fato que marcou isto foi como dividir os recursos [principalmente financeiros] adquiridos pela comunidade.

Antes tudo ia lá pra casa dela (a senhora Lucimar) e depois via o que mandava pra gente. Depois da eleição, quando eu fui o cacique, a filha dela (Beré) ficou como vice e isto teve impasse. Tudo que eu conseguia pra comunidade ela queria que fosse lá pra casa da mãe dela, as coisas. Eu disse que mudou. Tudo vem aqui pro centro, tudo que “cair” aqui, vai ser dividido igual, antes não era dividido igual, com todos. (Carlos César, 2014)

A posição do cacique neste momento determinou as mudanças que viriam a ocorrer na organização dos kokama a partir daquele conflito que poderia representar a perda do território. A esse respeito Rodrigues e Silva (2008) comenta que “na realidade de Manaus a formação de comunidades étnicas está fortemente relacionada com a questão do uso e da apropriação do território”. (Rodrigues e Silva, 2008, p. 86) No entanto a relação com o território não impediu a transformação que ocorrera com a comunidade kokama.

Por outro lado a organização social e administrativa seguiu com o grupo que foi expulso da área. Este fato colaborou para que o senhor César dos Santos, então cacique, liderasse os kokama no processo da mudança de local juntamente com o professor Orígenes.

A mudança de local inesperadamente fez com que os kokama que atenderam a solicitação da proprietária da terra, empreenderam grande esforço, pois as condições foram sentidas por todos. Pois na área até então, já havia energia elétrica, água encanada, a escola, a casa de farinha, uma pequena *roça*, a sede da associação da comunidade, as casas estruturadas. Tudo isto preocupava os indígenas, pois não tinham uma área para instalarem suas casas. Caso contrário, teriam que deixar tudo lá. O cacique, senhor César, disse que a situação estava tão complicada “que não gosta nem de falar, por que tivemos que arrancar tudo que podemos”.

Para constituir uma nova área para a instalação da comunidade precisavam de outra o quanto antes. A tempo o senhor Júlio Batista, da etnia kokama, que morava mais a frente, possuía uma propriedade com espaço para ceder uma parte para instalação da Comunidade

Nova Esperança Kokama. O tempo se esgotava e a mobilização kokama começava para superar um dos conflitos mais temido que pudesse ocorrer, ficar sem o território. Para efetivar a doação da área para a comunidade seria necessário percorrer diversos caminhos. O primeiro deles foi procurar a administração da energia CEAM, Companhia de Energia Elétrica do Amazonas, depois verificar um transporte e desmontar todas as casas e materiais que pudessem. Cerca de dez casas foram desmontadas incluindo a escola e outros materiais como freezers, cadeiras, mesas, telhas e madeira. Outro caminho a ser seguido era ir a Secretaria Municipal de Educação (SEMED) e o terceiro que tratarei mais a frente que visa da documentação da área doada.

Já tinha a “terra” como dizia seu cacique, sem formalidade, podiam se mudar, mas não tinham iluminação e nem água no local doado. Neste intervalo o cacique, após a mudança, foi no Pronto Atendimento ao Cidadão (PAC) para verificar a energia e o professor Orígenes procurou a Secretaria de Educação de imediato para explicar o ocorrido, para saber o que fazer com a escola bilíngue:

Saí de lá e fui à SEMED e expliquei a situação, que tinha os postes de energia, a iluminação e a escola. Aí eu falei à SEMED, o que eu faço? A mulher expulsou a gente de lá. Falaram-me que pra onde eu for, a escola vai junto, a escola é da comunidade. Por que a escola tem que tá dentro da comunidade. E até hoje ela (senhora Lucimar) implica. Ela quer tirar a placa (FUNAI), quer fazer outra comunidade. (Professor Orígenes, 2014)

Com esta informação desmontaram a escola e começaram a mudança, como disse o professor kokama, “não imaginava que íamos ter esse tipo de conflito”. De fato, foi uma transformação na vida de todos. As relações políticas e sociais da comunidade havia seguindo interesses individuais e não comuns segundo relatos das lideranças. Portanto, a referência do professor, da escola e da comunidade seguiu o curso da mobilização kokama. Um território novo que se desenha a partir das relações de poder, cuja mobilização estratégica está articulada. Sob as argumentações dos estudos de Foucault, “o poder teria uma essência e seria um atributo”. Porém, “o poder não tem essência, ele é operatório. Não é atributo, mas relação”. (Deleuze, 2005, p. 37) Esta relação ao que se refere Foucault, pode-se perceber nas singularidades do cacique e do professor diante das tomadas de decisão para a comunidade.

Desta forma o seu César, como é mais chamado, antes da mudança ocorrer, foi ao Pronto Atendimento ao Cidadão (PAC) mais próximo com o intuito de cancelar e pedir transferência da energia instalada no antigo local, mas foi informado que não poderia ser

devido ainda haver casa no local. O encaminharam para a antiga CEM atual Amazonas Energia Eletrobrás.

É necessário fazer um novo projeto. Pois ainda tem casas lá, mesmo que fosse apenas uma casa, a instalação não poderia ser retirada. Faça um novo projeto e leve na Eletrobrás de Flores. Assim, nós fizemos outro projeto, levamos lá, mas avisaram que poderia levar de 30 a 40 dias. Nem demorou, depois de 08 dias fizeram de novo, colocaram a energia na comunidade. (Carlos César, 2014)

Conseguiram dois caminhões um da SEMED e outro da FUNAI. E de acordo com o senhor César dos Santos, teriam apenas um dia para utilizar os serviços de transporte. Foi uma corrida contra o tempo segundo informaram, foram retirando tudo, desmontaram as casas, carregaram nos caminhões e levaram para o destino. A sorte segundo o professor Orígenes: “Em três dias desmontamos tudo lá e pegamos os caminhões. A sorte é que o novo território ficava bem perto, e foi trabalho. Fomos deixando tudo na entrada. Ficou muita coisa aí na entrada, de baixo de plástico, livro, cadeira, roupa e tudo”. O senhor César também comentou o caso: “A mudança foi terrível, pra tirar as coisas, nem dormimos, e não tinha estrutura de nada, viemos e jogamos as coisas tudo aqui na frente, pegaram chuva e sol, tudo. Mas saímos”. Estes comentários revelam que todos os que deixaram a antiga comunidade trabalharam na mudança e que a nova área, o território, pertenceria à comunidade, a Associação dos Índios Kokama Residentes no Município de Manaus (AKIM).

A instalação, dos postes e linhas de energia, ocorreu logo após a mudança dentro do prazo de oito dias como havia citado. E aos poucos foram se organizando. O senhor César dos Santos consultou uma retroescavadeira para fazer uma pequena terraplanagem, mas devido custar R\$ 250,00 a hora, decidiram fazer eles mesmo a entrada e o acesso onde iam reconstruir as casas. A partir da entrada, tem um aclave de pouco mais de cem metros, um pequeno bosque de árvores que faz uma espécie de proteção da entrada final, que fica mais a cima. A comunidade segue uma linha reta com uma transversal à direita, finalizando na casa do professor Orígenes que faz limite com a parte direta do território, no sentido da estrada do Brasileirinho.

Organizaram toda estrutura da comunidade, na enxada fizeram o acesso. Colocaram a placa da Comunidade Nova Esperança Kokama que havia sido levada e da Associação, segundo o cacique, pela senhora Lucimar. Por este fato está processada por ele e até o momento a última posição foi que a placa tinha sido vista na casa do sobrinho dela.

Eu tô *processando* ela, porque ela “roubou” a placa da comunidade. Essa placa aí eu já mandei fazer. Pensavam que tão tratando com um sem conhecimento. Eles levaram pro Grande Vitória [*bairro*], pra onde mora o Francisco, sobrinho dela Maricaú. A polícia teve lá e sumiram com a placa. (Carlos César, 2014)

A questão da placa tomada por terceiros, ainda não está resolvida. Segundo o senhor César dos Santos, vão providenciar uma placa com as referências da FUNAI, pois são reconhecidos como associação indígena registrada.

E na fala do cacique, que olhava para o professor, como é mais chamado: “A gente chegou, plantou e marcou. Nós resistimos por que nós somos guerreiros”. O tempo que tiveram para fazer a mudança, em função do transporte, a luta continua, para isto a liderança buscava a documentação do território, inexistente da terra ocupada anteriormente.

3.3.2 A estratégia da doação: a *roça* e a *cerca*.

A este tempo, considero que a terceira etapa, o caminho a se percorrer pela Comunidade Nova Esperança Kokama dar-se pela formalização do documento de posse do território. Após todos os problemas em desmontar as casas e de transporte, agora outro conflito se aproxima dos interesses do novo território. O professor Orígenes havia dito que a sorte estava perto, a questão foi que:

Ela pensou [senhora Lucimar] que a gente ia abandonar a comunidade. Aí nós tivemos a sorte que esse senhor nos doou essa área. A doação desse terreno pelo seu Júlio Batista, que é kokama, doou uma terra que não tem documento. Isso gerou uma complicação para registrar a comunidade ou associação. (Professor Orígenes, 2014)

A situação mudou em relação a possibilidade de “legalizar” a doação do território para a comunidade. De certa forma, segundo o senhor César este processo levou todos a procurarem uma alternativa para formalizar o documento. A luta foi grande como bem disse o cacique, mas foram ao cartório com o senhor Júlio Batista, da etnia kokama e sua esposa, assinaram um documento de doação passando definitivamente o território para a comunidade. Segundo nos foi informado, consta no nome da Associação. Independente das ocorrências de disputa fora reconstruindo a escola, a casa de farinha, a sede da associação e as casas. Quase

tudo no seu lugar, até o poço que não tinha, foi construído. O cacique com seus recursos idealizou e financiou um poço de onde todos recebem água encanada. Até o momento da pesquisa ainda não pagavam nenhum tipo de contribuição, mas a partir de 2015 iriam ter que colaborar, pois a energia seria cobrada com a instalação dos novos contadores de energia. Considerando isto, seria dividido entre todos os valores do custo da energia pelo uso da água.

E recuperando a fala do senhor César, “a gente chegou, plantou e marcou” e isto de fato colaborou para outro conflito até então não denunciado pelas lideranças dos kokama. Um sentido em que também recupera Said (2011) quando faz referência a “cultura de resistência”. E uma das primeiras atividades da comunidade foi fazer as referências de limite, deixar suas marcas, como argumenta o professor, “ele (seu Júlio) só deu essa área, por que o velho, o vizinho, derrubava a cerca sempre que ele fazia. Aí ficamos bem na extrema. Depois plantamos a *roça* no limite com a cerca”. O professor Orígenes se junta ao que Said comenta, que “uma das primeiras tarefas da cultura de resistência foi reivindicar, renomear e reabitar a terra. E com isso veio toda uma série de outras afirmações [...]” (Said, 2011, p.353). Esta reflexão de Said se estreita ao fato e a estratégia de resistência referendada naquele momento. O professor ainda ressalta: “a primeira atividade, a gente não sabia o que fazer, mas plantamos logo, pra saberem que estávamos aqui, foi uma estratégia nossa”.

O cacique e o professor haviam entrado em uma disputa territorial, agora, também, a comunidade toda estava envolvida, visto que o senhor Júlio estrategicamente repassou a disputa. Como Foucault argumenta sobre o uso do “dispositivo”. O então doador “faz uso” da doação como dispositivo para transferir a intervenção do vizinho. Para isto Foucault (2012) inspira quando ao tomar o “dispositivo” como “dispositivo da doação” sob a argumentação estratégica, “o que se supõe que se trata no caso de uma certa manipulação das relações de força[...]” (Foucault, 2012, p. 367) Porventura, os limites traçados pela *roça* e a cerca estavam alinhavados com a posição de que o limite era “verdadeiro” quando relatou o senhor Júlio as lideranças kokama.

A isto se soma a luta a qual Weber (1969) enfatiza quando “as ações se orientam pelo proposito de impor a própria vontade contra a resistência do ou dos parceiros”. (p. 23) Neste caso, o “vizinho” derrubou a cerca e a comunidade, agora, a frente, retomou a cerca e ampliou o plantio da *roça*. De outra forma, consiste na estratégia e resistência de cada lado ao colocar suas imposições nas relações sociais e de “força”. Uma vez que,

O seu Júlio aproveitou a situação da comunidade em não ter uma área. Ele não falou que já havia colocado dez cercas e o “velho”, o vizinho, já havia tirado e invadido. Quando nós viemos pra cá. Foi também quando nós começamos a construir a escola. A cerca e a *roça* ofereceram resistência ao vizinho que vinha invadindo, *retirando* árvores, madeira de lei. (Carlos César, 2014)

No decorrer desta luta pelos limites ou diretamente pelo território, as lideranças kokama se encontraram com o “vizinho”, do qual não relataram o nome, e foram confrontados como invasores segundo o cacique: “quando viemos aqui, o “velho” falou que a gente não podia fazer nada aqui, por que tinha um ramalzinho até este terreno, que diz pertencer a ele e aí ficou essa situação”. Ambas as partes ficavam na disputa, o “vizinho” denunciou às “autoridades policiais” e começou uma pequena “novela” nas palavras do seu César. Com a compra de um lote, com uma pequena casa, pelo professor Orígenes, aumentou o limite pelo lado da disputa. O limite do professor fazia frente para o território da comunidade. Por considerar proteger os direitos dos kokama, o seu César, cacique responsável pelas relações sociais e políticas, com apoios dos outros membros, aumentaram a cerca e a *roça* a partir da casa do professor. Isto declarou ao “vizinho” que eles não iriam recuar, a polícia chegou à comunidade de acordo com o cacique:

O Orígenes comprou o lote. Ai eu meti a cerca até no final, a briga foi pra meter a cerca. A policia foi chamada a **primeira vez** e vieram aqui *perguntando*, dizendo que nós tinha invadido. Eu disse que vocês estão dentro de uma área reconhecida pela FUNAI e por Brasília. Ele perguntou, cadê a placa? Disse: Você invadiu pelo fundo, a placa está lá na frente. Saíram chamando o “velho” atenção e foram embora. E quando foi de tarde, veio outro grupo de policiais, a **segunda vez** *perguntando* dos documentos, pedindo os documentos da Suframa. Mostrei pra eles, olharam, questionaram a doação feita pelo seu Júlio e depois foram embora também. Depois de cinco dias, a **terceira vez**, veio a guarda particular da Suframa, a Marshal, *perguntando* quem é o chefe? Dizendo que vocês invadiram o terreno do velhinho. Ele não tinha levado documento. Ela perguntou onde era a extrema e perguntou do ramal. Disse que não tem ramal, tem extrema. Eu mostrei, olha, aqui está passando o ponto do azimuth. Ela questionou sobre os documentos do seu Júlio, e ficou *questionando*. Disse que só estou *respondendo* por esta área, é uma área indígena, da associação. Ainda indagou querendo que eu fosse chamar ele. Disse, se ela quisesse tinha que ir lá na casa dele. E depois disso tudo, **na quarta vez**, fomos chamados na delegacia do idoso. O velho nos denunciou na delegacia. Denunciou seu Júlio. Lá vai um idoso com um idoso. Não resolveu nada. Acabou em bulhufas. E o velho foi embora (Carlos César, 2014). grifo nosso

Diferente da possibilidade de permanecer na “terra” a luta antes relacionada a expulsão da área que pertencia a outra pessoa, agora tratava-se de questões que envolviam interesses particulares. O “vizinho” que procurou por quatro tentativas, sem sucesso,

desarticular a organização dos kokama. Ao utilizar a chamada força policial, o “vizinho” dos indígenas desencadeou a resistência deles, a estratégia ao usar a cerca, mais comum, a *roça* no sentido de conhecimento que impediria a invasão. A certeza que a *roça* não seria destruída, fato que o “vizinho” entendeu ao chamar a polícia e não destruir a *roça* para passar.

Esta demanda de ocorrências de conflitos tomava a comunidade e sua organização. Por conta disto, a documentação da comunidade/associação já havia sido preparada, as placas devidamente marcavam a entrada e identificavam que se tratava dos indígenas kokama. Toda esta luta, a cerca, a *roça* plantada estrategicamente para impedir o avanço do “vizinho” demonstra uma organização social muito dinâmica. A liderança kokama, nesse caso o cacique, estava à frente tanto politicamente quanto socialmente, com argumentos de quem conhecia os direitos e deveres das relações sociais indígenas. Este sentido nos remete a compreensão do território. A conquista do território reflete a organização social, cuja dinâmica não se restringe apenas ao espaço físico aonde a *roça* se insere como elemento que também dinamiza a resistência pela garantia do território.

Esta iniciativa não ficou longe por muito tempo de outra abordagem. Quando seu Júlio doou a “terra”, onde se encontra o território Kokama, ainda ficou uma área por traz do território, em forma de “L” que segue pelo lado direito até o fundo do terreno. Esta área foi cedida pelo dono, seu Júlio, para seu César usasse para colocar uma horta. Neste momento, seu Júlio fez sugestão de vender para a comunidade, porém, com um preço elevado no que diz seu César:

O Júlio ofereceu o terreno do fundo, mas está muito caro, quer 30 mil reais, pediu 20 de entrada e dar o resto aos poucos. Agora falou em lotear, disse pra ele, tem que ver como faz com as coisas que fiz, que fizemos. Limpei a terra, antes era só um matagal e agora ele vem aqui querendo lotear, tem que ver. Me falou em dois meses de prazo pra pensar, .mas não é assim. (Carlos César, 2014)

Desde a doação esperava-se algo, neste sentido, e segundo o senhor César, visto que ele, seu Júlio, permitiu acesso a área sem nenhuma orientação quanto ao uso. Portanto, não somente esta demanda conflitiva de assegurar a outra parte do território de uso, mas que ainda renderá outras estratégias. Uma vez que o proprietário poderá instalar uma situação em que os Kokama terão que considerar outra mobilização acerca deste fato. Uma das alternativas seria a compra por partes individuais de indígenas Kokama pertencentes a comunidade ou a associação.

As questões inseridas no debate orientam a instituição diferenciada da *roça*, cujas expressões estão nas ações dos kokama, a resistência pela estratégia da doação. Um sentido delineador emprestado a cerca, mas operatório e a relação de poder da *roça* como categoria afirmativa da identidade e elo do trabalho com o território. Nesses dias, a *roça*, a parte central da comunidade, orienta a dinâmica. Uma instrução “polissêmica” que “[...] compreende um estilo de vida que vai desde a definição do lugar dos povoados, passando pelos terrenos agriculturáveis [...]” (Almeida, 2006, p. 51) e que permite as relações de resistência que garantem o território.

3.3.3 A Comunidade e a Associação: a *roça* e as relações políticas e sociais.

Nos últimos dois anos, após a mudança do local, a comunidade ainda tem se organizado, haja vista a associação dos indígenas que não residem lá. Em dados de pesquisa de Lima e Chamo (2008) considerava que naquele momento a Coordenação Kokama de Manaus (CIKOM) localizada na área pertencente à senhora Lucimar Laranjeira era tida como referência aos Kokama. Os autores comentam que “este local funciona como referência para todos os Kokama residentes em diversos bairros da cidade, tais como João Paulo, Compensa, Santo Antônio, Cidade Nova, Valparaíso, Mauazinho e Lagoa Azul II”. (Lima e Chamo, 2008, p. 41)

Tendo em vista a separação dos kokama da forma que já fora relatado, a representação dos indígenas passava por uma reestruturação. Cujas lideranças da CIKOM eram o senhor Sebastião kokama, o primeiro cacique e a senhora Lucimar Laranjeira, que era vista como coordenadora. Diante dos fatos, a expulsão da área ocasionou uma nova representação, pois segundo o senhor César dos Santos, os associados, hoje, somam 82 famílias associadas à Associação, que inclui moradores dos bairros Cidade Nova, Matinha, Mauazinho e João Paulo, onde já não constam alguns bairros anteriormente listados. Atualmente na comunidade residem “18 famílias, sendo 58 pessoas entre adultos, crianças e bebês” conforme o professor Orígenes relatou com apoio de cálculo do cacique. Sob os dados de pesquisa de Lima e Chamo (2008, p. 55) constavam apenas “60 associados cadastrados efetivos”.

Distante desta realidade, a nova área pertencente à Associação “tecnicamente” registrada no documento de doação efetivado pelo senhor Júlio, colocava em voga outras

questões que demandam certo tipo de conflito. Segundo o cacique, após a reorganização da comunidade e a legalização da associação, “surgiram novos associados kokama que residiam na cidade, que queriam benefícios a partir da associação, mas sem participar ou colaborar com a associação”. Acredito, o que mais incomodava a liderança do cacique era que alguns indígenas, que moravam na comunidade e na cidade, não viam tão bem um cacique da etnia mura liderando os kokama. Contudo, é amplamente apoiado pela grande maioria dos indígenas, principalmente pelo professor Orígenes, kokama, uma das principais lideranças juntamente com seu César. Neste sentido, o cacique da comunidade e presidente da associação não tem considerado cadastro de associados com interesses que não contemplem a comunidade e isto tem sido contestado por alguns membros. Os indígenas associados e cadastrados na associação sobre requerimento aos programas do governo federal⁵³, têm requerido auxílio doença e maternidade e bolsa família que serve de base à distribuição de cestas básicas duas vezes ao ano. Quando fui à comunidade pela segunda vez, o senhor César dos Santos estava participando de uma reunião na FUNAI sobre a distribuição pela CONAB, Companhia Nacional de Abastecimento, de novas cestas básicas. Relatou-me que “apenas famílias cadastradas no bolsa família ou com cadastro atualizado iriam receber as cestas”. Segundo ele, isto provocou a reclamação de muitas lideranças presentes na reunião, mas que por ele, não tem opção, são obrigados a se cadastrar. Na mesma reunião, ainda, foi relatado as comunidades indígenas que participavam do projeto do município de fornecer produtos alimentícios como macaxeira, frutas, hortaliças e legumes. E para a surpresa do cacique, apenas a comunidade Nova Esperança Kokama participava com a Associação cadastrada no programa do município.

A participação da comunidade neste programa da merenda escolar do município também gerou alguns contratempos. Com a mudança da comunidade, foi bastante reduzido a participação no programa, apesar de ainda fornecer alguns produtos. E por conta do novo prefeito de Manaus, algumas coisas mudaram. Segundo seu César, antes o carro vinha buscar agora têm que levar lá, lá na estrada do turismo. Isto mudou em função do preço, a nova administração aumentou o preço das hortaliças em de 50%. Mas por outro lado transferiu a despesa do transporte para os indígenas.

A gente entregava 100, 400 pacotes de hortaliças, agora nós não temos. Mas quando tá no ponto eu ligo pra eles virem buscar. A comunidade participa dessa demanda de hortaliças. A gente usa toda área pra produção de fruta, hortaliças,

⁵³ Sobre isto, segundo o senhor César, para receber algum benefício dos programas do governo federal é preciso que os indígenas estejam cadastrados em associação indígena.

farinha, mandioca para que ninguém fique em porta de ninguém pedindo. Eles pagavam antes 50 centavos de real, vinham buscar aqui. O preço aumentou de 50 pra 75 centavos a folha da couve, mas a van não vem mais aqui, tenho que levar, mesmo assim ainda não dar. Com esse aumento, pago 60 reais pra levar lá, ainda é pouco. Essa maniva aqui, é pra plantar no polo de farinha kokama. (Carlos César, 2014)

Por ser a única das comunidades indígenas existentes em Manaus a entregar hortaliças para a prefeitura, a comunidade Nova Esperança Kokama, de acordo com o senhor César, os Kokama desta comunidade têm anseios de construir um polo de fabrico e distribuição de farinha “Kokama”, um dos seus principais alimento. Para o título de “reserva de território”, asseguraram para fins de plantio da macaxeira, “outra área, no “centro”, da mata, medindo de 150 metros de frente x 850 metros de fundos”. Mas até o momento ainda não há plantio nesta área, apenas a área reservada como salientou seu César. Posso considerar que há uma paisagem de resistência segundo Scott (1985) pela associação dos fatores econômicos e sociais articulados com a identidade e o território. Este cenário rivalizou com as assertivas da proposta da pesquisa. Cujo produto mais evidenciado da *roça*, a farinha de mandioca, também se mostrou escasso aos indígenas Kokama. Portanto, como seu César informou: “quando o preço chegou, a gente tinha farinha”. Em seu relato chega a dizer que o que salvou foi o início do polo de farinha Kokama que ainda não funciona tão bem:

O preço ficou caro, mas a gente tinha. A gente tinha mais de duas quadras de *roça*, lá no centro, lá dentro, no polo agrícola Kokama. Quando o negócio pegou aqui, nós tinha uma reserva, a casa de farinha. Pagamos um colega meu, pegava três sacos de mandioca na chevy do meu colega Everaldo do Machadinho. Derramava tudo aqui, a parentada vinha do Mauazinho, a gente fazia e ia se dividindo. O preço aqui deu aqui de R\$ 8,00 o quilo. (Carlos César, 2014)

Enquanto o polo de farinha kokama não entra em operação o trabalho nas atividades da comunidade são desempenhados por todos. A *roça* faz a dinâmica da comunidade. No segundo dia da segunda viagem, a dona Milva Gastão dos Santos descascava mandioca com a neta Natália para fazer “uma farinha” como disse a senhora Maria do Perpétuo Socorro Costa dos Santos: “a mamãe (dona Milva, 79 anos) não para, se ela parar, ela adoce”. A partir do poço d’água como referência a *roça* plantada em três tempos, segue em declive até a pequena horta do seu César, como diz: “aqui tem três roças, três tempos de trabalho. Aqui só tem macaxeira (apontado para uma), a gente tira no tempo, de acordo com que a gente precisa, cozinha, frita, assa, pegamos aos poucos”.

Isto me lembrou da conversa que tive com o pesquisador, professor de geografia da

UEA, Reginaldo Conceição da Silva. Esta conversa foi dia 19 de fevereiro de 2015, onde comentava com ele sobre os Kokama da Comunidade Nova Esperança, em Manaus, que utilizavam a *roça* aos poucos e sempre iam usando quando precisavam. Disse-me que fato semelhante ocorria com os indígenas da etnia Ticuna da terra indígena Umariáçu I. Relatou sobre o “conflito” dos indígenas da TI Umariáçu I com o aeroporto de Tabatinga, com a Aeronáutica. Neste prisma, declarou que os Ticuna, tem a *roça* como concepção de dispensa⁵⁴, quando precisam vão lá e “pegam” o que precisam. E isto estava “*atrapalhando*” os pousos e decolagens do aeroporto.

Neste ponto de ligação os Ticuna e os Kokama se aproximam e compreendem e tem na *roça* uma ruptura com as dinâmicas das políticas governamentais. Expondo que a contemplação específica do estilo de vida de povos e comunidades tradicionais estão distantes das agendas governamentais.

Ainda com referencia ao trabalho na comunidade, percebi que a forma de *ajuri* ainda prevalece, um tipo de mutirão, mesmo que alguns mantenham atividades em empregos formais ou que sejam aposentados. Visto que no decorrer de anos, o novo território aproximou mais a comunidade no sentido do trabalho, pois como comunitário ou associado:

Referente à plantação de *roça*, aqui é macaxeira (apontando para uma parte do meio da *roça*). Participa uma parte da comunidade e uma parte da associação, minha sogra, minha mulher. O pessoal que tá na comunidade tá com a gente (completa o professor Orígenes), participa, não participa todos, devido a distância, o transporte. Tem nós aqui, o parente peruano, o professor. Todos participam da *roça*, tudo que é colhido é dividido. Até o que eu planto eu divido. A horta também, a gente divide, vende pra alguns, pouca coisa, e assim a gente vai vivendo. Tem gente que trabalha fora, a *roça* é mais para uns que moram aqui, que estão aqui dentro. Aqui o trabalho mais é homem, as mulheres ajudam. Ainda tem o Pedro, o Jackson que mora no Mauazinho, o Orígenes, a minha sogra, a velhinha, a Papicha. (Carlos César, 2014)

⁵⁴ Cfê. o professor Reginaldo presenciou em maio de 2014, com o seu Valdir Ticuna, cacique da Terra Indígena Umariáçu I, em um tipo de audiência ou encontro, assembleia com a Comaer. Sobre o fato que os indígenas atravessam a pista do aeroporto de Tabatinga para ir e vir da *roça*. O aeroporto faz divisa com as *roças* Ticuna da TI. O conflito era: eles passavam pela pista do aeroporto ou não. Os indígenas colocaram que não tinham horário para poder passar, por conta da dinâmica deles. Eles têm a *roça* na concepção deles como dispensa. Eles precisam de alguma coisa, vão à *roça*, retiram e levam pra casa. Como, estão sem dinheiro, vão à *roça*, retiram e levam pra vender. E essa dinâmica da *roça* como dispensa e o horário fechado que a Aeronáutica dispôs pra eles, não ia satisfazer, eles não queriam aquilo. Isto por que, em função do horário de pouso e decolagem. No encontro com a Comissão de Aeroportos da Região Amazônica (COMARA), estavam presentes mais de 70 indígenas que vaziam a travessia da pista. Já era o terceiro encontro ou assembleia, pois tinha tempo que os indígenas convocavam ou a Aeronáutica como fez agora. No entanto, não havia sido resolvido até esta data.

As transformações estão presentes, no entanto a relação da *roça* prioriza o plantar, o comum, o estilo de vida, os saberes e práticas oriundas de um conhecimento que emana dessas práticas. Não somente com a *roça*, mas toda uma vivência que confronta a imposição racional do social e do econômico. Não deixando de enxergar as vantagens atuais a senhora Maria do Perpétuo Socorro Costa dos Santos, esposa do cacique, percebe que há outros interesses, como afastar os indígenas de suas raízes, dos recursos, como ela relata: “querem nos deixar iguais, como se fosse tudo igual na cidade”. Este comentário, da dona Socorro, como é chamada, reflete a vida que eles têm na cidade, os kokama, e a que podem ter se não estiverem pelo menos próximos. Pois a união completamente ainda não ocorre, mas já se ensaia uma coordenação geral das organizações dos indígenas residente em Manaus⁵⁵.

A esta observação, ao que relatou à senhora Socorro, posso ainda acrescentar que se trata de políticas governamentais que estariam afastando povos e comunidades tradicionais, de seus saberes, de suas práticas, dos recursos naturais, do território e agora, da água. Consoante a isto Almeida (2008) destaca que “atualmente estaríamos *assistindo* a uma “desestruturação de povos indígenas” mediante a expansão urbana e o decréscimo da população rural”. (Almeida, 2008, p. 20) Entendo que esta desestruturação prossegue em função das políticas indígenas que não chegam segundo a senhora Socorro. Os espaços estão se reduzem a aglomerados, muitos indígenas associados à Associação Kokama, suas famílias moram na cidade, mas o espaço que têm, é somente da moradia. Não há como fazer mais que dormir no lugar. Sobre isto a senhora Socorro argumenta com firmeza:

Hoje, e até que eu me lembre, assim, hoje a briga, desde, tudo é por terra, por que hoje o governo, faz só um “buraquinho” pros indígenas, um apartamento, não tem um lugar pra plantar, nem nada. Aí eles vão perdendo a cultura do nosso povo. É isso que tá acontecendo. O nosso povo cada vez vai desvalorizando a cultura. **Num apartamento, onde que você vai plantar?** Não pode fazer nada. É indígena é, por causa do documento, mas no apartamento não pode plantar, fazer nada. (Maria do Socorro, 2014) grifo nosso

Percebo que as relações se estreitam e dinamicamente podem divergir, visto que as estratégias governamentais podem desestruturar estruturando a desmobilização. E agrega-se às pretensões de entendimento sobre isto, a irmã do professor Orígenes, Altaci Rubim, da

⁵⁵ O Conselho Indigenista Missionário (CIMI), em Manaus, esteve organizando dia 31 de março de 2013, encontro do qual participei, sobre a ótica de organizar uma representação das organizações indígenas. Uma Coordenação que unisse todas as representações indígenas de Manaus, de maneira a compor com todas as etnias. Discutiu-se também o âmbito da região metropolitana, que contemple os indígenas dessa área.

etnia Kokama, doutoranda da Universidade de Brasília comenta também:

Isso é uma nova estratégia do governo para branquear os indígenas atualmente. Se aceitarmos isso não será preciso pensar política específica para os indígenas. Penso que se deixarem os povos e comunidades sem ter onde plantar minará a resistência deles. (Altaci Rubim, 2014)

O sentido mais próximo que posso refletir sobre o que disseram as senhoras, seria que a extensão da terra é a singularidade dos indígenas Kokama. A vida delas tem na terra a sua extensão. E a compreensão da comunidade indígena Nova Esperança Kokama apresenta características que exprimem este fato. Ainda assim, a pesquisadora Altaci Rubim argumenta, pois para “nós Kokama a relação com a terra é maternal, é de lá que tiramos tudo. A *roça* nos alimenta, nos traz bem estar, de alguma forma a *roça* se faz presente em nossas vidas, por isso lutamos para termos um território”. Apenas 18 famílias das 82 famílias associadas vivem no território, mas praticamente todas vivem da comunidade e da associação. A área física não é grande em proporções geográficas, mas suas relações sociais e políticas ampliam suas relações de “fronteira”. Digo, não representa uma relação estática, mas dinâmica que se ramifica a partir dos saberes e práticas dos Kokama da Nova Esperança.

Ao que permanece neste contexto são as relações oriundas de conflitos como ao que ocorreu com a expulsão. Estas relações estão sob a ótica das relações sociais dos conflitos. A associação é representação enquanto a comunidade é prática e saber. Os conflitos estão na ação do social que toma consciência do território e a prática se desdobra em mobilizações e estratégias. O saber faz a ação seguir e constituir a identidade do território. O novo território Kokama, da Nova Esperança Kokama, da Associação dos Índios Kokama Residentes em Manaus (AKIM) se constituiu sob os conflitos que ainda operam. Neste sentido, o professor relata que “até hoje ela (a senhora Lucimar) implica conosco, ela quer tirar a placa, quer fazer outra comunidade”. E mesmo com a apropriação da placa sem autorização, a senhora Lucimar segundo o cacique ainda apresenta o lugar como comunidade kokama. Mas nada que prejudique a relação como “verdadeira” com as comunidades adjacentes.

O senhor César argumenta que a localização da comunidade hoje traz certo desconforto, independente do território assegurado, em relação à proximidade das fábricas do Distrito II que avançam com suas instalações. Este argumento, ou temor, dar-se pelo fato que ele tem conhecimento de que as fábricas estão chegando:

Aqui as fábricas tão perto, aqui é área urbana, Distrito II [segunda parte do Distrito Industrial de Manaus], área o distrito. Já tem uma fábrica pequena de tapioca que já trabalha com quatro fornos, com dois galpões, mas de um tempo pra cá já estão fazendo dois galpões enormes, grandes mesmos. Isso quer dizer, as fábricas estão quase aqui. Pra gente ficar no meio do fogo cruzado, ou o governo indeniza a gente e coloca a gente em outro lugar, mas antes que chegue isto, já estou à procura de outro lugar, porventura, onde a gente possa receber a indenização daqui e possa fazer uma aldeia kokama em Manaus. Por que não tem uma aldeia kokama em Manaus. (Carlos César, 2014)

Esta revelação constitui um possível novo conflito. No entanto a área toda, designada como Distrito II, sabe-se que se destinava a expansão do Polo Industrial de Manaus (PIM) segundo as argumentações da Suframa que administra a área, mesmo com outros moradores. Considerando que a estrada do brasileiro foi asfaltada em toda sua extensão e tem acesso ao rio Amazonas, pelo lago Puraquequara, também colabora ao “assédio” sobre as áreas do ramal. Assim, na área do Ramal do Berê, segundo seu César, “é a área onde há a disputa entre Jorge Daou e os moradores da localidade”. Além do mais, entre as famílias não indígenas estão “06 famílias das etnias Taryano, Tukano e Kokama que já vivem a muito tempo na área”. Mas de outra forma a “senhora Valneide está à frente na organização das famílias e presidente da Associação das Mulheres Agriculturas do Ramal do Berê”. Neste cenário, no Ramal 8, a comunidade Kokama se organiza sob a liderança do cacique. E sob esses argumentos as duas famílias, “a minha e da dona Socorro, que movimentam a comunidade com participação nas reuniões e na liderança”, segundo o professor, definem agora, a fase de transição da comunidade.

3.3.4 A escola de cultura e resistência: o povo Kokama

Deste ponto, sabe-se que o território Kokama construiu sua própria escola. Assim como a pesquisadora Altaci Rubim, Kokama, como a *roça* sempre esteve: “a *roça* sempre fez parte de nossa vida. Um horário na escola e outro na *roça*! Foi assim até 1994, quando fui contratada para trabalhar como professora na comunidade indígena de Betânia, da etnia Ticuna”. Este lançamento poderia ser um conflito pessoal, ensinar em outro território e não no seu próprio.

E por assim dizer, a nova situação da comunidade Nova Esperança Kokama resultou da soma de conflitos. A estes conflitos, deste a transferência da comunidade, penso que

considerar que a construção da escola no território poderia dar outro rumo distante deles. Por isto, a expectativa pela escola sempre esteve nos discursos das lideranças durante as entrevistas. Mas no decorrer, comentaram em alguns momentos, que a escola poderia deixar de ser um trunfo e se tornar um conflito.

No entendimento do professor Orígenes, kokama, que ensina na escola indígena diferenciada da comunidade a língua kokama com a intenção de superar as transformações que proporciona “a escola do Estado” (Bourdieu, 1996) para a cultura dos indígenas. O professor trabalha com a esperança da reversão, reverter este processo, pois alguns alunos da comunidade, na escola formal do governo, têm “vergonha” de se apresentarem com seus nomes indígenas. Isto tem preocupado o professor Orígenes. Nas palavras do professor diz que

Tem algo que não consigo quebrar. É que essa turma (os alunos deles) se apresentem na língua kokama. Ainda tem muito a trabalhar, com esse desafio, enquanto eles não tiverem a noção da grandeza de ser índio, eles vão sofrer. (Professor Orígenes, 2014)

O sentimento que o professor expressou esteve ancorado na ideia da construção da escola com o perfil do trabalho que ele desempenha na comunidade. “Trabalho mais especificamente com a revitalização da língua”. Por outro lado a expectativa ainda prevalece, mas o formato em que ofereceram para construir a escola, passa pelos tramites burocráticos e segundo fala que:

Foi contemplado três comunidades, Rouxinol, Terra Preta e outra que não lembro. Só que as três ainda estão em andamento de construção. Por que o MEC trabalha assim, libera uma parte, faz a construção vem a fiscalização, presta conta, pra poder liberar o resto. Pois, quando terminarem essas três escolas nessas comunidades, vai ser contemplado mais três comunidades, inclusive nós estamos no meio. Aí, o que vai acontecer, nós só vamos poder ser contemplados quando essas três escolas estiverem prontas, já faz três anos. Uma empresa que está *fazendo* essa construção tem trabalhado 15 dias em cada escola e isso tem atrasado. Esse projeto das escolas é do MEC pela Semed. (Professor Orígenes, 2014)

Mas diferentemente de atender a demanda dos kokama da comunidade, este atraso deixa as lideranças apreensivas em sua construção. No momento da entrevista, segundo o professor, já tinham passado três anos, e até o momento em contato com o chefe de projetos

da SEMED, obteve a informação que já tem uma planta da escola. Por considerar tudo que envolve a construção da escola, outra situação se coloca, segundo o professor.

A tendência da escola vai atender toda demanda daqui. Todos os kokama, nós somos cerca de 200 e poucos. Todos os kokama. O que vai acontecer. As salas vão sobrar. Vai abri demanda pros não índios. A escola está prevista atender o ramal do km 08 todo. Vamos ocupar das 06 salas, umas 03 salas. E se funcionar de manhã, de tarde e de noite, vai aumentar muito, professores, serviços gerais, administrativos, e secretário. Vai ter tudo, é tudo completo, vai ter vigia. É uma escola padrão, por isso quando ele vier aqui, vai trazer a planta pra mostrar como vai ser. (Professor Orígenes, 2014)

Isto seria a situação segundo o professor, a escola não vai ser diferenciada nem direcionada para a revitalização da língua. Por isso acredita que há necessidade de formação do povo Kokama o quanto antes para ocupar esses espaços estratégicos nas relações de resistência da cultura e da língua Kokama. Ele ainda ressalta que “quando a escola chegar, vai ter muita pressão”, por isso fala em ocupar os espaços, pois a “escola pode ser uma oportunidade pra muitos se profissionalizarem”. Contudo, seria necessário haver uma mobilização pela cultura indígena kokama de maneira a transformar a realidade ainda em curso que preocupa as lideranças da comunidade.

O senhor César, o cacique que representa a comunidade e a associação até 2016, se sente pessimista e já não tem “fé na escola, tem muito tempo que está nesse processo. A área necessária pra escola ocuparia a área toda da comunidade, seria 80 x 80 metros, muito maior a área que nós temos”. Este sentimento que atinge o senhor César se materializa na proposta que empenho, visto que a *roça*, a área de hoje, na parte central da comunidade será destinada a escola. Um dilema a ser enfrentado pelas lideranças. A possibilidade de a escola atingir seu objetivo passa pela organização do povo Kokama. Um viés que especula a substituição das áreas de *roça*. Mas anteriormente as lideranças tinha deixado estas áreas estrategicamente ocupadas pelas *roças* para garantir a área para escola, porém com a demora e a “necessidade” de usufruir dos recursos da *roça*, gerou certa incerteza na construção.

Com referencia a essa mobilização que ora havia comentado, dar-se por iniciativas oriundas de relações específicas que apoiam a ideia da revitalização da língua Kokama. A pesquisadora da etnia Kokama, Altaci Correa Rubim, irmã do professor Orígenes, tem desenvolvido pesquisa de sua tese neste âmbito. Ela comenta que o desafio com a educação do povo indígena e acesso, é uma “briga de onças”. E mesmo estando em estudos na Universidade de Brasília, tem ajudado e articulado “o projeto de revitalização da língua e

confeção dos produtos kokama que são vendidos pela comunidade”. Estes produtos são desde camisas, canecas e outros vendidos com o grafismo kokama. Ela ainda está produzindo 11 materiais com conteúdo pedagógico sobre e para os Kokama. Sinto que Said (2011) dialoga com a pesquisadora em destacar este “conteúdo pedagógico” como uma “literatura de resistência” (Said, 2011, p. 334) ou afirma, “é a insistência sobre o direito de ver a história da comunidade como um todo coerente e integral”. (Idem, 2011, p. 337)

Esta relação pelo acesso ao nível superior, este desafio, como é colocado pela pesquisadora Kokama Altaci Rubim, é percorrido um longo caminho. Este ponto de vista que observo, poderia ser uma “saída” para os povos indígenas. Uma forma de resistência, de tradição e até de mobilização pelo conhecimento formal das universidades e escolas. Para então assegurar a permanência das práticas e saberes e os próprios conhecimentos indígenas. Sobre este caminho a pesquisadora acrescenta que as “universidades são conservadoras e que muitos professores têm pensamentos colonialistas. Fazer o que faço é romper, é comprar uma briga de onças”, talvez a exigência de uma luta “ferrenha” e estratégia como a pesquisadora relata: “as vezes eu escondia a bacia de banana para entrar na biblioteca do município para ver os livros”. Estas e outras alternativas moldaram a resistência da pesquisadora por percorrer este “caminho”.

O povo Kokama representa em si mesmo uma ruptura com os modelos de reivindicação por direitos. A organização da “escola indígena diferenciada” que funciona na comunidade pode representar além das cooperações de pesquisadores Kokama Altaci Rubim, entre outros, uma resposta à renovação das estratégias de resistência. A futura doutora em linguística, Altaci Rubim, pode responder às indagações de Almeida (2008) sobre a possibilidade de defasagem nas suas formas organizativas.

O que percebo é que todos os pilares, todas as peças do jogo estão *mudando* a sua maneira de jogar. Se a cooperação internacional mudou, se o governo mudou, se as empresas mudaram, se as grandes ONGs mudaram, os movimentos sociais, caso não mexam em suas peças e na engrenagem mobilizadora no sentido de consolidar uma contra-estratégia, estarão correndo o risco de ficarem defasados nas suas formas organizativas, na sua forma de existir e de reivindicar”. (ALMEIDA, 2008, p. 113)

O risco aqui mencionado pode ser observado, como considero, na última década, como o “adormecimento” dos movimentos sociais. Este fato tem preocupado a pesquisadora quanto às formas de produção acadêmica, mas acredita que o trabalho realizado em Manaus e

no Alto Solimões, entre Tefé e Santo Antônio do Içá (AM) têm alcançado resultados como a entrada de muitos indígenas nas universidades. Entende também que a dinâmica das universidades é estreita e pode distanciar os indígenas de seus objetivos.

A academia não está preocupada em questões sociais, ela está preocupada em produzir ciência, em demarcar território dentro dos conhecimentos indígenas. Espero que os indígenas que cheguem a universidades saibam e reconheçam que realmente eles estão representando seu povo. Então aproveitarão a oportunidade para dominar ferramentas para ajudar realmente seu povo e resistirão às investidas de os tornarem individualistas. (Altaci Rubim, 2014)

E diante disto, a produção dos Kokama no que tange a escola indígena diferenciada, vem enfrentando a realidade da escola do governo segundo o professor Orígenes. As concepções escolares, horários e planejamentos não se articulam com a realidade dos Kokama, dos indígenas de forma geral. As evidências já mencionadas, como ao se apresentar com nomes indígenas, reforçam o estigma que escola indígena vem tentando reverter. Um episódio, que destaco a frente, e assim poder dizer, realça ao que Bourdieu (1996) exemplifica sobre os programas escolares:

Se a menor tentativa de modificar os programas escolares e sobretudo os horários atribuídos às diversas disciplinas encontra resistências enormes quase sempre e em toda parte, não é apenas porque interesses corporativos muito poderosos (especialmente os dos professores envolvidos) estão ligados à ordem escolar estabelecida, é também porque as coisas da cultura, particularmente as divisões e hierarquias sociais a elas associadas, são constituídas como natureza pela ação do Estado que, instituindo-as ao mesmo tempo nas coisas e nos espíritos, confere todas as aparências do natural a um arbitrário cultural”. (BOURDIEU, 1996, p. 95)

Neste embate, ofereço um episódio em que o professor bilíngue, Orígenes Correa Rubim, Kokama, diz que não precisa está na sala de aula, mas lá fora, na prática:

Eu não tenho horário pra trabalhar (dar aulas) não. Como eu tô dentro da comunidade e qualquer atividade que eu faça, já constam como aula. Por exemplo: se eu pegar os alunos e for capinar, isto já é uma aula; se eu pegar os alunos e for cantar, já uma aula, se eu pegar os alunos e for pro banho, até pro banho já é uma aula, por que revitaliza a natação, as brincadeiras típicas, da própria cultura. Como nós somos kokama, somos da beira do rio. E agente não tinha muita opção, por isso usamos o rio. Tem um banho aqui perto. Tudo isto consta como atividade. Tem reunião domingo. Se eu quiser dar aula segunda, eu dou, como a atividade da reunião é voltada a todos os problemas da comunidade, fico na reunião a manhã todinha, isto já consta como aula. Qualquer tipo de atividade. Há uma relação direta, até a entrevista já consta como aula, eu não preciso estar na sala de aula.

Como a gente, somos indígenas, nós não estamos acostumados a aprender esse “negócio” de natação, de agricultura, de pesca, na sala de aula, é na prática, é lá fora. Eu fiquei muito triste, pois meu pai fazia remo, tipiti, paneiro, fazia canoa e minha mãe fazia abano, fazia acurazinho. Quando me entendi mesmo, eu poderia aprender, eles não deixaram, nos criaram na agricultura. Eu não sei. Mas o que eu sei é pescar. Aqui no plantio, todo mundo faz. Vem mais gente pra fazer a farinha. O primeiro plantio foi eu que fiz com os meninos, seu César. O que eu não gosto da farinha é do momento de torrar, a fumaça atinge muito os olhos. Mas eu sei da agricultura sei fazer tudo, plantar, arrancar, descascar, colocar de molho, colocar no tipiti. Não sei usar a prensa. É muito difícil, eu vejo meu filho, a sociedade arrasa muito suas culturas, Eu não gosto de pão, eu não gosto de bolacha, eu não gosto de tomar café, mas se tiver um peixe com farinha com banana ou com macaxeira, deixo tudo de lado, eu fico naquilo. É uma cultura que vem por traz do seu próprio povo. E vejo assim, você financeiramente, você já tem um meio ganhar um pouquinho aí os filhos já não querem comer peixe, querem carne, só quer bife. Eu fico imaginando isso, por que ao mesmo tempo tem essas coisas, você sabe que o peixe não prejudica o coração, nada, o peixe só faz bem. Quase tudo que é carne, tem aquele problema, peso, gordura e eu não quero isso pro meu filho. Quando eu sento, eu sento, o que eu comer ele come, ele quando ver o que eu tô fazendo, alguma coisa, ele quer provar, ele quer ver, a mesma coisa é minha filha. É uma coisa que eu vou deixar, mostrar no futuro o que eles aprenderam comigo. (Professor Orígenes, 2014)

A visão do professor é a realidade da escola indígena diferenciada. A escola que o Estado oferece segue os parâmetros institucionalizados pela própria ação do Estado. Não é de se encontrar oportunidades nos planejamentos didáticos para as práticas empregadas pelo professor Orígenes. O sentimento empregado norteia a luta pela resistência da cultura dos kokama. Uma conexão ao que disse Nhenety do Povo Kariri-Xocó: “na realidade toda aldeia parece uma sala de aula⁵⁶”. Bourdieu exemplifica uma realidade das escolas do governo enquanto o professor Orígenes põe em prática as ações da escola indígena. A estratégia da cultura de resistência pela prática, pelo jeito de ensinar, de fazer. O conhecimento implícito das “técnicas” tradicionais de apreender. O senhor César entende que sobre *roça* se insere o meio pelo que se conhece do trabalho, meio pelo qual se constitui a identidade do povo. Para ele os Kokama, constituem um conhecimento prático que precisa “ser ensinado e repassado”. Quanto aos tipos de mandioca e macaxeira que ele conhece.

Tem a tracajazinha, a esgalhadinha, a tucunaré, a lombo de lontra, esta é mandioca é lisa; a tracajazinha, a casca é grossa, tipo umas bolinhas; já a esgalhadinha é pela árvore comprida; a tucunaré tem o olhinho, é vermelhinha e todas são tradas de maneira diferente. Das macaxeiras tem a manteiga, a manteiguinha, a comum e pão, são todas diferentes. (Carlos César, 2014)

⁵⁶ Cf. Nhenety Kariri-Xocó. (Fascículo 07, PNCSA, 2011, p. 11). Disponível em www.novacartografiasocial.com/publicação/fasciculos/povosindigenasdonordeste.

Uma coadunação dos elementos torna o efeito em prática, a vivência real, o aprendizado conhecendo os valores da cultura indígena, Kokama. A escola de cultura e resistência que se molda com práticas e saberes a partir de uma “micro *roça*, que é pra rememorar o plantio da verdadeira *roça*. Não é apenas pra fazer litros de farinha, mas para que as crianças conheçam mais de nossa cultura”, como salienta a pesquisadora Altaci Rubim, sobre a *roça* que existe na comunidade. Creio que não é apenas para estar lá, é para conhecer, aprender na prática. Ela conclui ao afirmar que tudo “isto é realmente significativo” ao se referir a *roça*.

O papel desempenhado pelas lideranças Kokama projetou uma conquista garantida, mas não permanente do território. Dentre todos os entrevistados, as palavras da pesquisadora Altaci Rubim, que é Kokama, tem participado da comunidade, ressoa e aglutina as demais falas, enquanto preocupada, mas acredito que as teorias serão práticas para a demarcação do território:

Atualmente todos os povos indígenas de alguma forma enfrentam diferentes e iguais lutas. Pela terra os guaranis estão morrendo, pela terra estamos lutando contra o governo, empresários, grileiros, madeireiros e outros. A *roça* é a terra de cada povo que está nessa luta, pois sem ela somos como rio sem peixe, a mata sem os pássaros, não temos vida. Por isso nossa bandeira de luta é a demarcação de nossos territórios para garantirmos o direito a nossa vida, a nossa cultura. (Altaci Rubim, 2014)

A possibilidade de analisar as relações sociais relativas a *roça* cogita entender a dinâmica das organizações indígenas sobre as questões do território e da cultura. Cujas inserções das políticas governamentais têm levado os povos indígenas a cidade, ao convívio urbano. A ocupar os espaços que ora “sofrem” com a estigmatização dos seus territórios⁵⁷. Os gestores têm evidenciado as políticas governamentais relativas a dita inclusão, como bolsa família, mas sem considerar suas especificidades.

⁵⁷ Cf. Pode ser aprofundado em Estigmatização e território: Mapeamento situacional dos indígenas em Manaus. Organizado por Alfredo Wagner Berno de Almeida e Glademir Sales dos Santos, Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2008.

O território da Comunidade Nova Esperança Kokama Estrada do Brasileirinho - Manaus - AM



Associação dos Índios Kokama Residentes no Município de Manaus - AKIM

São Luís - Março de 2015
Mapa elaborado para compor Dissertação de Mestrado de Luis Augusto Pereira Lima (PPGCSPA)

Equipe de elaboração:
Luis Augusto Pereira Lima
Origenes Correa Rubin
Aitaci Correa Rubin
Carlos César Costa dos Santos
Alfredo Wagner Berno de Almeida

Cartografia:
Luis Augusto Pereira Lima
(PNCSPA/PPGCSPA-UJEMA)

Escala: 1:1.200 SIRGAS 2000
0 6 12 24 36 48 m

Fontes: Base cartográfica: IBGE-2007, ANA 2008, Ministério dos Transportes, ArcBruTile Bing Pesquisa de campo Comunidade Nova Esperança Kokama GPS, Base digital da Prefeitura de Manaus 2007.

CAPÍTULO 4: AS DINÂMICAS DE POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS: RESISTÊNCIA, ESTRATÉGIA, MOBILIZAÇÃO E TRADIÇÃO FRENTE AOS GRANDES PROJETOS.

No que se refere à resistência Saquet comentando Foucault “afirma que onde há poder há resistência” (Saquet, 2007, p. 32). É uma especificidade das relações sociais do que os agentes sociais chamam de *roça*. Mas esta resistência pode se distinguir nas multifaces do território. “O território, nesta multidimensionalidade do mundo, assume diversos significados, a partir de territorialidades plurais, complexos e uma unidade.” (Idem, p. 33) Esses significados das territorialidades específicas de quilombolas, ribeirinhos e indígenas, e suas relações sociais também podem estar relacionados à categoria *roça*.

A *roça* representa também uma estratégia de mobilização. Permite que o fazer dessa resistência se utilize do espaço físico como um meio de mobilização política e social, e mais que estratégia de resistência para garantir o território, seja ele para moradia ou para o efetivo plantio de produtos. A *roça* como uma “reserva de território,” que garante a reprodução física e social da comunidade.

4.1 A *roça* como resistência: uma linha por braça, uma tarefa e uma quadra⁵⁸.

Na Amazônia, nesses últimos 25 anos, desde a promulgação da Constituição Federal de 1988, programas e projetos governamentais (sociais, rodovias, pecuária, madeireira, hidrovias, hidrelétricas, mineração, petróleo e gás) têm acercado a sociodiversidade amazônica. Um ensaio “preciso” e pontual que tem sustentado conflitos e remoções compulsórias de povos e comunidades tradicionais. Haja vista as interpretações sobre a Amazônia e de povos e comunidades em relação ao uso dos recursos naturais. Almeida (2014) expõe e amplia sua constatação sobre a relação dos grupos com estes recursos:

⁵⁸ Cf. as situações estudadas as medidas referidas a quadra, tarefa, braça e linha têm suas particularidades, mas estão próximas as medidas formalizadas pelo site do MDA. Os Kokama em Manaus entendem a **quadra** 100m x 100m, basicamente um hectare ou equivalente a esta porção; os paraenses de Agrisal, em Salinópolis, a *roça* se faz por **tarefa** 100m x 50m; por outro lado os quilombolas do Mata Boi, em Monção (MA), constituem suas *roças* por **linha** 50m x 50m, mas que se mede 25 x 25 **braças**.

As florestas amazônica e atlântica ou as florestas úmidas da bacia do Congo e do sudeste asiático não poderiam, assim, ser compreendidas enquanto dissociadas dos povos e comunidades, que nelas tradicionalmente ocupam terras e fazem uso sustentável de recursos naturais. (ALMEIDA, 2014, p. 02)

Esta sociodiversidade tem usado de estratégias pra resistir com suas práticas e saberes sob uma frenética “inclusão racional” do mercado de consumo. No entanto, percebo que a *roça* é um elemento da estratégia de resistência de povos e comunidades tradicionais. Resiste do ponto de vista econômico que se articula com o consumo produtivo. Isto se relaciona com a Nova Esperança Kokama. Pois, a associação encontra-se cadastrada e fornece produtos da *roça* para a merenda escolar do município de Manaus. Uma *roça* do ponto de vista político que dá autonomia, em que sobressai o cultural, o conhecimento tradicional, porque ela revela um conhecimento próprio da natureza. Posso acrescentar que esta autonomia política permite ao professor Orígenes dialogar com o chefe de projetos da Secretaria Municipal de Educação (SEMED), quanto a discutir sobre a construção da escola bilíngue na comunidade Kokama. Mesmo que o professor Orígenes considere que a escola possa trazer situações que eles ainda não podem controlar, como: “a demanda por profissionais para os serviços da escola e principalmente professores”.

Sobretudo, resiste às “frentes de atração” das empresas que chegam juntamente com esses projetos governamentais, com suas estruturas, com um discurso dito público (Scott 2000) do progresso para todos.

Considerando que o processo de “inclusão racional” pelo Estado dar-se sob condições morosas de estudos ditos de impactos, “inconclusivos”. E, tomando este ponto, Avritzer (2012) considera que nesse processo da tentativa de “deslocamento do campo para a cidade, basicamente, a população de baixa renda foi despojada de direitos e alocada nas grandes capitais em lugares com pouco ou sem nenhum tipo de serviço público” (Avritzer, 2012, p. 386). Isto pode refletir também sobre o crescimento populacional das 50 cidades brasileiras entre julho de 2013 e julho de 2014, dentre as quais estão todas as capitais amazônicas, segundo IBGE (2014)⁵⁹. Somando-se a isto, conforme os dados do IBGE, entre as 25 cidades brasileiras que mais tiveram aumento populacional nos últimos 10 anos, estão 11 cidades amazônicas e 04 capitais.

Esse fato, a principio, pode nos levar a refletir, por ora, sobre a colonização, os

⁵⁹ Cf. IBGE – Estimativas populacionais dos municípios em 2014, disponível em www.ibge.gov.br.

indígenas e a escravidão, e do processo de abolição que ainda perdura no Brasil⁶⁰. Um possível esvaziamento do campo. No entanto, os povos e comunidades tradicionais permaneceram no campo, nas florestas, nos rios, nos seringais, nos babaçuais. E, os que conseguiram retomar, se organizaram em comunidades, aldeias, e ou associações⁶¹, de certa forma, estrategicamente resistiram e na maioria dos casos, são considerados “obstrução” aos “avanços” do progresso.

Da mesma forma, em outro ponto desse processo, a ditadura militar avançou sobre a Amazônia com o enfoque da “soberania empresarial”: “integrar para não entregar”. Os grupos referidos à Amazônia, como argumenta Almeida (2008) e o esquema explicativo dos militares (1964-1985), novamente afirmava uma ação da tomada dos direitos das comunidades tradicionais,

quando se louva uma ação empresarial para dinamizar a economia amazônica, tratando o conhecimento local como “atrasado” e distante da racionalidade industrial; quando **se acentua o discurso** da “integração” ou da incorporação dos mais “selvagens” e “primitivos” aos supostos benefícios da industrialização e quando se define que o “extrativismo morreu”, facilitando as transações comerciais de venda de seringais, castanhais e babaçuais no mercado de terras para projetos agropecuários e de *commodities* minerais e agrícolas, que usufruem de incentivos fiscais e creditícios da SUDAM e do BASA. (ALMEIDA, 2008, p. 70) grifo nosso

No entanto, podem perceber outras fontes de crédito, a acentuação deste discurso, na ação empresarial, de certo modo, e governamental. Os capitais internacionais, bancos estatais e privados, que avolumam quantidades de recursos que “desaparecem” com povos e comunidades tradicionais, rios e florestas, e reaparecem com hidrelétricas, mineradoras, frigoríficos, madeireiras, agronegócios e pecuária. Essa estratégia de ação empresarial endossada pelos militares refletiu exclusivamente sobre o modo de vida das comunidades tradicionais, cujo modelo, era e ainda é visto como “atrasado”, sem valor econômico agregado a produção. Como contraponto a *roça* surge como elemento dinâmico das atividades agrícolas

⁶⁰ O governo criou “postos indígenas” na Amazônia para “organizar” os indígenas, pelo Decreto nº 8.072 conforme Joaquim Rodrigues Melo: A política indigenista no Amazonas e o Serviço de Proteção aos Índios: 1910-1932. UFAM, Manaus, 2007. Este processo alocou compulsoriamente centenas de milhares de índios ao longo de décadas e praticamente dizimou dezenas de línguas e etnias em todo o país, principalmente na Amazônia. Em outro ponto, com a abolição da escravatura, o Estado “deixou” milhares de negros, considerados “libertos” despojados de seus direitos. Muitos foram para as periferias das cidades e uma grande massa para o interior. Esses grupos aos poucos com suas práticas e saberes resistiram e como povos e comunidades tradicionais estão sendo forçados, agora, a deixarem seus lugares para serem alocados em aglomerados ditos urbanos, ou em locais em que os programas governamentais definam como acessíveis. Isto pode significar um autocontrole operacional para inclusão de uma parcela da Amazônia no mercado de Terras e um afastamento desses grupos dos recursos naturais, principalmente do hídrico.

⁶¹ Para salientar, a forma Associação especificamente é uma das maneiras de “monitorar” e exigir das comunidades tradicionais uma formalidade para estabelecer comunicação com o governo.

e relações sociais, como um elemento da estratégia de resistência dos territórios. Como ressalta Bourdieu (2004, p. 81), “algo deliberado, não como o produto de um programa inconsciente”. Uma ação consciente que se estende em praticamente toda região amazônica. No entanto, uma estratégia como estilo de vida, como modo de ser. Mas de outra forma, o fazer da *roça*, presente como prática e estratégia de resistência, está disseminada em todo país, constatada no mapa “os rastros das *roças*”, a partir das pesquisas do PNCSA, com grupos que se autocartografaram e se autodefiniram como povos e comunidades tradicionais. Diante disto, ao mesmo tempo, Foucault (2012) reitera que há uma estratégia que dar início, mas que se “dissolve”, pois “não é possível mais dizer quem a concebeu” (Foucault, 2012, p. 375). Entretanto, percebe-se uma gama de agentes sociais tendo como prática, a *roça*, isto, não significa que a estratégia de cultivo seja a mesma, mas que a estratégia de resistência pode ser e não se “dissolve”, pela garantia dos territórios como elo identitário. Ter na *roça* um elemento de estratégia polissêmico com referência a povos e comunidades tradicionais. Tendo em vista que as famílias de quilombolas do Mata Boi, em Monção (MA) ainda cultivam uma ou duas linhas de *roças* de mandioca, para manter certo equilíbrio, na produção de farinha, como fonte alimentícia da comunidade. Não obstante, os indígenas kokama de Nova Esperança, em Manaus (AM), que para além da produção da farinha de mandioca, fazem a *roça* como elemento estratégico de resistência cultural.

Contrapondo com as linhas de *roça*, o discurso antagonista, conforme Almeida (2008), afirma que “os planejadores oficiais permanecem falando na magnitude do potencial da natureza face aos agentes sociais “incapazes” de transformá-la para os fins de mercado” (Almeida, 2008, p. 71). Este ponto tem seguido presente no discurso das ações do Estado, e tal esquema formulado para interpretar a Amazônia, tem se tornado uma transição temporal da ação antagonista como “inclusão da racionalidade” continuada. Haja vista que as linhas de *roça* não “precisam” “transformar para o mercado”, revela o conhecimento próprio de povos e comunidades tradicionais, mudar para resistir. As abordagens estatais e empresariais têm se constituído em contextos de apropriação das ações dos agentes sociais. Destaca-se como alerta, o que afirma Almeida (2008), “cujas estratégias empresariais cada vez mais levam em conta o que chama de “multiculturalismo” ou de uma “diversidade social” controlada por critérios primordialistas” (Almeida, 2008, p. 72). Tal argumentação nos remete a perceber uma mudança na estratégia dos antagonistas quanto ao diálogo manifesto com povos e comunidades tradicionais. Sob este efeito os projetos e políticas governamentais direcionadas a contornar situações de “difícil solução”, como nos indica Shiraishi Neto (2013), com as

“denominadas políticas de “inclusão” ou de “compensação”” (Shiraishi Neto, 2013, p. 21).

Esta discussão parece ser de “difícil solução”, mas destaco duas intenções de ação. Uma do ponto de vista da política do Estado enquanto instituição que determina as políticas governamentais, e outra pelas empresas enquanto realizadoras do “papel desmobilizador”. Ambas as ações constituem planos vinculados a grandes projetos e ou políticas que visam dissociar os agentes sociais de suas práticas produtivas e organizacionais. Associando-os às demandas de mercado consumista das empresas e das formalidades dos programas cadastrais do governo.

Na ação estatal indiretamente articulada com as ações empresariais, referida a “participação” dos agentes sociais na formulação de políticas governamentais e nos programas assistencialistas como a chamada bolsa família e outro intitulado de luz para todos. Além de outros, mas especificamente estes, constroem uma “inclusão racional” das denominadas políticas de “inclusão” ou de “compensação” de agentes sociais, que pautam a desmobilização. Há uma referência ao acesso de serviços públicos com certeza, mas há um afastamento dos vínculos de uso “sustentável dos recursos sustentáveis” e da *roça* como autonomia.

Num sentido da “participação” percebe-se a eclosão conduzida pelas instâncias governamentais, nos últimos anos, de conselhos, conferências, consultas, audiências, mesas, reuniões, ouvidorias, secretarias especiais entre outros instrumentos de “contato”⁶² com os agentes sociais. Esses instrumentos ou dispositivos (Foucault 2012) são fomentados de maneira a contatar lideranças e “estabelecer” uma formalização das formas organizacionais dos movimentos sociais. Eventualmente trazê-los a um plano formal da condição de “inclusão racional”. A estratégia de enfraquecimento das linhas, das tarefas e das quadras de *roça* que ao longo do curso, desvinculam povos e comunidades tradicionais de suas práticas e saberes.

Por outro lado, segundo o professor Avritzer (2014)⁶³, de todas as discussões engajadas nas instâncias de “participação”, próximo a 10%, são convertidas em ditas políticas públicas participativas, no que tange as políticas de infraestrutura. Isto reflete nas implantações dos grandes projetos pelo governo, cujo “participar” advém das relações econômicas internacionais. E, por conta dessa condição participativa, as ações do Estado ressurgem mediante as políticas sociais, considerando bem mais as demandas dos agentes

⁶² Cf. Terri Valle de Aquino, antropólogo: “uma frente de atração”.

⁶³ Anotação em aula ministrada na sala do PPGCSPA-UEMA, São Luís (MA) no dia 1º de novembro de 2013.

sociais como “apenas participativa”. Este efeito reflete a intencionalidade das ações governamentais cuja finalidade atribui pesos e medidas diferenciados quanto à “participação” dos agentes sociais em situações referidas diretamente a eles. As estratégias governamentais assentam sobre a pequena agricultura familiar em um formato que impede a reprodução física e social de povos e comunidades tradicionais. Cujos incentivos são individualizados e não coletivos. O uso dos recursos financeiros “oferecidos” passa por regras externas em detrimento das lideranças e dos locais tradicionalmente ocupados.

Uma perspectiva assinalada nesta condição dar-se pela cidadania. Condição que empresta um teor de igualdade para todos os indivíduos da sociedade. Daí abre-se as frentes e arranjos legítimos para persuadir povos e comunidades tradicionais. Pois, segundo Marshall (1967, p. 70), a cidadania reconhece apenas “uma capacidade”. Uma condição vinculada pelo Estado pela participação ao *status* de cidadão. Um grau de “participação” que “orienta” lideranças a seguir “manuais operacionais” que se estabelecem como balizadores de suas atividades junto as suas bases organizativas. Desestimula as práticas de *roça* sob a alcunha do “atraso”, da “degradação” ambiental e obstrui a participação de todos na “geração de emprego e renda” como versa o discurso dos projetos de oficiais.

Ressalto para que não se esqueça de quem a concebeu, Almeida (2008, p. 112), destaca que a estratégia do “fator participativo foi criado no plano da intervenção governamental”. Essa postura ainda prevalece sob os enunciados das ações de “participação” do Estado. O autor comenta que,

A intervenção do projeto⁶⁴ desestruturou a comunidade como um todo, desestruturou os antigos padrões de liderança, de defesa, de manutenção de princípios ecológicos e afetou a produção, quebrando a autonomia do grupo. (IDEM, 2008, p. 112).

Por esta lógica, o autor ainda argumenta em seu texto “Distinguir e Mobilizar: duplo desafio face às políticas governamentais”⁶⁵.

A forma do individuo e da associação participarem é aquela que os aparatos de poder definem como tal. A monotonia e a homogeneidade de estatutos utilizados, seja no centro-sul ou na Amazônia, bem revelam uma noção de “comunidade” que menospreza as especificidades. Esse discurso, que enfatiza uma dimensão “comunitária” genérica e os aspectos de “solidariedade” e de “institucionalização”

⁶⁴ O fato a este projeto refere-se a intervenção oficial e de entidades ambientalistas, ocorrido no Amapá, cf. Almeida 2008, p. 112; 7.2 – Os efeitos destas novas estratégias. In: Antropologia dos *Archivos* da Amazônia.

⁶⁵ Revista Tipiti. Políticas públicas.

das relações entre os agentes sociais objeto da ação de planejamento oficial, vale repetir, constitui hoje um discurso da dominação. (ALMEIDA, 2002, p. 07).

Sob esta argumentação, passados 13 anos desta citação, os agentes sociais ainda estão frente a essas ações, mas se expressam na condição em manter suas atividades sociais e práticas produtivas em seus lugares de organização. Contudo, a questão da produtividade e manutenção dos povos e comunidades tradicionais, perpassa elementarmente pela prática da chamada *roça*, o elo, a ancora que afirma. Um dado aparentemente “inoperante”, porém, “incomoda” as ações governamentais de forma a muitas vezes classificar a atividade como degradante ao meio ambiente. Por ventura, nos locais e áreas das comunidades tradicionais, se encontram a maior parte das áreas com recursos naturais preservados e protegidos. Saliento que a área verde da comunidade quilombola do Mata Boi está no limite das moradias, dos juçaraís, do livre vai e vem dos pequenos animais e *roças*. Limite de trânsito das plantações, criações e moradores, por considerar que a estrada está a poucos passos das atividades da *roça*. Acrescento ainda que as atividades agrícolas da comunidade kokama Nova Esperança, tem no próprio espaço físico a dimensão utilizada para plantio e moradia, bem como uma paisagem intrínseca das árvores no entorno do caminho e da *roça*.

A análise não finda, se “espraia”, quando novas tecnologias dos programas participativos são oferecidas como contraponto. Afirmando, para “testar” as práticas e saberes. As inserções de novas tecnologias, não são obstáculos para que esses agentes sociais possam demonstrar seus conhecimentos tradicionais. Quanto ao conhecimento dos kokama sobre a variedade de mandiocas e macaxeiras, dos quilombolas do Mata Boi quanto à quebra de coco babaçu e a colheita de juçara. Contudo, é desvirtuado como “atrasado”, “primitivo”, sem valor econômico agregado. Recai sobre a forma de produção e reprodução dos grupos, especificamente a *roça* que tem sua tecnologia própria. Por outro lado, esta linha, esta tarefa, esta quadra de *roça*, esta estratégia de resistência, que tem mantido por anos uma sociodiversidade tão resistente aos “avanços” governamentais e empresariais. Grupos como estes têm mantido um equilíbrio na produção de produtos alimentícios tão “essencial”, pois quando há uma “escassez” é apregoado a “falta de conhecimento”. Por outro lado, eles tem se mantido por anos e não podem ser responsabilizados por isto. De certa forma, a ideia é frear a dinâmica territorial de povos e comunidades tradicionais.

Mas na participação governamental tem a participação empresarial. O parceiro de “frente” no que tange as ações governamentais. Esta fórmula, que desenha as ações

governamentais está atribuída às estratégias de “proteção” como afirma Almeida (2008), se estabelecem sob os manuais das agências multilaterais,

O mito da proteção às “comunidades tradicionais”, sob o manto da generosidade do “bom empresário” defensor da natureza, consiste numa nova regra de tutela, fortalecida pelos princípios multiculturalistas, tal como preconizado pelos manuais das agências multilaterais (BIRD, BID). (ALMEIDA, 2008, p. 104).

Seus efeitos se revelam pela compra “silenciosa” de terras e fornecimento de recursos financeiros, como parceiros das novas atividades introduzidas pela ação empresarial. Consequentemente alguns grupos, povos e comunidades tradicionais, permanecem nas terras sob as normas dos empresários que propõem coletivamente assegurando a participação de todos, sob sua “proteção”. Mas, agora, em alguns casos, tutelados por ONGs com viés empresarial, iniciam a “triagem” dos recursos e conhecimentos tradicionais dos grupos amazônicos. Pode-se considerar que o caso das terras das comunidades, no Rio Madeira, que foram vendidas pelo “empresário” visto como proprietário à empresa madeireira Gethal⁶⁶. Área da então vila e comunidade de Democracia, que compreende outras comunidades de Pandegal, de Vista Alegre, de Santa Eva, de Terra Preta do Ramal 464, e de Jatuarana, no município de Manicoré no Estado do Amazonas situa um paralelo dessa análise neste breve relato:

O Antônio Duarte vendeu pra Gethal. Então mudou completamente a forma do extrativismo. E aí foi que a gente começou a briga. Como se organizar, como fazer o coletivo. Apesar de Democracia não ser uma terra que a gente seja dono efetivamente. É uma comunidade privada porque é só de um dono. Ele só vendeu a parte principal que interessaria para a Gethal que é a das madeiras. Sr. Raimundo Lúcio. Comunidade Democracia, Manicoré (AM). (Fascículo 35, PNCSA, 2010, p. 5)

Seguramente, esta “briga” ainda não terminou, pois as empresas investem na estratégia dos grupos. Investem em sua reprodução física e social, no seu jeito de ser, nas suas práticas. Em alguns casos, contratando membros de cada família. Esses pressupostos se agregam à dita “responsabilidade social” que se inscreve como argumento empresarial focada na articulação do “bom empresário” para “arrendamento” das partes em que o Estado dispõe sob a ótica de fornecer suprimentos sociais que atendam as estatísticas multilaterais.

⁶⁶ Cf. Almeida, A. W. B. (2009, p.27) In: Conflitos Sociais no “Complexo Madeira”. Do ponto de vista de estratégias empresariais foram assinaladas as áreas pretendidas pela GETHAL, em Manicoré, e as ocorrências de antagonismos que envolvem esta madeireira. Em junho de 2008 o IBAMA multou em R\$ 381 milhões a madeireira Gethal Amazonas S.A., cujas terras teriam sido adquiridas pelo banqueiro britânico, de origem sueca, Johan Eliasch com um total de hectares ainda não conhecido exatamente, mas cujas estimativas circulam em torno de 160 mil hectares.

Para este evento, Paoli (2002, p. 376) afirma que a esta análise, “agrega-se o ativismo social do empresariado brasileiro em sua autoconstituição de responsabilidade social”. Vejo como mais uma modalidade capitalista de subverter a estratégia dos grupos em vantagens empresariais. A autora ainda argumenta que isto se articula e tem “a ver com as noções de “cidadania” e “direitos”” (idem, p.376). Um artifício de um possível marketing social. Uma vez que “a racionalidade econômica dos interesses privados deve comandar bem mais a filantropia empresarial do que o compromisso ético com a sociedade” (idem, 2002, 395). Este rótulo abrange todos os segmentos da sociedade, seja nas cidades ou nas áreas ditas rurais, bem mais próximas de povos e comunidades tradicionais. Um “discurso” especulativo que pode desagregar as relações sociais e estratégias mantidas sob a identidade coletiva. Pois Almeida (2013) orienta que “na primeira década do século XXI os temas e problemas relativos à denominada “responsabilidade social” passaram a constar formalmente das agendas oficiais e das estratégias empresariais”. (Almeida, 2013, p. 01) Agendas que se articulam a partir dos arranjos participativos.

O “modelo participativo” praticado pelas empresas constitui uma ação ampliada de “consenso” para protagonizar programas de crescimento e progresso como uma “inclusão racional” de povos e comunidades tradicionais. As frentes em que o “sistema empresarial de participação” avança, propõe uma “guerra”, em dois frentes “contra” povos e comunidades tradicionais. Um que se projeta sobre as estratégias de resistência, que têm sido seus modos de ser, a *roça* como sua forma de reprodução e produção física e social, suas práticas, saberes e conhecimentos tradicionais, classificadas como degradante; e outro frente, pela expropriação dos territórios. Algo deliberado (Bourdieu 2004) que se manifesta conscientemente sobre as linhas, tarefas e quadras de *roça*. Diante desta “guerra”, creio que o professor Orígenes relatou pontualmente ao chegar a nova área da comunidade: “não sabíamos o que íamos fazer, mas plantamos logo”. Este fato explica de algumas maneiras a estratégia de resistência, seja onde a *roça* representa um “artefato de guerra” que pode ser usado em muitas situações.

Desse modo, as pretensões de outros e das empresas que se somam às do Estado, prevalece o “crescimento econômico”, a “participação social”, igual a uma desmobilização social “sem conflito”. Considero as percepções das ações, a professora Paoli ainda indica:

Por vias indiretas (e até hoje explicáveis apenas pela desmobilização social e política gerada pelos efeitos do modelo neoliberal) a aspiração de autonomia pública dos movimentos sociais – que se dirigia centralmente a um Estado monopolizador das decisões públicas e injusto na seletividade de interesses com

que decidia responder às demandas de distribuição social e negar reconhecimento político e civil da população – tomou gradativamente a forma de organizações públicas não-estatais. Nelas corporificou-se a noção de “sociedade civil” e diluíram-se variavelmente as linguagens do conflito, a visibilidade do protagonismo popular. [...] E em segundo movimento constituiu-se pela crescente ampliação e especialização das funções ampliadas das ONGs, que se viram cada vez mais como uma representação social especializada na mediação das demandas populares ao poder público. (PAOLI, 2002, p.405)

Este fato editado, não se afasta do presente, visto agora, de um Estado “manipulador” das ações dos movimentos sociais. Diante dessas inquietações as estratégias usadas pelos grupos ainda sobressaem eventualmente pela manutenção de suas práticas. No entanto, Almeida (2008) argumenta sobre uma contra-estratégia que:

Além de se caracterizar por práticas de mobilização contra a devastação das florestas, a expropriação dos meios de produção e a usurpação dos “saberes nativos”, a contra-estratégia busca consolidar a consciência ecológica, incorporando-a à identidade coletiva dos movimentos sociais. Às lutas pelo livre acesso das chamadas “populações tradicionais” aos recursos naturais acrescenta-se aquela de uma nova geração de índios, quilombolas e seringueiros, que migrou para as cidades *concluindo* seus estudos de formação superior e que agora se voltam para aprimorar seus estudos na questão do patenteamento e dos direitos territoriais. (ALMEIDA, 2008, p. 145)

Dentre essas argumentações, as situações locais conduzem especificamente a forma de reprodução familiar, ao cerne da economia familiar, as práticas da *roça*, referência identitária de povos e comunidades tradicionais. Uma relação dinâmica de resistência e garantia do território que possibilita a contra-estratégia, resiste aos fronts empresariais, mas que também representa uma ruptura com o mercado de consumo. Um fator que define um estilo de vida. Por outro lado, ao caminhar com o senhor César, na comunidade Kokama, ele foi indicando, aponta, os pontos de articulação. “Ali fica a escola, do lado direito, mais a cima a casa do professor; aqui, o poço artesiano que nós fizemos; direto aqui [aponta para o fundo], tem a casa de farinha, a sede da associação, a roça que vai daqui até lá em baixo”. Este momento implica em resistência. Este olhar de conhecimento do território é o conhecimento tradicional que rivaliza as estratégias de substituição deste conhecimento.

Ao se tratar nesta abordagem, a *roça* como estratégia de resistência insinua uma obstrução, um “obstáculo” às estratégias antagonistas, às agroestratégias (Almeida 2009). Sinaliza um enfrentamento contra o impedimento, a substituição, e a redução das áreas de *roça* cultivadas pelas comunidades tradicionais. Uma estratégia frente às estratégias de “inclusão racional” do Estado e dos manuais das empresas. Representa também uma ancora

para as relações sociais, como uma “reserva de território”, uma estratégia que resiste ao que Almeida (2009) menciona, que “as agroestratégias visam remover tais obstáculos e incentivar as possibilidades de compra e venda, ampliando as terras disponíveis aos empreendimentos vinculados aos agronegócios”. (Idem, 2009, p. 69)

Aos fronts mencionados, a própria agroestratégia, versus a *roça* como estratégia de resistência pode ser entendida em dois planos. Um em que a *roça* e o autoconsumo familiar, ou seja, resiste às pressões de mercado, retirando parte do produto final para a família (“food-crop”). Esta ação de luta, de relação social (Weber 2009) dar-se pela estratégia de impor, antes a vontade da reprodução física e social da unidade de trabalho familiar. Outro plano, onde que estar a *roça* como produção que circula no mercado (“cash-crop”). Toma-se como exemplo em que a família comercializa com comerciantes de núcleos urbanos. Considera-se que há uma estratégia de resistência da *roça* do ponto de vista econômico. No âmbito destes planos, cabe a estratégia do Mata Boi em construir uma miniusina de arroz, para possam oferecer algo que *roça* dispõe aos quilombolas e bem como o polo de farinha Kokama que agora se concentra na produção de produtos para a merenda escolar do município. Estes dois planos podem compor uma realidade localizada, mas podem ter outras estratégias. Ressalto com referência às formas de dimensionar as características de medidas do plantio da *roça* que são estratégias de resistência: os amazonenses ribeirinhos e especificamente os indígenas kokama de Nova Esperança referem-se ao plantio da *roça* em **quadra** (100m x 100m) na cidade de Manaus, basicamente um hectare ou equivalente a esta porção; os paraenses de Agrisal, em Salinópolis, a *roça* se faz por **tarefa** (100m x 50m); por outro lado os quilombolas do Mata Boi, em Monção, constituem suas *roças* por **linha** (50m x 50m), mas que se mede em braça. Esta estratégia polissêmica das medidas de plantio da *roça* impede de certa forma, um controle, um formato de padrão que contrapõe a substituição desta atividade.

As áreas de *roça*, comumente se tornam alvo das ações empresariais e de políticas governamentais que desconhecem as particularidades das comunidades tradicionais. Esse fato se registra em diversas situações ao ocorrer enfrentamento pela colocação das *roças* e de outras fontes de estratégias de resistência por alimento das comunidades. Relembro a senhora Benedita Reis, moradora do Agrisal de Salinópolis (PA), ao comentar sobre o irmão que colocou *roça* em uma situação de conflito, em que o pretense dono, fazia cerca para impedir a colocação de *roça*: “eles foram lá de novo, mas a *roça* ficou”. A *roça*, a ancora fincou como estratégia.

Consoante às estratégias das comunidades, Pereira Júnior (2009) traz argumentos específicos quanto à sobreposição de áreas de cultivo de *roça*, nas comunidades quilombolas de Alcântara (MA). Visto que para as comunidades de Mamuna e Baracatatiua, essas “áreas são imprescindíveis para reprodução física e social dos moradores”. Em seu estudo sobre a sobreposição das áreas dessas comunidades Pereira Júnior, destaca que as ações das empresas contratadas pela Alcântara Cyclone Space (ACS) executaram atividades crucialmente sobre as áreas tradicionalmente ocupadas pelas comunidades:

As terras localizadas entre Mamuna e Baracatatiua são tradicionalmente usadas para plantio de mandioca, milho, mamona e arroz, com colocação de *roças* pelas duas comunidades por mais de dois séculos. (PEREIRA JÚNIOR, 2009, p. 37). Pode-se acrescentar a isto prejuízos incommensuráveis, tanto materiais, como imateriais, visto que os chamados “sítios”, como as ditas “áreas institucionais”, incidem diretamente sobre os territórios de direito das comunidades quilombolas, que tem sido utilizados secularmente por elas para práticas de *roça*, extrativismo e pesca. (IDEM, 2009, p. 71)

Este contexto não empenhou nenhuma forma de consulta prévia quanto ao desrespeito aos direitos das comunidades quilombolas. Para isto, tem-se a impressão do “aval” governamental pelas ações das empresas. Pois, ao observar as localizações dos projetos governamentais e as empresas com seus manuais e canteiros, se percebe as estratégias. E neste embate das oposições, as empresas garantidas por suas ações, divulgam suas estratégias. No que se refere a Alcântara, foi divulgado um mapa, que se reveste de argumento oficial para desmonte dos territórios das comunidades quilombolas, considerando apenas os locais de moradia. Este viés estratégico do mapa contradiz a realidade das comunidades.

A situação das comunidades quilombolas de Alcântara, abordada no trabalho de pesquisa de Pereira Júnior revelou estratégias e organização subestimada pelas empresas. Como argumentou Almeida (2009) a contra-estratégia das comunidades pela estratégia de resistência possibilitou e destituíram as intenções preliminares dos antagonistas. Um dado desta contra-estratégia foram as medidas utilizadas, assim nos relata Pereira Júnior (2009) como “entupir as picadas, seja nos caminhos, seja nas áreas de capoeiras e de *roças*, instituir vigilância na estrada que leva à área, visando controlar o acesso às comunidades, e ainda arrancar piquetes, proibir acesso de carros, máquinas, equipamentos e pessoas estranhas às comunidades”. Essas medidas ainda contaram com a estrita constatação documental com fotografia, datas, localização geográfica e descrição pontual das medidas.

Ao recuperar outro dado específico, um sobre os Quilombolas de Coelho Neto (MA). Presente nas pesquisas de autocartografias do PNCSA em 2007. Nesse documento de pesquisa, especificada como fascículo de número de 19, da Série Movimentos Sociais, Identidade Coletiva e Conflitos, apresenta relatos e dentre os quais destaco o depoimento de um morador:

Olha, outra coisa também dificultosa, porque, nós a terra... nós não temos terra, é só naquelas quebrada de morro meia alta é referente a quebrada de morro, as quebradas são lisas, é sujeito a gente a se maltratar. Praticamente estou com o joelho desmantelado devido esse escorrego, na minha idade né... e não tem terreno para a gente trabalhar. Sr. Raimundo Pereira Galvão “Raimundo Gentil” – Quilombo Olho D’água Grande” (Fascículo 19, PNCSA, 2007, p. 8)

Nas proximidades da sede do município de Coelho Neto (MA), dominada pela empresa do Grupo João Santos, que explora a plantação de cana de açúcar, a estratégia usada contra as comunidades é esta acima relatada. A plantação de cana praticamente envolve todas as comunidades quilombolas deste município. E as terras destinadas ao cultivo da *roça* são os morros, onde não podem plantar cana de açúcar. Então, os quilombolas ficam sem áreas para plantar, restando apenas os morros para o cultivo das *roças*. Contudo, utilizam os morros sob as dificuldades. Estive recentemente na área, em viagem, no dia 30 de dezembro de 2013 e percebi que as comunidades ainda permanecem, mas cercadas pela cana. Os locais de *roça* ainda estão reservados as encostas e morros e toda área plana e de fácil acesso de água, é destinada as plantações de cana.

Este cenário, após quase oito anos da produção do fascículo pelos Quilombolas de Coelho Neto, a perspectiva, se percebe que os membros das comunidades ainda resistem, persistem sob uma estratégia capitalista “paciente” para desistirem da terra dos locais de moradia. A estratégia aqui, talvez seja ficar, continuar e resistir estrategicamente ao ciclo da cana. No entanto Scott (2002) não entende dessa forma, o autor destaca que “o trabalhador não resiste, apenas sobrevive” (idem, p.30). Oposto ao que afirma Scott, percebo que as estratégias são as que as situações de conflito oferecem, neste caso, ficar, e continuar com linha após linha de *roça*.

Em face da resistência das comunidades tradicionais da Região Amazônica, traz-se outro dado dessa incessante luta pela permanência e pela condição de seus modos de vida. Os Quilombolas do Tambor, no município Novo Airão (AM). Farias Júnior (2013) ressalta a estratégia de resistência das famílias de modo a render as medidas antagonistas, na intervenção em substituir as fontes produção e renda dessa comunidade, nos assegura que,

As áreas das chamadas *roças* passaram a ser normatizadas pelos gestores da UC, impondo uma série de regras, tais como a não derrubada de novas áreas de floresta, além do estabelecido como tamanho padrão. No primeiro momento, restringem-se todas as atividades econômicas, objetivando pressionar as famílias a deixarem a área. Contudo, ao longo dos anos, há uma alteração nessa postura. Diante da resistência das famílias em não deixarem a área, passa-se a permitir algumas atividades econômicas, por exemplo: a extração de castanha, de cipó-titica e de ambé-açu, e a produção de farinha para a venda. (FARIAS JUNIOR, p. 120, 2013)

Nesse momento pode-se entender o quanto existe sobre estratégia de resistência dentre as diversas experiências com povos e comunidades tradicionais. Este fato pode confortar as expectativas quanto ao futuro de comunidades que ainda permanecem em seus lugares, em suas áreas cultivando suas quadras de *roças* e seus modos de vida. Para tanto os Kokama entendem, no caso o senhor César, o cacique, compreende a importância em manter o território da comunidade e antecipar ações de proteção. Seja pela possibilidade de perda novamente do território ou de transferência para local mediante acordo compensatório pela proximidade com o Polo Industrial de Manaus.

De certo, o movimento que indaga as questões das estratégias para as comunidades tradicionais, em meu ponto de vista, são as ações de intervenção governamental aliada as intenções de lucro das empresas. As contra-estratégias dos grupos se dão diante às implantações de grandes projetos que podem desestruturar uma escala de situações dentro das organizações sociais.

Entretanto, nos remete a comentar uma experiência veiculada pela mídia maranhense⁶⁷, a partir de projeções das estatísticas do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Uma informação sobre o município de Belágua (MA), a 280 km da capital São Luís. Fato este que revela a retomada de “sucesso” com a chamada *roça*, mas com um viés da “inclusão racional” para efeito de consumo, que também contribuiu para a retomada das comunidades.

A reportagem apresenta elementos sobre o fato, onde conferi alguns pontos que colaboram para esta indagação:

Hoje, a gente vê que o pobre consegue ter alimento, comprar, fazer feira. Não existia isso antes aqui. Não só pelo Bolsa Família, mas pela vontade de querer

⁶⁷ Cf. Clarissa Carramilo. Tvmirante.blogspot.com.br. Belágua-MA, subiu da 4.991^a para a 3.849^a posição no ranking, diz IBGE. Assistência social e produção de farinha impulsionaram salto econômico.

crescer e até de deixar de ser um beneficiário do programa. **O forte de Belágua é a mandioca e assim tem sido.** Antigamente, funcionava o escambo aqui. Se produzia farinha para trocar pelo arroz, pelo feijão. Eles iam no comércio e trocavam. Hoje, a farinha está sendo comercializada. O pequeno produtor rural consegue vender a farinha, ganhar dinheiro e investir em um benefício para a família dele. (CARRAMILO, 2013, grifo nosso)

Em outro momento, a reportagem também comenta uma realidade presente em outros povoados do município de Belágua (MA):

Os povoados de Rio Dois Paus, Mocambo, Deserto, Vaca Velha e Pequizeiro estão entre os mais famosos pela produção de farinha de qualidade. A maioria das casas, geralmente feitas de barro e cobertas com palhoça, têm uma *roça* de mandioca e uma casa de farinha nos fundos. (CARRAMILO, 2013)

Percebi nesta informação, que a *roça* faz parte da estratégia de resistência da retomada das famílias dos povoados de Belágua. Em dado momento este fato pode está inserido em situações localizadas, mas que diante às estratégias antagônicas, constata-se que a realidade pode está se transformando em diversos locais da Região Amazônica. “Visto que a denominada *roça* já não é um elemento classificado como homogêneo na Amazônia, já que ela aparece diferentemente para uma trabalhadora agroextrativista, que se autodesigna como “quebradeira de coco babaçu”, ou para um seringueiro, ou para um ribeirinho ou para um pescador artesanal”. (Almeida, 2008, p. 74). Assim, considero que suas atividades podem refletir de outra maneira, com outros agentes sociais. Neste caso, reflito a partir das observações com os quilombolas do Mata Boi e dos indígenas kokama de Nova Esperança que têm a *roça* sua relação social de referência. Ambos os grupos cultivam *roça*, mas cada um a sua maneira, no entanto se aproximam pela estratégia, pela linha, pela quadra de *roça*.

As explicações percebidas pelo “medo” das empresas associadas indiretamente às políticas governamentais podem resumir no que reflete a pesquisa de Luna (1984), sobre as proibições de plantar mandioca e coletar babaçu no município de Codó (MA):

Estas proibições vão desde a plantação de mandioca e da coleta do babaçu até o acesso a terra pelo posseiro. Segundo os posseiros, as restrições impostas ao plantio da mandioca, ao que tudo indica, ocorrem pelo fato de ser uma cultura mais permanente o que significa, no linguajar dos posseiros, um “documento da terra”. (LUNA, 1984, p. 41).

A luta pela permanência nos locais de moradia e a estratégia de resistência pelo modo de vida se fundem a partir das relações sociais de povos e comunidades tradicionais. E

nesse curso poderão surgir diversas perguntas, dentre elas: até quando as comunidades tradicionais da Amazônia irão resistir às estratégias antagônicas? Ou será uma luta permanente pela estratégia de vida? Para somar a estas perguntas tomarei as palavras do professor indígena kokama Orígenes Rubin, da Comunidade Nova Esperança, ao relatar o motivo do plantio da *roça* após a mudança de local:

A área doada, para a comunidade, pelo senhor Júlio, faz limite com outros moradores. Então, eu e o senhor César, o cacique, com os outros homens e mulheres da comunidade fizemos quase uma quadra de *roça* na extremidade do terreno, de ponta a ponta, do lado direito. Por que do outro lado já tem a granja. Assim, foi definido o limite da área com o outro vizinho. A *roça* serviu como referência para que o vizinho dos fundos que era o mesmo do lado direito, não invadisse mais, como vinha *acontecendo*. A doação da terra para nós foi estratégia do senhor Júlio, pois poderia perder para o vizinho que fazia invasões regulares. Até hoje a *roça* marca esse limite e a cerca, mas sempre renovamos a *roça* e não houve mais invasão. (Professor Orígenes, 2014)

A estratégia foi precisa quanto ao plantio da *roça* para confirmar o limite, até então pretendido pelo vizinho. A quadra de *roça* plantada pelo grupo de indígenas kokama significa uma estratégia de resistência pelo ponto de vista da luta pelo território. Uma relação dinâmica que se dar com a estratégia para romper com os conflitos. No entanto, enquanto Foucault (2012) delineia uma estratégia que se dissolve e que não se sabe quem a concebeu pelo tempo, neste caso dos indígenas kokama, a estratégia citada pelo professor Orígenes, permanece e ponderam-se os autores como a própria estratégia. Visto que o grau das estratégias não é homogêneo e nem mantém vínculos estáticos, há uma dinâmica que entendo como *roça*.

Esta dinâmica pode ser compreendida como uma estratégia de resistência das linhas de *roça* que fazem frente aos fronts imputados pelas empresas; das tarefas de *roça* que fazem frente aos “avanços” do Estado com seus megaprojetos; e bem como as quadras de *roça* que não se explicam pela simples tentativa de um “enquadramento social” (Bourdieu 2001, p. 57) por instituições terceirizadas. Por mais que as estratégias de resistência sejam “reconhecidas” pelo Estado, “novos” eventos, novas linhas, tarefas, quadras de *roça* serão plantadas.

4.2 “A política da *roça*”⁶⁸, um dispositivo como alternativa a obstrução.

As nomeações referidas à *roça* não perpassam pela simples referência a um espaço físico escolhido para a área de cultivo bem como a área de reprodução física e social. Esta afirmativa consiste em apresentar um universo repleto de relações que imprimem um dado conhecimento. Não se restringe apenas a apropriação dos recursos naturais. Existe uma interação dinâmica, que não se separa das atividades econômicas, pelo elo identitário e do território pelas relações sociais. Por estas relações percebe-se uma “rotulação” sinalizada como “obstrução” aos “avanços”⁶⁹ dos grandes projetos, pelas práticas da *roça*, revertidas a uma “política da *roça*”, um dispositivo como alternativa a “obstrução”, subordinada pelas empresas e pelo Estado. Pois, as especificidades do modo de viver das comunidades tradicionais que cultivam determinado tipo de *roça* como meio para garantir além da reprodução social a permanência no território, estão frente a esses “avanços” “desenvolvimentistas” do Estado.

As ações do programa “bolsa família e luz para todos” confere a “inclusão racional” no sistema cadastral do governo, fornece os dados para um relativo consumo e uma dita “distribuição de renda”. Não se trata apenas de inclusão na distribuição de renda e acesso a benefícios dos serviços públicos, trata-se de uma intervenção governamental sem consulta prévia sobre o modo de vida de povos e comunidades tradicionais, consideravelmente na Amazônia. O efeito dessas políticas participativas é tanto, que povos e comunidades tradicionais podem ser levados a aumentar o consumo de produtos industrializados e reduzir a produção e o consumo de produtos produzidos por eles⁷⁰. Sobre isto, o Sr. César, cacique da comunidade kokama, afirma que para a receberem as cestas básicas distribuídas pelo governo, duas ou três ao ano, “é necessário que todos os membros estejam cadastrados no programa

⁶⁸ Entenda-se como um aparato dito legal (feiras de agronegócios incluindo pequenos produtores, audiências públicas, consultas, “compensações”, programas de créditos de fomento agrícola, programas sociais) inserido no “seio” das comunidades tradicionais como um dispositivo que se revela como alternativa a “obstrução” vista nos discursos oficiais, dos agentes sociais que estão com seus territórios acionando suas identidades pelas práticas e saberes incessantes além da *roça*, frente aos “avanços” “desenvolvimentistas”.

⁶⁹ Referimo-nos aos “avanços” como as transformações socioeconômicas impostas a sociedade e aos povos e comunidades tradicionais, não considerando suas especificidades. E, também por grandes projetos de infraestrutura do governo sob a esfinge do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) bem como as ações dos governos estaduais e municipais além das ações empresariais que estão em curso na Região Amazônica.

⁷⁰ A implementação desses programas governamentais tem dois lados, os “benefícios” e os “consumos dos benefícios”, ligados a produtos e serviços. E esta transição no consumo de produtos produzidos localmente por povos e comunidades tradicionais pelos produtos industrializados têm gerado uma “produção” de lixo excessiva nas regiões em que visitei nesses últimos 5 anos: calhas do Rio Madeira e Rio Amazonas, BR-174, Baixada Maranhense.

bolsa família”. A condição que se privilegia é a estratégia do Estado coercitivo do autocontrole sobre o modo de vida.

Essa abordagem, sobre o modo de vida, reduz as atividades das práticas da *roça* de povos e comunidades tradicionais, conduz suas necessidades primárias ao consumo industrializado. Dessa forma, pode fragmentar, fragilizar a organização e por ventura, a longevidade desses grupos. E como as metas do governo, a principal abordagem do “bom empresário” se atribui a agregação de valor econômico a tudo que importa ao mercado de consumo em um tipo de “parceria”. Ação que margeia a exploração de práticas e saberes.

A razão deste modo vida versus uma “política da *roça*” engendrada pelo Estado vai de encontro e contra ao momento que passei com a família do senhor Zé Barros em Mata Boi. Neste breve relato que faço, posso assegurar, reforça este modo de vida resiste às intempéries políticas governamentais.

Às três e meia da manhã, disparou o alarme do celular, olhei pela “brecha” da janela de madeira, do quarto, e vi que tinha uma turma trabalhando na casa de forno. Fui para a casa de forno, o seu Zé Barros me apresentou aos demais de maneira bem ligeira: “pessoal, esse é o professor Luís, vai acompanhar a gente, aqui, pra ver um pouco, com a gente faz a farinha do Zé”. Todos riram e me cumprimentaram com acenos de cabeça, sorrisos e mão, sem deixar de descascar a mandioca mole. Por outro lado Geneci não parava com o remo mexendo a farinha no forno enquanto Raimundo Nonato e José Ribamar preparavam outra fornada, espremendo no tipiti e peneirando mandioca.

Os “avanços”, ditos obstruídos, controlados pelo Estado, estão sob a argumentação das políticas governamentais e os que não são controlados estão sob a sua violência. Esta discussão apresenta a relevância do que os povos e comunidades tradicionais definem como *roça* e sua dinâmica dimensionada como fator de referência. E também ao que sublinho como “a política da *roça*”, um dispositivo como alternativa a obstrução. Dentro dessa argumentação, os “avanços” vão se afunilando sob a política manifesta do Estado. Estas políticas não priorizam as experiências tradicionais, versam sobre arranjos financeiros de projetos que direcionam as ações de povos e comunidades tradicionais para tonarem-se reféns de subsídios para a manutenção das atividades agrícolas. No entanto, os “avanços” não controlados⁷¹ pelo Estado que são a própria “obstrução” como alternativa se articulam em rede. E no decorrer dos “avanços”, gradativamente, se mobilizam a partir das relações sociais,

⁷¹ E aos “avanços” não controlados pelo Estado, referimo-nos às mobilizações de povos e comunidades tradicionais com suas práticas e saberes, modo de fazer, de ser que constituem seu modo de vida.

em face desta rede se contrapõem a este “dispositivo”. Embora a comunidade quilombola de Mata Boi tenha uma articulação política presente, ao participar da Aconeruq, não consegue alcançar nenhum projeto com ajuda do governo. Seu Zé Barros relata que “não há incentivos para a *roça*, não há apoio técnico. Quando há, é pra fazer outras coisas que não é o objetivo da comunidade”. Posso acrescentar, para resolver o problema da água para chegar às outras casas, depois de muitos pedidos à prefeitura de Monção, a comunidade teve que resolver. Isto, como a solicitação junto ao INCRA que perduram incontáveis quase 10 anos.

E ao considerar o conceito de dispositivo de Foucault⁷² (2012) como instrumento de apoio analítico, proponho este debate sobre “a política da *roça*” como dispositivo, frente ao que povos e comunidades tradicionais, sejam os quilombolas do Mata Boi, ribeirinhos e os indígenas kokama, denominam como *roça*. A afirmação sobre este “dispositivo” trata de expor uma ação do Estado enquanto promotor de ações, cujos efeitos desmobilizam esses grupos de suas práticas, conduzidos por uma “política da *roça*”. Este recurso, como efeito de discurso e ação institucional, transita no tempo das mediações, cujos interesses políticos governamentais se articulam com os interesses econômicos empresariais.

Haja vista que os “avanços” tidos como obstruídos, por agentes sociais, no discurso oficial são considerados obstrução. Estes agentes sociais podem está em situações, locais ou territórios pretendidos por governos e empresas para implantação de seus projetos. E, em outro momento podem compor a desobstrução pela absorção das ações da “política da *roça*” como dispositivo via as políticas governamentais. Para este sentido, Foucault (2012) ainda colabora para este entendimento ao afirmar que “o dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante” (Foucault, 2012, p. 365). Um vai e vem sem recuo, uma política que vai “pacientemente” se sobrepondo às práticas de povos e comunidades tradicionais. Uma brusca adaptação, sejam pelos deslocamentos compulsórios ou “compensações”, constante, sob as alternativas para os “avanços” dos projetos pretendido pelo Estado.

Este fato ao contrapor a estratégia dominante do Estado, o que presenciei na casa de forno do seu Zé Barros, no Mata Boi, explica bem a dinâmica que se esquia da sobreposição das práticas e saberes. Uma vez que o elo entre o trabalho e a identidade persiste como “fonte de resistência”.

⁷² In: Microfísica do Poder, 2012, p. 364: “um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas”.

Na madrugada do dia 22 de outubro de 2014, pude verificar uma forma de troca de serviço pela “comida dos animais”. O elo entre o trabalho e a identidade, entre a moradia e o território. Com exceção do Raimundo Nonato e o José Ribamar que trabalhavam por diária ou troca pela farinha, o filho Geneci e sua esposa, a senhora Ana Maria, os vizinhos retiravam a casca da mandioca mole em troca da própria casca. Cada um, três mulheres e um homem, “limpavam”, descascando a mandioca, retirando a casca para si, como troca pela limpeza da mandioca.

O Estado salienta poder ser a alternativa e que a alternativa pode ser o Estado, para gerir a dinâmica relatada. No entanto o capital permeia essa condição, onde também o capital pode ser a alternativa e vice versa. Neste sentido o comerciante do Mata Boi, senhor João Expedito menciona que “os moradores daqui plantam desde que me entendo. Quando não plantam, passam dificuldades e não têm alternativas, quando tem, é pra ganhar cesta com produtos da indústria. Nada tem pra plantar”. Esta sincronia não parece sincrônica, porém percebida quando necessária, quando precisa desobstruir para os “avanços” controlados pelo Estado, e os que não são também.

Tomando isto, o exposto a seguir pode refletir as perspectivas de mudanças enquanto as alternativas estão sob a ordem dos “avanços” que subvertem práticas e saberes. Para conferir como argumento de exposição, transcrevo dois trechos de diálogos entre os personagens, o príncipe de Salina e o padre, no início do filme “O Leopardo”⁷³. Como referência a uma adaptação sob outra ordem ou um disfarce:

“Você sabe o que está acontecendo em nosso país? Nada. Simplesmente uma substituição imperceptível de uma classe para outra. A classe média não quer nos destruir. Ela simplesmente quer tomar o nosso lugar, e muito gentilmente.”

“As coisas vão ter que mudar, a fim de que elas permaneçam as mesmas.”
(TRECHOS DO DIALOGO ENTRE O PRÍNCIPE DE SALINA E O PADRE, NO FILME “O LEOPARDO” – 1963, grifo nosso)

Neste caso, sob o viés da permanência e da continuidade se aceita as alternativas de mudanças vista pelo prisma das configurações políticas de poder. Porém, quanto aos povos e comunidades tradicionais as transformações imputadas, podem está cercadas das condições de uma política que os desmobiliza frente aos “avanços”. Estes “avanços” que ora indago, remetem ao curso de revoluções, transições e transferências sob a lógica das relações com o

⁷³ O Leopardo (Il Gattopardo) é um premiado filme italiano de 1963 do diretor Luchino Visconti, baseado no romance homônimo de Giuseppe Tomasi di Lampedusa. O filme recria a atmosfera vivida nos palácios da aristocracia durante o Risorgimento – longo processo de unificação dos Estados autônomos que originaram o Reino da Itália, em 1870.

Estado. Tendo em vista, Foucault (2012) mencionou o dispositivo como “função estratégica dominante”. Considero ainda acrescentar mais uma vez quando em face ao dispositivo:

[...] o que se supõe que se trata no caso de uma certa manipulação das relações de força, de má intervenção racional e organizada nessas relações de força, seja para desenvolvê-las em determinada direção, seja bloqueá-las, para estabilizá-las, utilizá-las etc... O dispositivo, portanto, está sempre inscrito em um jogo de poder, estando sempre no entanto, ligado a uma ou a configurações de saber que dele nascem mas que igualmente o condicionam. (FOUCAULT, 2012, p. 366-367).

Atentando para estes argumentos, os trechos dos diálogos do filme e a contribuição de Foucault, percebe-se como o Estado sustenta “a política da *roça*”. Ao qual faço referência, como um dispositivo de alternativa a obstrução, sejam povos e comunidades tradicionais, elegidos pelo discurso oficioso, nos remete também a perceber que essa obstrução pode ser o próprio Estado. Esta operação se articula na apropriação e na reversão do poder sobre os interesses das relações políticas. Isto colabora ao pensar sob as argumentações de Clastres,

a verdadeira revolução [...] não é a do neolítico, uma vez que ela pode muito bem deixar intacta a antiga organização social, mas a revolução política, é essa aparição misteriosa, irreversível, mortal para as sociedades primitivas, o que conhecemos com o nome de Estado. (CLASTRES, 1973, p. 215)

Diante desta “aparição misteriosa, irreversível, mortal” segundo Clastres (1973), o Estado pode ter sido a adaptação constante sem recuo sobre as sociedades primitivas. E ainda sobre povos e comunidades tradicionais. No entanto, pode ter havido transformações que podem ter se originado nos “avanços” obstruídos sem o referido controle do Estado, ou com na “falta” dele. Nesta vertente pontuo, para lidar com esta aparição povos e comunidades tradicionais “são obrigados” a instituir uma formalidade para este diálogo, a organização associativa.

Para esse efeito, Weber (1968, p. 56) indica que o “Estado não se deixa definir por seus fins”. Então, tem-se o cerne do Estado, a política e como Weber afirma “o instrumento decisivo da política é a violência”, o próprio Estado (Weber, 1968, p. 114). Cujos efeitos se percebem quando das instalações de grandes projetos de infraestruturas que concebem “compensações” pela expropriação dos territórios tradicionalmente ocupados. Não representa assim, “simplesmente quer tomar o nosso lugar, e muito gentilmente”, como referido no filme, mas substituir, condicionar a reprodução física e social dos agentes sociais a interesses

político-econômicos que se reproduzem gradativamente das relações de força pela expropriação dos territórios e subversão das práticas e saberes em ditos “atrativo turístico”. Neste contexto a Estrada Real que conecta Mata Boi e outras comunidades quilombolas demonstra bem esta inserção, a área urbana avança e o que era longe agora é perto. Dentro em pouco a área da comunidade quilombola pode fazer parte da cidade e deixar ser considerada “área rural” de Monção. Pois, de outro lado, em Nova Esperança Kokama, já se encontra nesta transição.

As possibilidades de mudança, em alguns momentos, podem ser acionadas pela dita “política da *roça*”, como um “dispositivo”, como alternativa a obstrução. Redação elaborada pelos “desobstruidores burocráticos”, sejam funcionários estatais, empresas, organizações não-governamentais, na forma das políticas governamentais, com a inserção dos agentes sociais, sejam em pautas das “cartilhas e manuais” como nos relatórios “estatísticos demonstrativos” das metas alcançadas e avaliadas. Esta “política da *roça*” é vista como as demandas veiculadas pelo Estado para desmobilizar os modos de vida de povos e comunidades tradicionais, os que “obstruem”, no discurso oficial, os “avanços” do dito desenvolvimento racional do Estado.

Sobre a “fonte de resistência”, não segue cartilha ou manual, depõe pelas relações sociais que são dinâmicas, convergem para a mobilização, para a tradição, para a resistência do modo de serviço e do conhecimento que é trocado e experimentado. Em outro trecho da experiência na torração de farinha na casa de forno do seu Zé Barros, acrescento:

No andamento dos serviços “passava” um café com bolacha que todos iam tomando e comendo. Este serviço como eles falam, é feito por todos que tem *roça*, quando vão fazer farinha, usam o mesmo procedimento, os vizinhos vem fazer o serviço em troca da casca da mandioca. Durante esta “farinha”, muitos que passavam pela estrada, conhecidos do senhor Zé Barros, paravam, conversavam um pouco e seguiam. Outros vizinhos vinham “acertar” o dia de usar a casa de forno. Por que a casa de forno do senhor Zé Barros é bem movimentada. Esta forma de trabalho representa uma dinâmica da *roça*, haja vista que as relações de trabalho se dão a partir das relações sociais. Da troca de experiência, sem um controle definido do conhecimento tradicional.

O relato acima contrapõe os mecanismos do Estado, por isso componho com Elias (1993) ao formular argumentação em que estes mecanismos “operam pela intimidade, da violência, da força física e pela “psicologização” – “racionalização” do **indivíduo pode deixar sequelas nesse processo**, sob um “perigo principal”, quando o indivíduo pode perder o autocontrole”. (Elias, 1993, p. 197, 229, 230) grifo nosso. Esse efeito pode ser considerado

nesse “processo civilizador”, algo como “fora da racionalidade” da sociedade, do Estado. Podem supor que as especificidades de povos e comunidades tradicionais “não atendem” as expectativas do Estado, esteja fora da racionalidade. Talvez a torração de farinha esteja fora dessa racionalidade.

Uma relação de dominação contínua pode ser percebida ou sugerida quando Weber (1968) e Elias (1993) discorrem sobre o Estado como detentor do poder político e promotor das transformações políticas. No entanto, as relações sociais de povos e comunidades tradicionais dinamizam estas transformações, agregando uma prática e um saber que não se desvinculam. A revitalização da língua Kokama e a reivindicação da titulação do território do Mata Boi, ambas estão revestidas deste vínculo.

Em outro ponto, Elias (1993) argumenta sobre o processo civilizador do Estado, do sujeito que passa a internalizar as decisões de responsabilidade. Sob o aspecto de autocontrole, condicionando-se a uma organização de controle em decorrência desse aparato dito como legal.

Percebo que as argumentações de Weber (1968) ponderam sobre a ação do sujeito enquanto praticante e participante da política e de sua formação. Uma construção dos indivíduos, característica em que consiste a relação do Estado que se funda na dominação. Isto é, a confluência de esquemas que tentam “enquadrar” (Bourdieu 2001) e controlar povos e comunidades tradicionais a uma política governamental como ferramenta de dominação. Este “enquadramento” dedica a atender padrões e finalidades, sejam quantos participaram, quantos residem, quantos consomem, por uma política que mede a resistência de povos e comunidades tradicionais.

Essa característica reflete na formação dos profissionais de carreira e dos funcionários políticos que estão sob as atribuições do Estado. Esta composição de indivíduos presentes na sociedade compõe um número de especialistas. Considero ferramentas, que as políticas governamentais utilizam como funcionais para lidar com as mobilizações de povos e comunidades tradicionais, de maneira mais “suscetível”. Portanto, percebo que a escola pondera esta suscetibilidade caracteriza de emblemas de programas sociais.

Diante destas pontuações sinto que Elias (1993) faz uma ponte com Weber (1968). Pois, nesta conexão, segundo Elias “o processo civilizador constitui uma mudança na conduta e sentimentos humanos rumo a uma direção muito específica” (Elias, 1993, p. 193). Em meu

ponto de vista, o autocontrole. Um autocontrole planejado pelo Estado através de seus instrumentos delineadores, das políticas como “dispositivos” para uma alternativa à “obstrução”. Uma racionalidade naturalizada pelo Estado. Conduto, atribuída por um dito “autocontrole consciente do indivíduo”. Uma projeção de proteção que opera pela intimidade da força física e pela “psicologização” do indivíduo, mas como Elias argumenta, “há sequelas nesse processo”, sob um “principal perigo”. Para isto, quando os agentes sociais podem “perder o autocontrole”, ao atribuírem-se povos e comunidades tradicionais para além desse “gabarito”.

Numa situação mais próxima, o autocontrole atribuído por Elias, que se manifesta ao longo de um processo, “cria novas formas e sentimentos”. Sejam em agentes sociais das áreas tidas como “rural” e “urbano”. Pois, nesse processo político desenhado se constituem todas as formas de autocontrole que podem ser operadas como “a política da *roça*”, um dispositivo como alternativa a obstrução.

Nessa posição, as obstruções relatadas pelo discurso oficioso, como o modo de ser, das práticas da *roça*, tomam forma de tudo àquilo que não está de “acordo” com as ditas políticas planejadas pelo Estado. Num paralelo, se percebe os povos e comunidades tradicionais vistos pelo Estado como “idealizadores de alternativas” de uma “sociedade contra o Estado”. Práticas que fazem frente a políticas governamentais que desmobilizam seus modos de produção e reprodução física e social. Sem atribuir uma constatação, entendo que as ditas políticas governamentais se inscrevem nesse “gabarito” que Elias (1993, p. 197) relaciona ao autocontrole. Um ângulo que reflete sobre os povos e comunidades tradicionais, tentativa de referirem “autocontrole” às suas autodefinições e às suas práticas “classificadas” como “atrasadas” e a elas atribuídas falta de “racionalidade”, aspecto contrário ao facultado na Constituição de 1988, já mencionada anteriormente.

Tomando esta via, Geertz (1980) nos lembra sobre a “transposição da cultura”: “o elemento cultural veio de cima para baixo e do centro para fora” (Geertz, 1980, p. 32). Este caminho, o cultural, permeado pelo Estado sob o enfoque da desobstrução dos “avanços”, como elemento cultural, permite acesso aos povos e comunidades tradicionais. Uma transposição carregada de significados. Fato que nos remete a fala do senhor César, cacique de Nova Esperança Kokama: “o governo [do Estado do Amazonas] está organizando uma feira de artesanato com a participação de todos os indígenas da cidade Manaus. Vai ser em agosto deste ano, mas e depois como vai ficar? Parece que estão tentando agradar, pois tem

muitos parentes em terras que o governo não quer”.

Como argumentou Elias (1993), este “processo pode deixar sequelas”, que sejam as “obstruções”, modo de vida de agentes sociais frente aos grandes projetos, chamada pelas citações oficiais de “degradação” (Almeida 2008). A tentativa de conferir aos povos e comunidades tradicionais, a condição da “responsabilidade”. Estes termos, como afirma Almeida (2008), sob o olhar das alegações do Estado, ditam que,

os artificios oficiais e reais da “degradação” ensaiam sair de cena, mas não antes de acusar, mais uma vez, a pequena agricultura de base familiar como responsável pelos desmatamentos e pela derrocada das iniciativas de colonização. (ALMEIDA, 2008, p. 72)

Nessas condições Bourdieu (2003), comenta e se aproxima desse olhar quando afirma das “contradições de um Estado cuja mão direita já não sabe, ou pior, já não quer o que faz a mão esquerda” (Bourdieu, 2003, p. 218). A possibilidade se estreita, segundo o autor, apenas “reduz a solidariedade a uma simples alocação financeira” e visa somente permitir o consumo. E da mesma forma, ainda comenta em “As duas faces do Estado”: “descrever a gênese do Estado é descrever a gênese de um campo social” (Bourdieu, 2014, p. 1). E essa gênese “em suma” segundo ele “é inseparável da constituição do monopólio do universal, e o exemplo por excelência desse processo é a cultura”. O que já observara Geertz, a “transposição da cultura” e assim “desconfia da feira de artesanato”, o senhor César. Este estado de coisas, agora, ver-se como um “elemento cultural”. Cujo emblema cita-se o “bolsa cultura”⁷⁴ do governo federal. Uma ação medida, uma ação governamental de alternativa de desobstrução.

Dentro dessa estrutura, os “avanços” vão se “concretizando” em um processo desigual, sob a política manifesta do Estado. No entanto, os “avanços” não controlados pelo Estado que são a própria “obstrução”. Podem ser percebidas nas organizações, mobilizações, modos de fazer, de reprodução social, diante das ações de políticas governamentais e conflitos se articulam e se estabelecem a partir de relações sociais, e em certo momento são ativadas. É o que Foucault (2012) refere, face a essas relações, uma rede que se autoaciona, um dispositivo⁷⁵. Segundo o autor, entre esses elementos, discursivos ou não, existe um tipo de jogo, ou seja, mudanças de posição, modificações de funções, que também podem ser

⁷⁴ Lei nº 12.761, de 27 de dezembro de 2012, institui o Programa de Cultura do Trabalhador; cria o vale-cultura. Disponível em <<http://bolsavalecultura.com.br/category/lei>>

⁷⁵ Cf. O dispositivo. Michel Foucault, em *Microfísica do Poder*, 2012, p. 364.

diferentes. Estas mudanças de posição surgem quando a “política da *roça*, um dispositivo como alternativa a obstrução” também é acionada pelo Estado.

Para essa argumentação, os grupos vistos como “obstrução”, sujeitos às políticas que convergem para a desmobilização, constituem um discurso específico com referência às suas relações sociais. Para tanto Foucault (2012, p.364) ainda considera que “o dito e o não dito são os elementos do dispositivo”. Esse discurso, oculto (Scott 2000), a partir das relações sociais, compreende a rede ao qual Foucault atribui que “o dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre os elementos”, onde sua função torna-se estratégica. A política da *roça*, um dispositivo como alternativa a obstrução, configura argumentos que se ajustam às políticas ditas públicas ou elas aos elementos do dispositivo.

No que tange aos povos e comunidades tradicionais, as mobilizações, os modos de vida, as formas de produção, e, principalmente, seus conhecimentos tradicionais têm sido usurpados por relações ambíguas com empresas e ONGs que se apresentam como “parceiros”. A denominada *roça*⁷⁶ se constitui na forma de produção mais comum entre os povos e comunidades tradicionais, e, por conta desta forma de produzir, as áreas com recursos naturais mais protegidas estão em seus territórios.

Verifica-se assim, uma ruptura com a política oficial planejada que opera na Região Amazônica, onde a abrangência das práticas de *roças* predominam: sejam por indígenas kokama, ribeirinhos, quilombolas do Mata Boi, quebradeiras de coco babaçu, seringueiros, pescadores, castanheiros entre outros agentes sociais. Estas práticas estão associadas a seus modos de vida singular, e constroem uma capilaridade de situações localizadas e interconectadas que são classificadas pelo Estado como “obstruções” para realização das “políticas públicas” e da implantação dos manuais das empresas.

Para Almeida (2008), há um “temor” implícito das ações oficiais que esbarram na resistência desses grupos. Que hora se organizam e continuam a produzir e reproduzir seu modo de vida sob o forte impacto de políticas de “compensação” como argumenta Shiraishi Neto (2013, p. 21) que diz respeito à “falta de critérios objetivos” para a distinção e classificação desses grupos sociais considerados “minorias”. Quem produz se sobrepõe ao produto de seu trabalho, principalmente pela interlocução política e por se apresentar como detentor de um saber específico e não pela produção considerada em si mesma. (Almeida, 2008, p. 75)

⁷⁶ Classificada “grosseiramente” como “degradante”.

Esse temor que indico se alia a interlocução política dos agentes sociais. Manifesta-se em suas organizações de base. Como, o que e para quem produzem. Esse saber específico relatado por Almeida (2008), constitui um “dispositivo”, como viés da alternativa a obstrução, aliada de povos e comunidades tradicionais. Dessa forma a todo custo as “alegações” do Estado, enquanto prática cultural, “empenham-se” em transformar esse saber específico em artefício de uma “política cultural”. Segundo Alvarez, Dagnino e Escobar (2000, p.17) “reduzindo-a a produção e consumo de bens culturais”. Uma estratégia do Estado enquanto arquiteto das “políticas públicas”. A “política da *roça*” que cito, também, compreende ação sobre as práticas culturais de povos e comunidades tradicionais de maneira a converter em “atrativos culturais”. Pois estas ações provêm de programas já definidos.

De certo modo, as medidas de desobstrução para os ditos “avanços” por parte do Estado, tem se apropriado das particularidades dos agentes sociais. A partir de políticas de inserção, de “inclusão”, no referido sistema da “racionalidade de consumo”. E um dos meios dá-se pela comunicação, especificamente na forma da televisão e da *internet*. Além de programas e projetos participativos, ambos penetram no cerne das relações sociais dos agentes sociais. E dentro em pouco podem desmobilizar ou mobilizar suas estruturas de organização para formas de participação mediada. Assim, incluem morosamente os agentes sociais no sistema de emprego formal. Os destitui de suas práticas e condicionando-os aos moldes assistencialistas. Em outros casos, as formas de produção são modificadas e os agentes são cooptados.

Percebe-se também, uma apropriação das novas tecnologias pelos povos e comunidades tradicionais, como enunciados pelas pesquisas do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia⁷⁷, nas publicações dos seus fascículos, boletins e livros. Uma gama de situações que se contrapõem às ações que ditam a desmobilização de povos e comunidades tradicionais.

Nesse ponto pondera-se em pensar o Estado sob o “risco” de ser o próprio Estado. Bourdieu (1996, p. 91) alerta desse fato, pois quando “tentar pensar o Estado é expor-se a assumir o pensamento do Estado”. Essa vertente se inclina cada vez mais. Pois, para transformar usando as medidas de desobstrução, o Estado, a política da *roça*, um dispositivo como alternativa a obstrução, desde o início testa as resistências e as organizações sociais sob

⁷⁷ Cf. Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia – PNCSA. Disponível em <http://www.novacartografiasocial.com>.

uma temporalidade continuada, uma adaptação constante. Mas, como uma alternativa de obstrução, entenda-se como os avanços de mobilização e transformação não controlados pelo Estado. Situações em que povos e comunidades tradicionais a partir de seus conhecimentos e saberes tradicionais têm buscado e praticado alternativas que constituem um equilíbrio duradouro com os recursos naturais. Sob uma dinâmica parcial ou sem as dissertativas do Estado enquanto idealizador, mas com as práticas dos movimentos sociais. Este fato pode ser “uma luz no fim do túnel”, a alternativa de obstrução. A obstrução pode parar tudo? Por hora, Bourdieu (1996) relembra a partir de Thomas Bernhard:

A escola é a escola do Estado, na qual transformamos jovens em criaturas do Estado, isto é, nada mais do que cúmplices do Estado. Quando entro na escola, entro no Estado, e como o Estado destrói seres, entro na instituição de destruição de seres [...] O Estado me fez entrar nele obrigatoriamente, como fez com todos os outros, e me tornou dócil em relação a ele, Estado, e fez de mim um homem estatizado, um homem regulamentado e registrado e vestido e diplomado e pervertido e deprimido, como todos os outros. Quando vemos homens, só vemos homens estatizados, *servidores* do Estado, que, durante toda sua vida, servem ao Estado e, assim, toda sua vida servem à contra-natureza. (BERNHARD *apud* BOURDIEU, 1996, p. 92)

A política da *roça*, que ora saliento, um dispositivo como alternativa a obstrução. Um dispositivo de desmobilização que se apropria do discurso de povos e comunidades tradicionais sob a forma de políticas governamentais. Um tipo de escola ao que se refere Bourdieu, com esquemas para “apaziguar” mobilizações e resistências, transformando em índices estatísticos, e agentes e organizações sociais em “participantes” da agenda oficial.

Este dispositivo pode ser contraposto pelo que se entende como reserva de território⁷⁸, e, as transformações planejadas pelos “avanços” do Estado. Percebe-se que para isto, há um lugar de retorno, um saber específico que permanece e contradiz os manuais das agências multilaterais e as planificações do governo. E esse saber pode ser o avanço alternativo da “obstrução” que é repassado entre gerações pelos povos e comunidades tradicionais. Essa escola a que Bourdieu relatou a partir Bernhard, também pode ser o avanço

⁷⁸ Esta “reserva de território” ao qual refiro-me, pode ser vista como uma relação dinâmica da resistência pelo fazer da *roça*, denominados quilombolas e indígenas nas situações estudadas, frente às ações adversas, impostas pelos seus antagonistas, uma “reserva de território”. Significa a própria diversidade do “fazer a *roça*” e sua reprodução, enquanto sistema de produção e consumo. A prática da *roça* se converte numa “reserva de território” ao se configurar numa condição essencial e não-negociável, ou seja, um componente básico, cultural e econômico, do qual indígenas e quilombolas não podem abrir mão face a seus antagonistas. A *roça* é a garantia da reprodução social contra as tentativas de apropriação das terras pelos seus “predadores” e especialmente pela “expropriação”.

da alternativa da “obstrução”. Um lugar tenso, de risco, mas que pode ser “o caminho da roça”, nas palavras argumentativas de Almeida: “uma nova geração de índios, quilombolas e seringueiros, [...] concluem cursos formação superior e que agora se voltam para aprimorar seus estudos na questão do patenteamento e dos direitos territoriais” (Almeida, 2008, p. 145). A proposta quanto à escola reflete no reforço da escola bilíngue dos Kokama e dos quilombolas do Mata Boi que estão na universidade: Zacarias Filho, Francisca Raquel e Geneci Barros. Nesta posição, os esforços são imensuráveis, visto que a formação do curso superior abre outro flanco de embate. Próximo a este argumento, a pesquisadora e doutoranda Altaci Correa Rubin, indígena kokama, comenta sobre sua estada na universidade: “Fazer o que estou fazendo é romper, é comprar uma briga de onças”. Dentre as expectativas de ingressar na universidade, povos e comunidades tradicionais, precisam está atentos e “combater” a desmobilização em suas bases. Por outro lado, sob estas incursões Gomes (2013) entende como um dado desafio ao governo brasileiro em referência aos quilombolas:

Devido a essas especificidades, o desafio para o Estado brasileiro é o de garantir o direito ao território a esses grupos, de modo a respeitar seus elementos étnicos-raciais e a efetivar, assim, uma justiça de reconhecimento e redistribuição. (GOMES, 2013, p. 305)

Para este discurso, no entanto, não estimo um olhar pessimista, talvez preocupado. Em quais lugares já “definham” as práticas tradicionais pelos “avanços” do Estado? Foram embaladas, mercantilizadas, mas sobreviveram? Qual seriam os avanços dos povos e comunidades tradicionais mediante a política governamental? Seria, de repente, tomar a decisão do personagem do príncipe citada do filme “O Leopardo”? “As coisas vão ter que mudar, a fim de que elas permaneçam as mesmas”. Não se trata de um “medo” possível de mudança, mas mudança para quem? Um cenário sobre a realidade, sobre a história. Uma estratégia sem estratégia como diria Foucault, mas não inconsciente. Mas na visão da autora Ayn Rand, em *A Revolta de Atlas* (1957)⁷⁹, o ponto central aponta para parar o “motor do mundo”. Fato que culmina, “a obstrução” pode parar tudo?

Contudo, não anseio que de outro lado, possam “padronizar” a dinâmica de povos e comunidades tradicionais. Uma vez que o processo da torração de farinha na casa de forno do

⁷⁹ Publicado originalmente em 1957 pela escritora, dramaturga, roteirista e filósofa norte-americana Ayn Rand. *A revolta de Atlas* foi relançado em 2010 pela Editora Arqueiro e aborda temas polêmicos como o individualismo, questionamento ao poder centralizado e a defesa ao livre mercado. O livro gira em torno de uma sociedade americana em distopia, antítese da utopia, uma sociedade caracterizada pelo totalitarismo, autoritarismo e pelo opressivo controle social. Disponível em <http://www.iba.com.br/blog/iba/2013/12/resenha-a-revolta-de-atlas>

seu Zé Barros flutue nesta dinâmica, enquanto “a farinha esfria” para que seja colocada no saco. Refiro algumas passagens, abaixo, da madrugada ao acompanhar a torração de farinha e o conhecimento que resiste a “política da *roça*”.

Neste processo, uma hora era Geneci outra era Raimundo Nonato. Este serviço, da torração de farinha foi até as nove horas da manhã. A mandioca trabalhada rendeu três sacos de 50 kg de farinha e mais meio saco. Eles tinham preparado na sexta-feira anterior. Tinham, “arrancado”, retirado a mandioca e colocado de molho nos dois tanques que tem do lado da casa de forno. Antes a mandioca era colocada na “vazante⁸⁰”, no campo, no rio, mas era preciso transportar de um lado para outro, da *roça*. Agora, depois de “arrancada” a mandioca, fica no tanque próximo a casa de forno por aproximadamente três dias. Durante a torração da farinha faltou lenha e seu Zé foi “pegar” no carro de boi, numa capoeira próxima a *roça*. Esta capoeira fica atrás da casa dele e o local está sendo preparado para uma próxima *roça*, de dezembro. Pois para um serviço como este, era preciso ter lenha suficiente assim como “gente” para o serviço. A medida para fazer uma “fornada” ou uma torração de um forno pequeno como o que ele tem, seria necessário fazer nove tipitis ou tapitis de mandioca e peneirar para retirar as impurezas, depois de passar pelo “caititu”, um motor que tritura a mandioca. Dentre esses serviços, o mais exaustivo para eles, segundo Geneci e Raimundo Nonato, é a torração, ficar ali, “pegando o calor na cara, suando e mexendo a farinha o tempo todo pra fica no ponto”. Foi preciso ainda deixar a farinha esfriar um pouco, pois se colocar direto no saco pode ficar “amolecida” e não ficaria “boa” pra venda.

Creio que a evocação dessas ideias possam sugerir “avanços” obstruídos, como se apresentam nos discursos oficiais e ao contrário nos relatos das situações estudadas. Percebo que nas primeiras horas de uma alternativa de obstrução, os agentes sociais por permanecerem em seus territórios, possam convergir, divergir ou ainda serem transformantes. E ao colocar uma quadra de *roça* confrontando a cerca do vizinho, nos relatos do senhor César, cacique da comunidade Nova Esperança Kokama, fica expresso a obstrução pela *roça*, não pela política. Mas, enquanto não forem alcançados plenamente pela racionalidade das políticas do Estado, e quando for, seguirão. E neste momento, resistir e subsistir, e ficarem atentos para as transições, para os povos e comunidades tradicionais, implica em ter e manter seus territórios, e suas *roças*, suas práticas e reservas de território.

4.3 A *roça* como cultura referencial de resistência e participação.

Insiro neste debate não uma repetição, mas enfatizando uma condição que tem tornado, em alguns momentos, povos e comunidades tradicionais em meros expectadores da

⁸⁰ Local alagado periodicamente durante o período do inverno, que após a baixa das águas, servi como local para plantio de inúmeras culturas agrícolas como arroz e melancia.

condição participativa. Fato que pode conferir às práticas de *roça* como cultura referencial de resistência aos modelos governamentais e empresariais dos aspectos participativos.

Uma vez que as aplicações sobre participação são comumente apresentadas na forma de “políticas públicas” pelo governo ou ONGs como elemento de inclusão dos agentes sociais. Um discurso que opera sob as diretrizes de manuais.

Diante dessas abordagens, povos e comunidades tradicionais têm se colocado em instâncias ditas participativas, para compor as agendas de políticas referidas como públicas. Aonde o governo tem mediado a partir de suas práticas, saberes e ações que se constituem das suas relações sociais. As possibilidades que se estabelecem nessas instâncias, de participação, sejam programas, projetos, conselhos, fóruns, comissões entre outras, visam em primeiro momento atenuar as medidas racionais do Estado. Em segundo, “interagir” com os agentes sociais sob um discurso solidário, mas dominante.

Sob o efeito desse discurso, penso neste destaque, distinguir essas possibilidades quanto à resistência de grupos sociais. Já mencionado as situações estudadas de quilombolas do Mata Boi e os indígenas da comunidade Nova Esperança Kokama no que se referem as suas práticas. Entre elas, o fazer da *roça* como prática que se constitui como cultura de resistência por uma participação distinguível, no âmbito das mobilizações e participações.

Considero que as práticas participativas refletem ações mediadas. Visto que as ações de agentes sociais, como quilombolas, ribeirinhos, indígenas permeiam um trânsito dinâmico e específico “contradizendo” o viés da sociedade civil, modelada pelas ações governamentais. Um espaço tido como “alternativo” pelo Estado, delegado às participações formais dos agentes sociais. Posso afirmar, que se trata de uma instância das exigências formais de participação, onde as possibilidades dos “expectadores” organizarem suas demandas ficam atreladas às condições demonstrativas de relatórios avaliativos governamentais.

A primeira impressão que tenho, para este tema, recai sobre as práticas dos povos e comunidades tradicionais, nesse caso, a *roça* como evento que se distingue diante das intervenções governamentais, pela “insistência da prática”. Uma referência cultural. E a outra, vejo a tentativa de substituição dessa prática por uma inclusão nos programas de participação que direcionam os modos de produção e desmobilizam as ações dos agentes sociais.

Entendo que a insistência ou resistência dar-se pelo estilo de vida, uma vez que Said (2011) percebe como um “modo alternativo” que rompe com as imposições culturais. O

Estado concebe a forma de produção e reprodução social, distante das práticas e saberes que incluem a *roça*. Said orienta ao afirmar neste sentido que “a ideia de resistência, longe de ser uma simples reação [...], é um modo alternativo de conceber a história humana”. (Said, 2011, p. 338) A pergunta a que me faço: Por que esses grupos, as situações estudadas, quilombolas e kokama continuam com a *roça*? O senhor Zacarias, no segundo em que cheguei no Mata Boi, me acompanhou e fez o seguinte comentário: “Está vendo as casas? Atrás delas ficam as roças e depois as vazantes, áreas de campo, alagadas quando o rio enche, ficam férteis e usamos pra plantar também. Isto é nossa participação, eles [o governo] não veem, não entendem nosso modo de vida”.

Por este sentido, recorro a frase que interroga ou exclama do senhor José Barros, da comunidade Quilombola do Mata Boi: “Não sei se o governo tem medo de investir dinheiro, capital na nossa região, na *roça*”. Talvez a resposta seja que o governo “entenda como fora da racionalidade”, algo a que não possa controlar. A cultura que não agrega “valor desejado” ao mercado.

As atividades de povos e comunidades tradicionais, como quilombolas, ribeirinhos, indígenas entre outros, tem contemplado a relação de equilíbrio pelo o uso dos recursos naturais. Uma já mencionada possibilidade de autossuficiência destes grupos. O território em que suas práticas e saberes transcendem os conhecimentos seja tradicional ou científico. Este equilíbrio modela as relações entre esses agentes sociais, construindo uma liberdade de uso, acesso e de relações com os recursos naturais. O manifesto sob um direito coletivo mobilizador de uso comum. Esse sentido demonstra uma resistência que se contrapõe às intervenções governamentais, com os “avanços” de grandes projetos que têm colocado esse equilíbrio como impedimento as suas ações.

Um estado de relação duradoura, que cogita passar por gerações. Uma rede espontânea que se organiza e reorganiza diante da possibilidade da coerção ou de impedimento por projetos do governo no sentido de mediação das práticas dos agentes sociais.

Diante desta abordagem, um dado que também insiro neste debate, é o discurso da “degradação” ambiental. A tentativa, de um discurso pela transferência de responsabilidade para as práticas de agricultura, à *roça*, modo de reprodução familiar. Como argumenta Almeida (2008), “os artificios oficiais e reais da “degradação” ensaiam sair de cena, mas não sem antes acusar, mais uma vez, a pequena agricultura familiar como responsável pelos

desmatamentos e pela derrocada das iniciativas de colonização”. (2008, p. 74) Seria como vê a *roça*, algo no sentido das emoções sociais dinâmicas, que retorna o “colonialismo” e impede o “progresso”.

Essa forma, tem sido articulada pelo dito discurso participativo do governo. Uma tentativa de resumir a mobilização dos agentes sociais a questões que modificam suas práticas. Conduzir suas ações para uma produção mediada pelo discurso dominante. E incorpora sob esse discurso as práticas, saberes e ações dos agentes sociais, como Almeida (2008) relata mais uma vez que submetem esses grupos a uma pauta de condições subordinadas.

Todos os saberes práticos destas “comunidades” extrativistas seriam incorporados às medidas oficiais que preconizam a preservação das florestas, bem como as práticas cotidianas de indígenas, quilombolas, seringueiros, quebradeiras, ribeirinhos, castanheiros, extratores de arumã e outros agroextrativistas. Estes passariam a funcionar, idealmente, como “guardiões das florestas”, cuja função específica é produzir dióxido de carbono. Numa divisão de trabalho ideal as “comunidades tradicionais” passariam em certa medida, a compensar os elevados índices de poluição das sociedades industriais, que estariam emitindo gases poluentes (gases de efeito estufa) acima de qualquer limite considerado ecologicamente razoável. (idem, p. 101-102)

As estratégias disseminadas pelas ações governamentais combinadas tentam confundir a mobilização dos agentes sociais. Sob uma política que deslegitima o modo de produção, as formas de organização, a maneira de apropriar-se dos recursos naturais. As práticas dos cultivos da *roça* são inseridas no discurso oficial como prática “primitiva”, “atrasada”, “sem valor econômico agregado”, um mundo “primitivo” e “inviável”. Uma intencionalidade em desconstruir as formas de resistência mais elementar de povos e comunidades tradicionais. Diria que, “as formas cotidianas da resistência camponesa” ao que se refere Scott (2002), mas seria as forma de botar a *roça*, de fazer a *roça*, de manter o território como elo identitário.

O direito e a liberdade para os povos e comunidades tradicionais se estabelecem a partir do sentido de suas relações sociais, das suas especificidades, de seus territórios, cujo resguardo constitui um poder de resistência política, ao que atribui de reserva de território.

Esse aspecto, sobre o direito e a liberdade, que mobiliza as relações se mostra mais evidente quando esses grupos são confrontados, “convidados a participar” sob as vias dos grandes projetos governamentais, políticas de inserção, ditas racionais. Por estes convites de controle e usurpação, os agentes sociais têm se constituído de seus direitos. E

estrategicamente a liberdade de acesso e uso dos recursos naturais se transforma em mobilizações, onde os conhecimentos tradicionais se sobrepõem as perspectivas antagonistas.

A resistência como prática das *roças* está sob uma mobilização social, como afirma Said (2011, p. 328), em que “o período de resistência secundária, isto é, ideológica, quando se tenta reconstruir uma “comunidade estilhaçada”, salvar ou restaurar o sentido e a concretude da comunidade contra todas as pressões do sistema colonial”. Um sistema estatal, externo aos povos e comunidades tradicionais, que se articula com manuais de agências multilaterais.

Nessa direção, a prática dinâmica das relações sociais, a própria resistência, o discurso social, a reserva de território como meio de articulação política, se coloca frente às composições de políticas dominantes. Soma-se com esta posição, Scott (2000) contribui com o “discurso oculto da infrapolítica” que se manifesta em uma escala e linguagem dos movimentos sociais. Uma ramificação para além das relações sociais ou em outras palavras, o Estado também pode se apropriar, com suas formalidades.

Neste sentido, podemos ver o lado social do discurso oculto como um terreno político *lutando* para impor o discurso, *superando* grandes obstáculos, certas formas de conduta e resistência nas relações com os dominadores. Em resumo, seria preciso conceber o discurso oculto como condição para a prática de resistência que um substituto dela. (SCOTT, 2000, p. 226)

A *roça* como cultura referencial de resistência sublinha-se nas relações desse discurso e também se reverte de questões nas territorialidades específicas como uma reserva de território. Ao qual refiro uma relação dinâmica, a resistência das comunidades tradicionais frente às ações adversas, impostas pelos seus antagonistas. Vista aqui, como uma reserva de território e a própria relação dinâmica de “botar a *roça*”, algo que rompe com o “gabarito” e o “autocontrole” (Elias, 1993), com as barreiras (Said, 2011). A reprodução enquanto sistema de produção e consumo que resiste à “violência” do Estado.

A operação do discurso do Estado está na resposta. Pode dar-se pela aplicação de seus programas tidos como sociais ou a partir de avaliações multilaterais. Sentido que Scott (2002) entende como:

O Estado pode responder a essa resistência de várias maneiras: novas políticas podem ser elaboradas a partir de novas expectativas mais realistas; algumas dessas políticas podem ser mantidas e reforçadas com incentivos positivos, objetivando o encorajamento de um comprometimento voluntário; e é claro pode ser simplesmente escolher empregar mais coerção. (SCOTT, 2002, p. 13)

Este tipo de incentivo comentado por Said (2011), pode ser observado anteriormente na fala do senhor César: “para receber a cesta da CONAB, tem que tá cadastrado no bolsa família”, que colabora com as argumentações de Said: “com o tempo a resistência deles sofre transformações”. (Said, 2011, p. 309).

Além disto, a convergência das relações sociais de agentes sociais se articula com as mobilizações em que a participação distingue o “discurso oculto” de povos e comunidades tradicionais. Visto que as condições à participação visam “conter” o modo de ser dos grupos sociais e constituir a estes as formalidades associativas para participarem. Ainda, como nos distingue Almeida (2013), “a forma do individuo e da associação participarem é aquela que os aparatos de poder definem como tal” (2013, p. 99). Esta perspectiva nos indica que demandas das ações governamentais pretendem modificar, incluir, povos e comunidades tradicionais em programas que condicionam suas participações ao discurso público (Scott, 2000) participante, de “expectadores” das formalidades governamentais.

Por este ângulo, povos e comunidades tradicionais têm construído diálogos que se configuram em suas relações sociais, mas comumente são “corteados” pelas instâncias de participação governamental. No entanto, esses diálogos permitem uma maior aproximação do Estado. Ao pleitear a formalização dos grupos ou que estes se encaminhem para as posições pré-estabelecidas. E sob as argumentações de Dourado (2013, p. 40) existem diversos níveis de uma participação escalonada. Assim, recomenda as observações de Rahnema em que o exercício dessa participação não é livre no campo político:

O ato de “participar” tende a ser percebido como um exercício de liberdade. Muito frequentemente as pessoas têm sido demandadas a participar de operações que não lhes são de nenhum interesse, dentro da essência da participação. Isso leva a distinguir entre as formas manipuladas ou teleguiadas de participação e aquelas formas espontâneas. Na verdade, os participantes não sentem que estão sendo forçados a fazer algo, mas são levados a tomar atitudes que são inspiradas ou dirigidas por centros que estão fora de seu controle. (2005, *apud* RAHNEMA, 2013, p. 40)

Por uma participação distinguível, considero que as mobilizações de povos e comunidades sociais podem ocupar os espaços “estabelecidos” pelas instâncias governamentais como forma de resistência. Ainda que estejam superando grandes obstáculos como Scott destacou sobre resistência do discurso oculto. Mas, por outro lado, não sucumbir diante das “armaduras participativas” do Estado e sob tantas interjeições fica consideravelmente injusto esse “cabo de guerra” que apenas concebe a um lado. Para os

argumentos de Almeida (2013) sob as questões programadas e adaptadas pelas agências do governo:

Há um conjunto de termo e expressões, designativos de medidas derivadas de políticas de intervenção, que devem ser **repensados criticamente**, porquanto refletem as novas formas de que se reveste o discurso da dominação. Expressões como “participação comunitária”, “comunidade solidária”, “gestão participativa”, “ação solidária” e “parceria” podem ser encontradas como pré-requisitos tanto nas iniciativas de planejamento governamentais, quanto naquelas agências multilaterais. De igual modo que “pobreza”, “exclusão social” e “população carente” elas compõem um léxico próprio imposto pelos aparatos de poder para explicar o que classificam como medidas de “desenvolvimento local” e “desenvolvimento sustentável”. (ALMEIDA, 2013, p. 97)

Um conjunto de expressões que gradativamente expõem, pressões, aos agentes sociais, sobre seus modos de ser, suas práticas, seus saberes. De maneira que não são compreendidos sob o princípio participativo como argumenta Silva (2006) “caracteriza-se pela participação direta e pessoal da cidadania na formação dos atos de governo” (2006, p. 191). Estes eventos, participativos, têm se convertido em consenso das formalidades governamentais das ditas audiências e consultas públicas.

Dentre as perspectivas participativas elaboradas pelo Estado, recentemente o Decreto Nº 8243 foi instituído. No dia 23 de maio de 2014, como balizador da Política Nacional de Participação Social bem como o Sistema Nacional de Participação Social, como espaço das demandas participativas da sociedade civil. Uma “nova” ou reformulada, agregada versão ou uma regulamentação das diretrizes de participação homologadas pelo Estado? Uma política para os agentes sociais e sociedade, mas não uma política dos agentes sociais, ou que demonstra ser. Nesse sentido registro que se trata de um “desafio” para as ações governamentais. E, no que tange as relações políticas sociais, posso entender também que pode se tratar de uma ação de “sedução” com pretensões para “colonizar” a participação sob os efeitos particulares do Estado e de ações voltadas ao mercado.

Essa estrutura política, o Decreto 8243, “adequada” à participação da sociedade, indica uma vertente capaz de modelar as ações dos agentes sociais convidados à “mesa de diálogo”. À primeira vista, um cenário que imobiliza, coloniza as práticas, que simplifica os conhecimentos tradicionais, formas organizativas, gestão de território e demais relações políticas, econômicas e sociais dos agentes sociais às premissas oficiosas do discurso do sistema participativo. Abrindo assim, diálogo com Rancière (1996) por considerar que “o espaço onde se tratam os assuntos da comunidade situa-se alhures: nos prédios públicos

previstos para esse uso, com as pessoas destinadas a essa função”. (Rancière, 1996, p. 373) O Estado passa a definir um lugar para “receber” reivindicações, do dissenso⁸¹. Ao que Rancière assinala, vejo que se aplicam às instâncias ditas participativas.

Mesmo assim, as reivindicações propostas por povos e comunidades estão em pauta e podem compor as “pretensões” desse decreto. Em suma, estabelece uma “modalidade” para as especificidades de povos e comunidades tradicionais em uma “participação” que os “inclua”. Por outro lado, poderá compor também, articulações e convenções de um sistema colonizador que apenas participa que Harbemas (1997) apresenta o Estado e o Mercado versus a sociedade. Mas, de certa forma, também pode ocorrer que esse instrumento possa permitir as primeiras inserções para uma participação nos atos de políticas do governo ou mais um artifício do Estado conceber seu controle.

Por conta disto, as perspectivas sobre as condições colocadas aos povos e comunidades tradicionais a participarem das formulações de “políticas públicas” se constituem como modelos. Vejo que ao longo da última década, tem imobilizado e “deformado” as formas organizativas, que consequentemente devem seguir os manuais estabelecidos, condicionados as formas avaliativas do Estado. Por outro lado o referencial de resistência, a *roça*, tem se mantido diante dos ditos “avanços”.

Eventuais “alternativas” se constituem nesse embate, mas oportunamente, com apropriação consciente do discurso dos agentes sociais, cadastra, rotula, efetiva-se num contexto de apropriação. Em virtude dessa apropriação, os agentes sociais, de forma não inconsciente como discursa as ações governamentais, mobilizam, organizam e continuam com suas *roças*. Para tal, um argumento em que Bourdieu (2004), comenta que há um jogo em pauta e este Decreto pode ser mais uma peça do jogo. De outra forma, a estratégia do Estado opera pela via do agente inconsciente, mas Bourdieu destaca:

A noção de estratégia é o instrumento de uma ruptura com o ponto de vista objetivista e com a ação sem agente que o estruturalismo supõe (recorrendo, por exemplo, à noção de inconsciente). Mas pode-se recusar a ver a estratégia como o produto de um programa inconsciente, sem fazer dela o produto de um cálculo consciente e racional. Ela é produto do senso prático como sentido do jogo, de um

⁸¹ Cf. Rancière (1996, p. 375) O Dissenso em Razões Práticas. A prática do dissenso é assim uma invenção que faz com que se vejam dois mundos num só: o mundo em que os plebeus falam e aquele em que não falam, o mundo em que aquilo que falam não é nenhum objeto visível e o mundo em que o é. Assim pode se explicar, no meu entender, a racionalidade da ação política.

jogo social particular, historicamente definido, que se adquire desde a infância, participando das atividades sociais [...]. (BOURDIEU, 2004, P. 81)

Nesse reflexo participativo do jogo, as ações governamentais pretendem “transformar” os modos de ser dos povos e comunidades tradicionais? Por que o Estado insiste em criar “espaços participativos” para, sem ouvir, os agentes sociais? Desse ponto talvez ouçam, mas imprimem outros modos, sob a vigência de estratégias que mantenha o jogo do Estado.

Dentre as questões, recorro a intenção primordial dos diálogos do Estado com os agentes sociais, participantes “expectadores”. Aonde as demandas são discutidas, relatadas, apreciadas no “coquetel”, registradas em fotografias, filmagens, mas diluídas nas publicações dos relatórios oficiais. E distante disto, a *roça* está do lado ou atrás da casa.

A *roça* como cultura referencial de resistência e participação passa a ter subordinação de “espaços onde se tratam os assuntos da comunidade” (Rancière, 1996) evidencia as estratégias do Estado com o Decreto aqui referido.

Esta ação de estratégia sobre as práticas e saberes, dar-se pela política instituída pelo Estado. A divisão das especificidades de povos e comunidades tradicionais para um “controle” objetivo, que divide o conflito pela política, que destina o lugar, uma instância, uma espécie de reservado às demandas fora da racionalidade.

Sob estas premissas a resistência e participação dos agentes sociais pelo seu modo de ser, pela prática, pelo conhecimento tradicional, pelas relações sociais, se constituem pela afirmação identitária e garantia do território. A isto as atividades sociais, se revestem enquanto plantam, botam ou fazem as *roças*, seja de mandioca, arroz, feijão ou outros elementos que interligam os referenciais de povos e comunidades tradicionais.

Ainda posso sublinhar que a sociodiversidade presente no debate, seja na cidade ou nas zonas ditas rurais, se insere como participantes sujeitos à participação “manipulada ou teleguiada”, com a permanente mediação do Estado. Porém, a retaguarda de suas práticas está colocada às *roças*, seus rastros, suas reivindicações, por mais que se reduzam os espaços de relação social, os territórios específicos estarão mantidos, resistindo às medidas de intervenção.

4.4 O “encarceramento” dos recursos hídricos: as restrições às *roças*.

Os caminhos que nos levam onde os conflitos estão, sejam “pequenos conflitos que serão grandes” como afirma o senhor Zacarias dos Santos, da comunidade quilombola do Mata Boi, são os mesmos que nos separam e que nos levam, de volta, ao que se compreende como território. Para trabalhar, viver e resistir, seja pela *roça*, pesca ou extrativismo. Quando este lugar denomina-se cemitério⁸², entende-se que ali poderá “ficar, descansar” por muito tempo, até que chegue algum juízo. Divino ou humano. Sem imaginar, que um dia, seus restos mortais, estarão sob as águas de algum rio encarcerado. Juízo do homem.

E ainda, o maior vínculo pela existência, pela vida que se tem hoje, são os recursos hídricos, os rios, igarapés, riachos, córregos. A este vínculo povos e comunidades tradicionais vêm somar experiência e constroem conhecimento. Para isto elaborei dois mapas, semelhantes pela escala e apresentação, sendo que no primeiro mapa apresentado no terceiro capítulo, observa-se a localização dos grupos cartografados pelo PNCSA; no segundo mapa, será acrescentado a informação anterior, a localização de usinas hidrelétricas e os recursos hídricos na referida Amazônia Legal e o Bioma. Este mapa ficará entre este item e o próximo, 4.5 ““Os rastros das *roças*” e os “muros de proteção dos avanços” na Amazônia: *Firewall*”, pois os dois itens fazem referências a este mapa. Estes mapas evidenciam inicialmente a construção, o planejamento ou projeto e a operação de mais de 30 usinas hidrelétricas. Considero a área de impacto das referidas “estranhas catedrais” (Sevá Filho, 2004), no segundo mapa, nomeado de “Os rastros das *roças* e os “Muros de Proteção dos Avanços” na Amazônia”, pode ser percebido as possíveis áreas a serem impactadas. As áreas mais visíveis serão o sul do Pará com o norte do Mato Grosso. A estes elementos darei prosseguimento a frente. Mas, ao recordar os dois mais mapas de localização dos Kokama e dos quilombolas do Mata Boi, observa-se a interação com os recursos hídricos, uma vez que os quilombolas pescam e os Kokama entendem que sua origem está vinculada aos rios.

Entretanto, os caminhos antigos de um povo cujo conhecimento tradicional, identidade e território estejam sob interesse dos “avanços”. Experimentam a “força” do capital. Passam a receber tratamento, acompanhamento e a manutenção social de organizações não-governamentais como estratégia para deslocamento compulsório do território. E no decorrer ou ao mesmo tempo empresas contratadas preparam o “terreno”. Uma

⁸² Na maioria dos territórios alagados por barragens, os cemitérios são ignorados assim também na construção de gasoduto, caso de Coari-Manaus.

ordem de progresso, de desenvolvimento e ainda mais fundo, do Programa de Aceleração do Crescimento em suas versões atualizadas. Neste comentário, retrato a luta dos remanescentes de quilombo das comunidades do município de Alcântara (MA)⁸³. Estas comunidades, em destaque Mamuna e Baracatatiua, tiveram seus caminhos cortados, seus marcos arrancados, impedidos de ir e vir, impedidas de botar suas , impedidas de botar suas *roças*. Foram encarcerados de suas vidas, assim como os rios vêm sendo. Para ampliar esta cobertura de situações encarceradas, ainda cito os Pescadores e Pescadoras Artesanais do Rio São Francisco⁸⁴ com a transposição do Rio São Francisco, onde cânion passou a ser um “Monumento Natural”. Isto reduz e até impede a pesca em seus moldes artesanais; as comunidades retiradas de seus territórios compulsoriamente para construção das usinas hidrelétricas do Rio Madeira, em Porto Velho (RO), sejam Engenho Velho, Trata Sério, Sacaca, Vila Amazônia, Jaciparaná, Mutumparaná⁸⁵; e ainda as hidrelétricas de Tucuruí e Belo Monte. A última tem representado um conflito vigente para os povos indígenas do Rio Xingu. Um marco delimitador da BR-230, a rodovia Transamazônica.

As estradas⁸⁶, também, estão em conta pelo país. O dito caminho oficial do crescimento. O governo acelera a entrega da liberdade de ir e vir de milhares em mãos de organizações que são verdadeiras “guardiãs” do “encarceramento” dos recursos que sustentam a vida (sejam rios – sejam estradas). Observo que rios como o Rio São Francisco receberá alguma formalidade de tráfego, para quem pode e quem não pode navegar, ainda que seja mediante pagamento. Hoje, algumas de “nossas estradas” por enquanto, no futuro serão todas, são mantidas por empresas privadas. Barradas para melhor “servir” ao enriquecimento das empresas e de pessoas que facilitam o acesso de alguns, ao controle de um sistema aparentemente invisível aos olhos da sociedade comum, negando assim, o direito seguir livremente pelo seu território, pelos seus rios. Para as rodovias ainda “livres” e as barradas sob pedágios, além dos impostos pagos o governo não garante segurança e manutenção. Quanto aos rios, encarcerados por “estranhas catedrais” (Sevá, 2004), ensaiam a vida real de

⁸³ Cf. Pereira Júnior. Em Quilombolas de Alcântara: território e conflitos – intrusamento do território das comunidades quilombolas de Alcântara pela empresa binacional, Alcântara Cyclone Space. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2009. Neste caso, os quilombolas de Alcântara (MA), não tiveram nenhum rio barrado, mas consequentemente tiveram seus territórios tomados e são impedidos de se locomoverem em seus caminhos tradicionais.

⁸⁴ Cf. Série Pescadores e Pescadoras do Rio São Francisco, comunidades de Saramém, Açude de Cocorobó, do Cânion do São Francisco e Resina na foz do Rio São Francisco.

⁸⁵ Cf. Mapa “Complexo Madeira”: Conflitos Sociais, Áreas Reservadas e Territorialidades Específicas, PNCSA, 2009.

⁸⁶ Quando me referi às estradas, estarei fazendo comparação com as estradas rodoviárias privatizadas em relação aos rios que são barrados e posteriormente impedem as populações de ir e vir.

povos e comunidades tradicionais, impedem o ir e vir de pequenos barcos, rabetas, voadeiras, casas flutuantes e canoas. Além disto, gera a redução na colocação das *roças*. Em algumas regiões, principalmente na Amazônia, povos e comunidades tradicionais usam as margens dos rios para “pôr a mandioca de molho” para amolecer e depois de três dias em média, ir para o processo de produção de farinha.

Nas estradas, as empresas que organizam os sistemas, que “conectam” o país também conectam as organizações capitalistas e a sociedade que consomem energia “limpa”. Enquanto a energia produzida a partir de deslocamentos controla, pulsa silenciosamente sob o manejo das transnacionais que espreitam a riqueza de estranhas catedrais, onde ninguém “faz oração”. E virtualmente, inundam, tomam territórios tradicionalmente ocupados, transformam a realidade de um estilo de vida, subtraem a realidade das *roças*. Embora, a energia siga outros caminhos, distantes da maioria das casas, deixam um rastro devastador para os agentes sociais impactados.

O discurso público por esta realidade ou de quatro anos, projeta o discurso político que ora é pronunciado por autoridades públicas, idealizam os “avanços”. Neste caso são referências no contexto jurídico, social, político e econômico, saem de cena e entram as empresas que administram. O Estado está por trás da cortina e no palco as empresas operam os “avanços”. E caso seja necessário, retornam para coibir o “erro” na implantação dos projetos, mas mantendo-os, ou seja, para atender as determinações das leis vigentes “flexíveis”. A consequência seria implantar fora do prazo, enquanto povos e comunidades tradicionais não tem acesso as informações previstas. Somente ao que vier a ser apresentado nas chamadas audiências ou quando for consultas. Esses agentes sociais têm sido “saqueados” de seus direitos históricos sobre os rios e territórios usurpados na “forma lei”. Desta maneira, todas as formas de possíveis sustentabilidades que os povos tradicionais têm vivenciado e mantido, são ignoradas pelo pelos relatórios do poder público e pelos manuais das empresas. Configuram alguns “projetos ditos participativos”, para ludibriar a “população carente” de acordo com o discurso oficioso, que tem seus territórios em áreas de interesse dos “avanços” e das empresas. Posso comparar aos negros após a abolição da escravidão, foram abandonados à própria sorte. Neste contexto é oferecido aos agentes sociais deslocados de seus territórios. Deixados em áreas inadequadas a qualquer atividade de agricultura, pesca, extrativismo. O cultivo da *roça* não seria possível manter. Os povos e comunidades tradicionais do Brasil estão a mercê de um poder moroso, mas eficaz. Visto o caso de Belo Monte, desde 1989, momento em que o conflito com os indígenas tomou proporções internacionais, ainda hoje, a

obra da usina hidrelétrica segue seu curso, destroem a curva grande do Xingu. Vem “atingindo” todos os rios com ditas “qualidades” ou potencialidades hidrelétricas, não considerando os povos lá existentes, em suas especificidades identitárias e territorialidades. Santos (2008) considera que neste território encontram-se “75% da biodiversidade de todo planeta”, não diferente de povos e comunidades tradicionais então com rios e recursos minerais localizados ao longo de seus territórios.

O conceito sobre “vida sustentável” que os povos e comunidades tradicionais na Amazônia têm construído ao longo dos rios, não são referências às empresas e principalmente ao poder público. Tendo em vista, a Amazônia para uma “mina de toda espécie de riqueza” bem como salientou o projeto do governo, “Cartografia da Amazônia”, “responsável” em levantar as potencialidades dos recursos hídricos e minerais inicialmente, da região. Um evento ainda não desvendado, haja vista os interesses em comercializar, de usar o discurso e substituir administrar por “cuidar”, passa a imagem de um defensor da então biodiversidade. Como sublinha Almeida (2008) sob os ares do “bom empresário e um governo racional” cujas estratégias se alinham aos manuais das agências multilaterais. Estágio das ações dos “avanços” que sufocam povos e comunidades tradicionais com promessas de campanhas por hidrelétricas que realizarão o sonho de todos, com empregos e toda assistência social camuflada, que têm mantido povos e rios encarcerados.

Nas situações sociais estudadas na pesquisa, não apresentam “ensaios” com a construção de hidrelétricas, contudo na comunidade quilombola do Mata Boi, como observado no mapa de localização, está situada entre áreas que concentram estimado recurso hídrico. Pontuo esta observação em função de comunidades adjacentes, fora dos limites de Monção, já encontrarem dificuldade em ter acesso à água. Cito a comunidade de Cinza, relatada pelo senhor Valdir da comunidade de Canarana dos Gomes, onde empresários já condicionam o uso da água. Ressalto Mata Boi pelo fato dos quilombolas utilizarem os rios e lagos no entorno para a pesca, o plantio na vazante, que ora esteja nas imediações de fazendas, próximas também à sede do município.

Consoante ao relato, o Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB) afirma em sua Cartilha de Estudo 2ª. Edição (2008) que,

A construção de centenas de barragens no Brasil está relacionada com o interesse de grupos econômicos nacionais e estrangeiros, as chamadas multinacionais. Diante da crise mundial de energia esses grupos buscam dominar, a todo custo,

todas as fontes energéticas, além dos rios, água, minérios, terras e biodiversidade. (MAB, 2008, p. 3)

Por esta abordagem, é visível o interesse do capital internacional nos recursos da Amazônia brasileira, que tem “facilitado” acesso de grandes empreendimentos. Contudo, há mobilizações de povos e comunidades tradicionais frente a isto, quase que isolados em sua luta. Em meu ponto de vista, estas mobilizações, em certo grau, têm sido contornadas com os programas sociais, que dão uma condição “legítima” aos empreendimentos. Por isto entendi que o encarceramento dos rios tem impedido continuamente a reprodução física e social de povos e comunidades tradicionais pelas práticas de *roça*, além da pesca e do extrativismo. Sobre o que houve com a comunidade indígena Nova Esperança Kokama, ao sair de uma área que tem um curso d’água, constrói um poço artesiano para suprir o abastecimento de água. Para tanto, a *roça* recebe irrigação contínua, mas seguindo uma estratégia para que não falte durante o verão, tempo em que o poço costuma diminuir a altura da água.

Do ponto de vista dos agentes sociais que têm territórios com rios potencialmente destinados a serem barrados, há uma tentativa de transferir uma “responsabilidade social” ao impedirem a construção da usina hidrelétrica. O discurso opera na ênfase de que “estarão contra o progresso e o benefício de todos”. Esta abordagem foi vista nas comunidades próximas a Porto Velho (RO) e em Tucuruí (PA), segundo o senhor Esmael Rodrigues Siqueira liderança da APOVO:

As comunidades organizadas pelo movimento, da beira do rio Tocantins que tinha a *roça* e a pesca para manter suas famílias, quando passava a equipe da Eletronorte, da Conspara [construtora], empresa da pesquisa, diziam pra nós: “esses aí, são a turma do contra, contra a boa educação, contra a saúde. Tudo isso aí, vocês vão ter com a construção da usina”. Depois disso, veio a desgraça. Fecharam o rio, água baixo de vez e nada teve, nada de escola, nada de saúde. A sorte foi que cada comunidade tinha um igarapé central e salvou a todos. (Esmael Siqueira, 2014)

Depois deste evento, todas as comunidades foram removidas. Muitas foram para Tucuruí. Segundo o senhor Esmael, “foram montados acampamentos aonde os moradores que chegavam, famílias se amontoavam”. Posteriormente foram alocados em áreas improdutivas. A este ponto, ainda, existia o grande fluxo de trabalhadores vindo de todas as partes do país, alguns chegavam pela Transamazônica, que está a alguns quilômetros pela BR-422.

O MAB destaca a estas ações de deslocamento compulsório, como expulsão e com

os números colhidos em 2009, afirma que:

As barragens já expulsaram, em todo o Brasil, mais de um milhão de pessoas. Em média 70% das famílias atingidas não recebem nenhum tipo de direito, acabam sendo expulsas sem receber nada. A maioria das famílias acaba tendo como destino os lugares mais pobres das cidades, ficando sem emprego, sem terra e sem casa. (MAB, 2008, p. 6).

Recorro ao mapa, apresentado ao final deste item, para analisar os ícones em vermelho, encontro próximo as BRs 230 e 163 no Estado do Pará e no limite sul dos estados do Amazonas e Pará ao norte de Rondônia e Mato Grosso, há um grande número de usinas hidrelétricas em planejamento ou em projeto. Em uma contagem rápida somam mais de uma dúzia de usinas planejadas naquela faixa. Este cenário, de rios encarcerados como Machado, Roosevelt, Aripuanã, Juruena, Tapajós, Jamanxin e Teles Pires. O que esperar se já se sabe o que ocorreu em outros lugares. Esta área está atrelada a faixa do “muro de proteção dos avanços na Amazônia” do item de “Contenção das Frentes de Expansão com Áreas Protegidas e Usos Alternativos”, planejadas pelo Macro Zoneamento Ecológico-Econômico (MAZEE) da Amazônia Legal⁸⁷ como estratégias de transição para a sustentabilidade segundo o próprio MMA. Este fato, considero, trata de uma manobra para contornar a legislação ambiental para instalação de usinas hidrelétricas. Este é o primeiro item de “proteção”, ou melhor, de “Defesa do Coração Florestal com Base em Atividades Produtivas”. Todas as transformações, cujos “avanços” estão em curso na Amazônia Legal, creio que se baseiam nas estratégias aprovadas pelo decreto nº 7.378 de 2010⁸⁸.

No momento em que houver o “encarceramento” dos rios (nossas estradas), haverá um controle de quem os utiliza como caminho, como estrada, como meio de resistência e vida. “Controlaram” os peixes, as várzeas, as cheias, as vazantes, os igapós e a vida. Na apresentação do livro “O rio comanda a vida”, de Leandro Tocantins, por Ernesto Renan de Farias Pinto, comenta que o então presidente da República Getúlio Vargas, em 1952, ao receber de Tocantins a 2ª. edição, depois de folhear o livro diz que esperava que ele escrevesse no futuro outro livro cujo título seria “A vida comanda o rio”.

Na ironia do destino, Leandro Tocantins, hoje, seu livro nos inspira a comentar que o

⁸⁷ Cf. <<http://www.mma.gov.br/macrozee>>

⁸⁸ Com sua aprovação, por meio do decreto federal nº 7.378/2010, o MacroZEE da Amazônia Legal passa a compor a agenda do desenvolvimento regional, indicando para o poder público e para a sociedade as estratégias que reposicionam a Amazônia na vanguarda da transição para a sustentabilidade.

“as barragens comandam o rio que comandaram a vida”. Segundo o raciocínio de Tocantins (2000), quando o Rio Nilo era visto como o mais extenso dos rios do planeta, faz referência que

[...] desde a era imemorial dos faraós pelos sistemas de irrigação, *oferecendo*, submisso, o milagre de sua fertilidade, agora definitivamente subjugado nas represas construídas pela técnica moderna, a lembrar as palavras de Heródoto de que o Egito é uma dádiva sua. (TOCANTINS, 2000, p. 276)

Ao observar um grande rio como o Nilo, vejo que a sua história foi traçada por encarceramento desde a antiguidade. Quando o homem ainda via o rio como extensão de sua vida.

Antes eram as marombas que ficavam cercadas por águas e protegiam a criação de pequenos e grandes animais, agora, são os rios que são cercados, impedidos pelas hidrelétricas, as “gaiolas” de rios. Com este espírito Tocantins (2000) também ressalta que “o homem e o rio são os dois mais ativos agentes da geografia humana da Amazônia. O rio *enchendo* a vida do homem de motivações psicológicas, o rio *imprimindo* à sociedade rumos e tendências, criando tipos característicos na vida regional”. (Tocantins, 2000, p. 277) Posso acrescentar que o rio após o seu encarceramento fica bem longe do homem como característica de sua vida regional. O homem amazônico se refere ao rio como território, como lugar de nascimento, como destino de sua vida. Como extensão de seus corpos, que determina os limites da vida, que possibilita a várzea e a terra firme.

O conhecimento dos povos e comunidades tradicionais, indígenas e ribeirinhos, que têm seus territórios às margens dos rios, sobre as hidrelétricas são bifurcados. As empresas prometem os mundos e os fundos para alcançarem seus “objetivos” enquanto as comunidades tradicionais são despojadas de seus direitos. Usam do discurso público (Scott, 2000) disfarçado de “boas” intenções do bom empresário (Almeida, 2008), promovem ilusões quanto às informações reais que está por trás dos grandes projetos. “Organizam” grupos para que atuem dentro das comunidades, desarticulam as lideranças, dividindo. Por fim, as comunidades tradicionais remanejadas e deixadas à sorte, como relatado pelo senhor Esmael da APOVO, para depois, aos encargos dos programas sociais constituírem estatísticas dos relatórios oficiais.

Os licenciamentos ambientais que autorizam às licenças de operação, as licenças prévias e as licenças de instalação, vêm minando a resistência de povos e comunidades. Até

serem efetivadas completamente. Essa estratégia dos promotores das usinas seguem planejamentos que já incluem preferencialmente embates entre as empresas e as organizações que apoiam as comunidades impactadas. A expansão das hidrelétricas constrói seu mapa cartográfico desde o sul e agora chega maciçamente ao norte, especificamente a Amazônia, com discursos apoiados pelo governo. Ao olhar para alguns rios encarcerados, posso ver as bacias dos rios Paraná, Tocantins e Araguaia, São Francisco, Iguaçu, e os rios Amazônicos, e o vale do Xingu, que gradativamente são encarcerados. No caso do Xingu, ainda existe uma tensão quanto ao que a hidrelétrica irá “transformar” a “curva grande do Xingu” em lugar sem água? Os indígenas estão em alertas, mas os efeitos do “enceramento” já estão em construção.

E com a percepção mais profunda sobre as usinas hidrelétricas, situo “estranhas catedrais” e um resultado segundo o professor Osvaldo Sevá (2004):

O quê resulta destas obras é mais do que uma nova construção, na realidade é um novo relevo naquele trecho do planeta: um ou mais paredões, prédios de concreto, uma represa. O quê existia antes, nestes milhares de km quadrados de terreno submerso pela represa foi destruído; a empresa deveria se chamar empresa de destruição civil? Ou seria militar? (SEVÁ FILHO, 2004, p. 14)

As licenças ambientais são liberadas na maioria das vezes “por acordos” entre as empresas e o governo, sob a esfinge de atender as regulamentais oficiais e as compensações às comunidades tradicionais. Alguns já vencidos, povos e comunidades tradicionais, perdem o direito sobre o rio, o direito de ir e vir, de retirar o sustento e a reprodução social das famílias. Uma vez, com as usinas hidrelétricas instaladas, as comunidades tradicionais são faveladas nos lugares mais desprovidos do mínimo de infraestrutura e comumente também chegam às periferias das grandes cidades. E ainda quando, tais hidrelétricas caminham para a definição, de acordo com Sevá Filho e Pinheiro (2006) “os projetos, aqueles que aparentemente “deram certo”, a fase final da implantação foi e ainda é palco de conflito social, econômico, jurídico”. (Sevá Filho e Pinheiro, 2006, p. 6).

Rever os temas que são abordados quando se fala em instalação de uma hidrelétrica, veem-se apenas interesses particulares, subjugando as especificidades de povos e comunidades tradicionais. Em que se trata das usinas que estão em fase de “imposição” às comunidades tradicionais, destaco mais uma vez Belo Monte no rio Xingu, aonde a “guerra” não chegou ao fim. Apesar de está por completa autorizada pelo governo. Quem já viu a volta grande do Xingu? Talvez não se lembre do Salto das Sete Quedas, que desapareceram quando

o rio Paraná foi “encarcerado”. Mas com certeza lembram dos indígenas que “bateram os terçados” em 1989 e disseram não ao que destrói suas vidas.

Ao estender o olhar para além do rio Madeira, vê-se a tristeza que virá de Porto Velho (RO) à Itacoatiara-AM na foz. Tristezas para povos e comunidades tradicionais que estão na margem do rio e à margem, não percebem claramente a dimensão das hidrelétricas. As hidrelétricas de Jirau⁸⁹ e Santo Antônio são duas espécies de sentimentos, de parentesco com os lugares do rio, usurpados e usados contra as comunidades retiradas compulsoriamente. Chegaram às pessoas, aos seus portos, as suas terras, como a onda de uma tsunami, silenciosa e mortalmente voraz, a primeira cheia (2014) que assombrou as “estranhas catedrais”, as hidrelétricas de Jirau e Santo Antônio.

Diversos rios amazônicos já foram “encarcerados”, mas não tão dentro do coração amazônico quanto o Rio Madeira. Este rio representa um grande elo com a identidade das comunidades com seus territórios assim como as cidades que ficam nas suas margens. Agora, é questão de tempo para alcançarem outros rios, já assinalados no mapa, onde estão grande número de povos e comunidades tradicionais da Amazônia Legal. Seguir os caminhos desses rios é seguir a vida. Saber que a fortuna ou “desgraça” que as suas cheias e vazantes representam, é saber que a trajetória de vida jamais nega o rio, a sua região, que ainda guarda as últimas reservas de energia do mundo.

O plano trançado pelo governo brasileiro parece irreversível quanto ao fato de encarcerar os rios amazônicos. E depois? Quando todos os rios forem encarcerados e diluídos entre as empresas?

As hidrelétricas já expulsaram centenas de comunidades tradicionais em todo Brasil como em Jirau, Santo Antônio no Rio Madeira (Porto Velho-RO) e Belo Monte no Rio Xingu (Altamira-PA). Muitas famílias não recebem nenhum benefício. É dito que se produz tantos quilowatts e megawatts com a instalação das hidrelétricas, mas pouco mais de quase nada é aplicado em benefício dos agentes sociais expulsos de seus rios e territórios. Agora, como estratégia mais recente, a roleta das bandeiras coloridas e a energia tão cara.

A última vez que vi a foz do rio Madeira, parecia-me tão Amazonas quanto Madeira. O cheiro era o mesmo do Amazonas, não havia diferença. Quando as hidrelétricas estiverem

⁸⁹ Jirau – para a maioria dos amazônicos representa apenas um estrado de madeira, que comumente é usado para tratar (limpar) peixe ou ainda é usado nos porões de cascos e canoas. Então, pode-se dizer que a hidrelétrica Jirau será local de destruição de povos e comunidades tradicionais?

barrando o serpenteado Madeira, acredito que os outros rios amazônicos sofrerão iguais aos povos e comunidades tradicionais, também cerceados de seus direitos, enquanto as barragens comandam os rios que comandaram a vida. E para lê o mapa a seguir, observa-se o mesmo procedimento mencionado na nota de rodapé 47 da página 75, no entanto, acrescentando-se a localização das hidrelétricas a serem construídas e a referência ao macrozoneamento ecológico-econômico da Amazônia Legal.

"OS RASTROS DAS ROÇAS" * e os "Muros de Proteção dos Avanços" NA AMAZÔNIA

São Luís - Março de 2015

Mapa elaborado a para compor Dissertação de Mestrado
de Luís Augusto Pereira Lima (PPGCSPA)

Equipe de elaboração:

Luís Augusto Pereira Lima
Alfredo Wagner Borno de Almeida

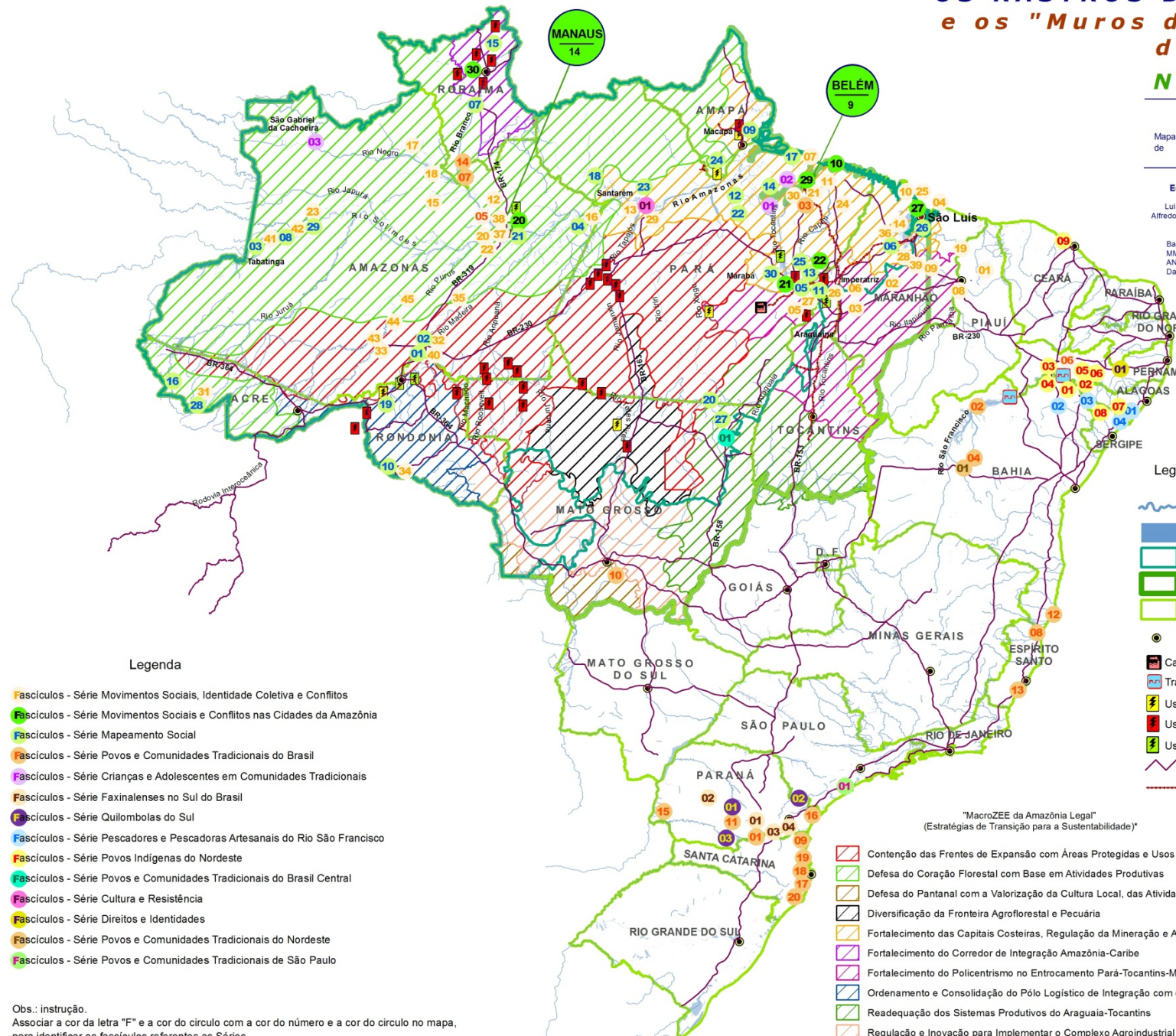
Cartografia:

Luís Augusto Pereira Lima

Fontes:

Base cartográfica: IBGE-2007, MMA 2008, ANA 2008,
MMA 2015 (MACROZEE), Ministério dos Transportes,
ANEEL, ELETROBRÁS, PAC, Pesquisa de campo, e
Dados Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia 2014.

0 100 200 300 400 500 Km



Legenda

- Fascículos - Série Movimentos Sociais, Identidade Coletiva e Conflitos
- Fascículos - Série Movimentos Sociais e Conflitos nas Cidades da Amazônia
- Fascículos - Série Mapeamento Social
- Fascículos - Série Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil
- Fascículos - Série Crianças e Adolescentes em Comunidades Tradicionais
- Fascículos - Série Faxinalenses no Sul do Brasil
- Fascículos - Série Quilombolas do Sul
- Fascículos - Série Pescadores e Pescadoras Artesanais do Rio São Francisco
- Fascículos - Série Povos Indígenas do Nordeste
- Fascículos - Série Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil Central
- Fascículos - Série Cultura e Resistência
- Fascículos - Série Direitos e Identidades
- Fascículos - Série Povos e Comunidades Tradicionais do Nordeste
- Fascículos - Série Povos e Comunidades Tradicionais de São Paulo

Obs.: instrução.

Associar a cor da letra "F" e a cor do círculo com a cor do número e a cor do círculo no mapa,
para identificar os fascículos referentes as Séries.

Assim também, identificar nas tabelas em anexo os nomes e séries dos referidos fascículos.

Legenda

- Hidrografia simples
- Massa d'água
- Biomã Amazônia
- Amazônia Legal
- Divisão UF
- Capitais UF
- Carajás
- Transposição do Rio São Francisco
- Usinas hidrelétricas em obras
- Usinas hidrelétricas em planejamento/projeto
- Usinas hidrelétricas em operação
- Rodovias - BRs
- Ferrovias

"MacroZEE da Amazônia Legal"
(Estratégias de Transição para a Sustentabilidade)*

- Contenção das Frentes de Expansão com Áreas Protegidas e Usos Alternativos
- Defesa do Coração Florestal com Base em Atividades Produtivas
- Defesa do Pantanal com a Valorização da Cultura Local, das Atividades Tradicionais e do Turismo
- Diversificação da Fronteira Agroflorestal e Pecuária
- Fortalecimento das Capitais Costeiras, Regulação da Mineração e Apoio à Diversificação de Outras Cadeias Produtivas
- Fortalecimento do Corredor de Integração Amazônia-Caribe
- Fortalecimento do Policentrismo no Entrocamento Pará-Tocantins-Maranhão
- Ordenamento e Consolidação do Pólo Logístico de Integração com o Pacífico
- Readequação dos Sistemas Produtivos do Araguaia-Tocantins
- Regulação e Inovação para Implementar o Complexo Agroindustrial

* Título inspirado na senhora Albertina, indígena do Povo Kanela do Araguaia - MT (PNCSA, 2009)

ZEE = Zoneamento Ecológico-Econômico
* conforme site MMA.

4.5 “Os rastros das *roças*” e os “muros de proteção dos avanços” na Amazônia: *Firewall*⁹⁰.

Para este ponto, destaco o mapa na página anterior com o título de “Os rastros das *roças*” e os “muros de proteção dos avanços” na Amazônia. Ao qual usarei para me referir sobre os itens que relacionei. Considero ainda, que trato de uma observação peculiar sobre o que segundo o governo formulou e aprovou em 2010. O então decreto federal nº 7.378/2010, que aprovou o Macro Zoneamento Ecológico-Econômico (MacroZEE) da Amazônia Legal, passa a compor a “agenda do desenvolvimento regional”. Como já mencionado “as estratégias que reposicionam na Amazônia a vanguarda da transição para a sustentabilidade”. Em meu ponto de vista seria o modo de vida versus o “*firewall*”.

A *roça* enquanto “estilo de vida” permite aos povos e comunidades tradicionais se pronunciarem a partir de um discurso oculto (Scott, 2012) em rede, em mobilizações distinguíveis (Almeida, 2013). Estas mobilizações surgem como uma “reserva de território” – o campo das relações sociais e de poder, pois onde há poder há resistência (Foucault *apud* Saquet, 2007, p. 32).

Sublinho as estratégias ditas racionais que resguardam as tentativas de expropriação de territórios de povos e comunidades tradicionais. Diante disto, a tradição como resistência onde o agente social é o sujeito da ação, a *roça* vem à tona. Por parecer exigir paciência e coragem para sua prática. Um roteiro em que não projeta uma metodologia de mobilização, mas que constitui uma “âncora” de resistência. Refiro a sua dinâmica desenvolvida e aprimorada por povos e comunidades tradicionais em suas particularidades, somadas as inúmeras formas de “botar”, de “fazer”, de “ser”. Constroem e apropriam-se de tecnologias para a sua reprodução física social, sob a ênfase da *roça* com alternância e articulação no embate às políticas governamentais e às frentes de “sedução” do bom empresário (Almeida,

⁹⁰ Esta fórmula aglutina códigos e “interpretações legais”, se equivale à ação de um sistema de proteção de um sistema operacional de computador ou de uma rede de comunicação. Cujas funções são proteger. Assegurar acesso às suas ações internas diante do que é considerado “ameaça” ao seu real funcionamento ou interesse de execução de sucesso e de lucro. Tecnicamente, segundo a windows.microsoft.com *Firewall* é um software ou um hardware que verifica informações provenientes da Internet ou de uma rede, e as bloqueia ou permite que elas cheguem ao seu computador, dependendo das configurações do *firewall*. Um *firewall* pode ajudar a impedir que hackers ou softwares mal-intencionados (como worms) obtenham acesso ao seu computador através de uma rede ou da Internet. Um *firewall* também pode ajudar a impedir o computador de enviar software mal-intencionado para outros computadores. Disponível em <http://windows.microsoft.com>. Me refiro concretamente ao MacroZEE, neste caso, como o firewall para os “avanços” de investimentos dos grandes projetos na Amazônia Legal.

2008), seria, do bom governo.

O modo de vida e as ações das mobilizações sociais de povos e comunidades tradicionais têm sido formuladas sob os estigmas das situações engendradas por antagonistas. Municiados de recursos ditos legais, montados em um “esquema de proteção nativo” das políticas governamentais. Conforme site do Ministério do Meio Ambiente (MMA) trata-se de um “cordão de blindagem flexível” ou ainda “estratégias flexíveis”. E ao observar o mapa, seriam “estratégias flexíveis” aos “avanços” para suplantar povos e comunidades tradicionais, para encobrir “os rastros das roças” definitivamente. Esta formulação agrega códigos e “interpretações legais”, se equivalendo como a ação de um sistema de proteção de um sistema operacional de computador ou de uma rede de comunicação. Este esforço é a pauta que carrega as ações do MacroZEE. Cujas funções são proteger. Assegurar acesso às suas ações internas diante do que é considerado “ameaça” ao seu real funcionamento ou interesse de execução de sucesso do governo e de lucro das empresas.

Ao “MacroZEE da Amazônia Legal”, sigla referida pelo site oficial, modelo adotado pelas “estratégias de transposição para a sustentabilidade”, designo de “muro de proteção”. Segue uma sub-rotina equivalente a definir estágios e áreas de investimentos e acessos de recursos naturais. Cada item tem uma função específica. Para configurar esta apresentação, no mapa, disponho as localizações de usinas hidrelétricas em obras, operação e planejamento ou projeto, algumas rodovias BR e a conhecida como interoceânica, as ferrovias Carajás e Norte-Sul, a transposição do Rio São Francisco, a localização de Carajás/Vale, os principais rios, chamados de rios federais segundo base cartográfica da Agência Nacional de Águas (ANA) e da Secretaria do Patrimônio da União (/SPU) e algumas cidades, capitais assinaladas. Todos estes itens sobrepostos pela localização dos fascículos produzidos pelo PNSCA. No entanto, ainda adiciono em linhas diagonais as insígnias do MacroZEE para que se possa observar aonde estão alocadas, em qual faixa ou grau do “muro de proteção dos avanços” estão georreferenciadas, estes poucos itens de “avanços” referidos às usinas hidrelétricas. Tendo como paralelo os rios e as estradas. Pode ser que ainda falta um universo de dados como mineração, pecuária, monocultivos, madeireira e outros tantos. A pergunta seria, qual das faixas de proteção permite o quê? Pois ao observar a faixa sul dos estados do Amazonas e Pará, encontram-se mais de uma dezena de usinas planejadas. Então, faixa de proteção permitida. Dentre todas as insígnias, apenas no Pantanal refere-se a “atividades tradicionais”. Percebo que este sistema de proteção é para conter povos e comunidades tradicionais e indicar áreas com atividades comerciais ou industriais, qual seja a natureza.

A seguir listo a imagem das ditas insígnias do ZEE conforme site do Ministério de Meio Ambiente:

	Contenção das Frentes de Expansão com Áreas Protegidas e Usos Alternativos
	Defesa do Coração Florestal com Base em Atividades Produtivas
	Defesa do Pantanal com a Valorização da Cultura Local, das Atividades Tradicionais e do Turismo
	Diversificação da Fronteira Agroflorestal e Pecuária
	Fortalecimento das Capitais Costeiras, Regulação da Mineração e Apoio à Diversificação de Outras Cadeias Produtivas
	Fortalecimento do Corredor de Integração Amazônia-Caribe
	Fortalecimento do Policentrismo no Entrocamento Pará-Tocantins-Maranhão
	Ordenamento e Consolidação do Pólo Logístico de Integração com o Pacífico
	Readequação dos Sistemas Produtivos do Araguaia-Tocantins
	Regulação e Inovação para Implementar o Complexo Agroindustrial

Isto se chama “*firewall*”, um “muro de fogo”, uma proteção interna às ações externas não conciliadas ao funcionamento normal de investimentos. Nesse prisma, observo que na Amazônia brasileira um processo de transformações, como bem argumenta Mesquita (2011): “este processo de transformação na Amazônia é particularmente intenso no que se refere à posse, uso e apropriação de território”. (Mesquita, 2011, p. 4) Conduz interesses financeiros “internos” sobre o modo de vida de povos e comunidades tradicionais, alvos de um “afastamento social” às beiras de cercas e estradas. Aonde a Região Amazônica tem seu “*firewall*” ativo pelo Estado brasileiro, aos grandes projetos e empresas, sob os *slogans* da “sustentabilidade” dita economicamente viável, legislação “adequada” de implantação e operação, rótulos de propaganda com chamariz social e ambiental.

Assim, por se tratar de uma Região potencialmente “protegida” que compreende interesses estratégicos e recursos naturais e áreas (terra). Tem também se revertido de argumentos ditos legais, utilizando agendas homogeneizantes, apropriando-se do discurso de povos e comunidades tradicionais, “programando” seus sabres e práticas e conhecimentos a este “*firewall*”. Uma vez que aprofunda a exploração de recursos e a expropriação e uso do território, na condição de “protetor” das ações dos interesses “internos”. No entanto, esta dita proteção não tem se consolidado. Mas por outro lado, nesta parte, Bourdieu (1998) sublinha que a ação econômica em curso potencializa esta proteção de cunho financeiro.

O movimento que se tornou possível pela política de desregulamentação financeira, em direção à utopia neoliberal de um mercado puro e perfeito se realiza através da ação transformadora e, devemos dizer, *destruidora* de todas as medidas políticas

[...] colocando *em risco todas as estruturas coletivas* capazes de resistirem à lógica do mercado puro: *nação*, cujo espaço de manobra não para de diminuir; *grupos de trabalho*, com, por exemplo, a individualização dos salários e das carreiras, em função das competências individuais e a resultante atomização dos trabalhadores; *coletivos de defesa* dos direitos dos trabalhadores, sindicatos, associações, cooperativas; até a *família*, que, através da constituição de mercados por classe de idade, perde uma parte do seu controle sobre o consumo. (BOURDIEU, 1998, p. 137)

Tendo em vista a dinâmica de povos e comunidades tradicionais, suas estratégias de resistência se mobilizam a partir das relações sociais. E frente a este “movimento protecionista” as *roças* mantêm seus territórios tradicionalmente ocupados, ancorados no elo identitário de seus modos de vida.

Cada insígnia das listas acima, espacializadas no mapa, tem uma função estratégica de mercado. Como referencia ao que argumento. Os nomes de cada item tem uma especificidade dos locais de abrangência. Para isto chamo atenção para a área tida como “Fortalecimento do Policentrismo no Entroncamento Pará – Tocantins – Maranhão”. Posso considerar que se trata do então conhecido como “Bico do Papagaio”. Desta referência, de Marabá (PA), de Araguaína (TO) e de Imperatriz (MA), organizando um triangulo bem ajustado deste dito fortalecimento. Tendo em vista os poucos elementos, mas considerando as usinas hidrelétricas, observo que este “entroncamento” já comporta duas usinas em operação e mais três planejadas, no curso dos rios Tocantins e Araguaia. Um tanto consensual ao que representa o Plano IIRSA⁹¹, de integrar completamente a América do Sul, a Vale aguarda o desdobramento desse e outros projetos.

Esta região do chamado Bico do Papagaio concentra uma gama de quebradeiras de coco babaçu, de mulheres quebradeiras e tantos outros grupos resistem a este “muro de proteção dos avanços”. Por outro lado Mesquita (2011) entende que “a resultante é uma Amazônia mais desigual, mais pobre e vulnerável, onde o processo de exclusão social avança velozmente apesar dos embates e confrontos que emergem diuturnamente contra esse estado de coisa”. (Mesquita, 2011, p. 7)

Ressalto ainda que o poder econômico e político estão alocados com garantia de

⁹¹ Cf, site <http://www.iirsa.org>. A Integração da Infraestrutura Regional Sul-Americana (IIRSA) é um fórum de diálogo da América do Sul. Originou-se a partir de uma Reunião de Presidentes da América do Sul ocorrida em agosto de 2000 em Brasília, com o objetivo de impulsionar o processo de integração política, social e econômica sul-americana por meio de modernização de suas respectivas infraestruturas além do encorajamento de iniciativas específicas para incrementar a integração entre os países.

tempo, ao passo que os governos administrativos mudam, a política governamental continua com outro discurso, com a mesma finalidade. A isto Foucault no relato de Deleuze “o poder encarnado no aparelho do Estado estaria subordinado a um modo de produção, tal como a uma infraestrutura” (Deleuze, 2005 p. 36) e em suma o “poder “produz realidade”, antes de reprimir. E também produz verdade, antes de ideologizar, antes de abstrair ou de mascarar”. (Idem, 2005, p. 38)

Contemplo ainda que o delegado ao bem público do Estado, se produz também os meios pelos quais se controla, se regula, as leis que definem as regras de operação. Estas regras transferem ao Estado o poder econômico, social e político, seja pela violência, força militar, civil, privada, o bem de todos pelo bem público para se manter a ordem racional do Estado.

Este mapa ainda pode ser aprimorado e tecnicamente enriquecido para evidenciar as faixas de proteção que estão “concebendo” o avanço de mega projetos oriundos de políticas governamentais. Mas, ainda permanece a possibilidade das relações sociais de povos e comunidades tradicionais deixarem seus “rastros” definitivamente com as roças. E por um estágio superar o “muro de proteção” uma vez que os sistemas tendem a entrar em colapso e desencadear linhas, quadras e tarefas binárias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A *roça* que entendo existe e compreende formas de resistência. Nesta pesquisa entendi as possibilidades das inquietações que segui. Senti que rompem com a interpretação “estigmatizante”, “pejorativa” e tecnicamente “sem valor” ressaltada no discurso dominante atribuído à *roça*. Nas situações estudadas, os quilombolas do Mata Boi e os indígenas de Nova Esperança Kokama, não abrem mão de sua autonomia. Há em minha opinião, um receio das políticas governamentais face à autonomia que a *roça* proporciona a estes agentes sociais. Da autogestão de seus territórios frente aos “avanços”, às transformações econômicas, sociais e políticas tem-se iniciativas que tentam “reconhecer”, sob rótulos genéricos, os territórios e conhecimentos tradicionais.

Diante deste receio, insisto em afirmar que não apenas as mobilizações, mas a resistência das práticas da *roça* orientam a autonomia pelo estilo de vida. Não se trata de pistas deixadas, embora sejam **os rastros das roças** que não reduzem as relações sociais, os territórios e as autoafirmações identitárias, que resguardam práticas e saberes. Assimilam uma tendência à autonomia da reprodução e produção, seja física ou social. O elo que dinamiza as emoções sociais, a reserva de território, enquanto a *roça*, sobressai como afirmação identitária e de resistência pela garantia do território. A tônica da estratégia de resistência de povos e comunidades tradicionais, ocorre através das práticas de manutenção as *roças*.

Dito isto, percebo que percorri situações ainda não completamente “exploradas” por mim e nem antes por outros. Algo que aproxima os grupos relatados aterem-se ao botar *roça*, ao fazer a *roça* e ao ato de plantar. Ao insistirem em plantar, elegem seu território, indicam que o trabalho na *roça* é “pesado”, que exige força física e indivíduos dispostos a continuar, transmitindo seus saberes e práticas relativos à *roça*. Ficaria a pergunta aos evolucionistas: por que ainda continuam com a *roça*? Esta e outras perguntas ecoaram neste período da pesquisa e até bem antes. Por ter nascido em um lugar onde a minha família obtinha sustento da *roça* mantive isto na lembrança por tanto tempo. “A saudade” como bem afirma o senhor Carolino dos Santos, em Mata Boi, perpassa minhas anotações.

Sinto que a resposta esteja no conhecimento transmitido. Os saberes e práticas elegeram a garantia pela prática da *roça* como um tipo de resultado que lhes dá autonomia e

resistência pelo estilo de vida. Insisto, apesar do aprendizado da agricultura estar no início da história do homem, milhares de anos se passaram, e hoje, povos e comunidades tradicionais entendem que a *roça* é um dos elos da identidade como trabalho e como o território. Uma relação dinâmica de resistência e garantia do território ao que vi em Mata Boi e Nova Esperança Kokama. Isto, tais como nestas, em outras comunidades tradicionais estão correlacionadas a outras atividades como pesca, caça e extrativismo. Evidentemente, ainda, se agregam todas as formas de expressão cultural e de conhecimento “valorizados” no âmbito das relações sociais, sejam danças, cantos, ritos, artesanatos, saberes e práticas.

Pelo receio sublinhado, recorro à inquietação da senhora Socorro: “num apartamento, onde é que você vai plantar?” Seria a isto que me referi no parágrafo anterior, considerando a estratégia de resistência das situações estudadas: manter o território e o referido plantio de mandioca, arroz, milho e outros cultivos relativos à *roça*. Garantir a autonomia, pois, recuperando o que antevê o meu trabalho de pesquisa foi justamente o preço e a escassez de farinha em alguns lugares citados e nestes enquanto locais de pesquisa. Retomando a comunidade do Mata Boi onde muitos “sofreram” com a falta de farinha. E, segundo o senhor Zacarias foi um “descuido da comunidade”, no entanto o senhor João Expedito, comerciante, afirma que “os moradores confiaram em outras atividades e serviços domésticos”. Citando até o programa bolsa família do governo federal como referência desta confiança. Acrescentou, “ocorreu que muitos não botaram suas *roças*” e isto fez com que eles, os quilombolas do Mata Boi, não tivessem farinha e o preço estava muito acima. Por outro lado, agora, depois deste evento, o território todo do Mata Boi bota *roça* e alguns pagam foro para poder botar *roça* nas adjacências da comunidade. Percebi também em entrevistas no comércio do senhor Expedito, na casa de forno do seu Zé Barros, onde transitaram muitos moradores e outros de passagem, que “não deixariam mais a *roça*”. Ao deixarem de plantar, de botar a *roça* sentiram perder por um momento o rumo de suas práticas e saberes.

Considero que este momento pelo qual passou Mata Boi, reforçou as práticas de *roça* e também reafirmou a identidade sobre o território que ainda está sob requerimento de titulação. Isto não impede a todos de usufruírem do território, seja pela criação de pequenos animais ou botar e cercar suas *roças* e utilizando as vazantes, além das casas de forno pelo pagamento de foro.

No decorrer desta pesquisa compreendi a resistência emblemática que a *roça* representa. Haja vista “as tentativas” fracassadas de imobilização de suas práticas pelas

políticas governamentais de incorporar povos e comunidades tradicionais em outras práticas formais de trabalho, emprego e renda. Ao que mencionarei, entendo como uma estratégia como este fim, mas revertida pela dinâmica, pela apropriação dos Kokama. Percebo isto em Nova Esperança Kokama ao que relata o senhor César dos Santos, cacique da comunidade e representante da associação AKIM. Ele afirma que ao registrar a comunidade para participar do projeto, da merenda escolar, da prefeitura municipal de Manaus “mantém uma relação próxima aos interesses da comunidade”. Por conta disto não enfraquece as práticas da *roça*, mas fortalece com os recursos oriundos desta relação econômica. Ao que interessa a comunidade era colocar em funcionamento o polo de farinha Kokama e utilizar estes recursos, cuja proposta de adesão de todos os Kokama da cidade de Manaus, não se consagrou.

Esta visão emblemática que atribuo à resistência que a *roça* representa nesta paisagem de resistência, argumento com Scott (1985), se reveste de significados elegidos por povos e comunidades tradicionais. Embora nem todos os significados estejam revelados e não há como saber se o serão. Presumo que isto tem contrariado as estratégias antagonistas. Porém, a reflexão dos significados, as possíveis assinalações, que referi estão na forma das experiências vinculadas as autocartografias realizadas pelo PNCSA e as que aponte das situações apresentadas em Mata Boi e Nova Esperança Kokama. Neste ensaio significado a reflexão de tais significados compreende o modo de fazer, de ser, de um modo de vida que se constrói a partir das relações sociais que proporciona um conhecimento de resistência.

A *roça* exerce um aspecto do conhecimento que não se restringe apenas ao espaço físico, muito embora o território pareça restringir as relações da *roça*, contudo vai além de uma área de cultivo, de um local de produção e reprodução física e social. Agrega um plano em que as relações econômicas e sociais definem o cultivo da *roça* no que os efeitos do lugar (Bourdieu, 2012) designam como rural e urbano. O lugar da *roça* “seja o ponto no espaço físico, seja como localização, seja sob um ponto de vista relacional, como posição, como graduação em uma ordem. Como a extensão, a superfície e o volume [...] que ocupa no espaço físico”. (Bourdieu, 2012, p. 160) Esse lugar ou a *roça* do lugar compreende as relações sociais dos agentes sociais que definem a si próprios. A *roça* como efeito de lugar, constitui o “ponto”, o lugar de referencia da estratégia de resistência, a localização da moradia, da casa de forno ou de farinha, dos recursos naturais. O terreno adequado para o plantio. Dar-se pela “superfície” da *roça*, que não é estática pelo perímetro quadrado, mas dinâmica, a área das relações sociais. Ainda pela “extensão”, o argumento que não determina o limite, mas as dimensões que compreendem a reserva de território, a fronteira das alterações, *roça*, pesca

ou extrativismo. Sentido que mobiliza as tensões dos conflitos em que o volume, a profundidade e o movimento permitem um ponto de vista cúbico sobre a *roça*. E além do mais, a *roça* possibilita atingir uma linha por braça (extensão), uma quadra (superfície) e uma tarefa (volume), descrevendo um novo ponto de vista a partir dos “efeitos de lugar”: de quem observa e é observado, de quem está e de quem vive da *roça*. Teria o olhar de obstrução que se reverte contrário ao dispositivo como alternativa à política da *roça* que desmobiliza, “adormece”, mas permanece a representação simbólica que traduz o território e a identidade de povos e comunidades tradicionais.

O universo polissêmico da *roça* se desdobra em lugar de resistência e estratégia, articulando, alternando e mantendo sua prática. Este trabalho não registrou “profundamente” os significados, mas evidenciou a discussão da relação dinâmica de resistência e garantia do território pelos seus significados. Estes grupos não se permitem abrir mão de sua resistência. Saliento recuperar a passagem das comunidades quilombolas de Coelho Neto (MA), ainda que haja apenas morros e encostas se exigem plantar, botar a *roça*, pois conhecem a luta e não termina quando a noite chega, se adapta ao passo que o território se transforma. Posso acrescentar, adapta-se, também, aos sentimentos “de prazer, de saudade, do cheiro maduro, a cultura, a tradição, o incentivo” pra resistir. Assim percebi em Mata Boi, o sentimento de resistência antes ao trabalho pesado, a estratégia dos quilombolas, as linhas de resistência, as linhas de frente.

Este entendimento polissêmico não pulveriza as ações de povos e comunidades tradicionais, confunde as manobras das políticas governamentais. Os Kokama entendem este sentimento como a revitalização da língua e a escola, onde a *roça* exerce um poder de cultura e resistência. A *roça* pode ser “tudo abaixo de Deus”, para o cacique senhor César, mas logo, uma estratégia de resistência que dialoga com os conflitos. A *roça* que impede que a cerca do território seja removida, consiste numa faixa de proteção social.

Não há intenção de minha parte em limitar à *roça* à resistência de povos e comunidades tradicionais, especificamente os quilombolas e os Kokama. Muito embora haja outras formas de resistência, a *roça* representa, no entanto, uma gama de significados complexos a meu ver, que diagnosticam uma especificidade relativa: a afirmação identitária e a garantia do território. Os quilombolas do Mata Boi afirmam que “não deixam a *roça*”, sendo um professor ou não, não abrem mão de sua autonomia. Por outro lado, os indígenas de Nova Esperança Kokama não deixaram a *roça*, a tem em sua didática de cultura e resistência.

Os elementos evidenciados por mim neste trabalho proclamam a constatação de que enquanto povos e comunidades tradicionais mantiverem seus territórios, poderão assegurar sua autonomia e afirmar sua identidade. Isto também não “prova” que não assegurarão sua identidade sem território, visto que as relações sociais transcendem as territorialidades. Porém, creio que a vulnerabilidade desses grupos se eleva. Dados do IBGE (2014) apontam que as cidades amazônicas, suas capitais principalmente, elevaram “potencialmente” suas populações. Penso que este e outros dados apontam, gradativamente, para a uma tendência à urbanização de povos e comunidades tradicionais e para a redefinição dos movimentos sociais, cujas políticas governamentais inibem a participação direta. Um argumento “pessimista”, pois para esta urbanização, estaria em curso a desmobilização, que dilui a resistência e adapta estratégias de participação cooptada. Nas cidades amazônicas estão emergindo, entretanto, movimentos sociais de ocupação, reivindicando territórios pluriétnicos.

Este conjunto de argumentos não soa distante das situações estudadas, tendo em vista que as fábricas se aproximam da comunidade indígena de Nova Esperança Kokama, como teme o cacique, senhor César dos Santos. De outra forma os quilombolas do Mata Boi vivenciam a chegada de um posto de saúde ampliado que poderá mudar a realidade do atendimento médico da comunidade, pela possibilidade de outras pessoas buscarem a comunidade, podem demandar por este espaço de saúde e aos poucos se acomodarem no território quilombola.

Nesse tocante, percebo um cerco protecionista aos interesses das empresas mediante as formalizações das políticas governamentais condicionadas às transformações sociais evidenciadas na Amazônia. Em outra ponta, os territórios de povos e comunidades tradicionais estão sob forte pressão, econômica principalmente, com a procrastinação da titulação de suas terras.

Para esta aproximação, vejo que a *roça* exerce um papel delineador. A discussão possibilita uma leitura crítica e pontual para efeito de um debate acerca das territorialidades específicas e das afirmações identitárias. A *roça* como estratégia de resistência frente aos cálculos e dados estatísticos, reforça “as linhas em braças”, “quadras” e “tarefas” como expressões que distinguem a participação de povos e comunidades tradicionais. Não tomando em si, um dispositivo alternativo aos seus antagonistas, mas como cultura de referência a um relativo convívio “sustentável”, autônomo com os recursos naturais seja o solo, a água

(hídrico) e a *roça* (floresta), se recompõe em capoeiras, que rende a cobertura florestal. Visto que para os ribeirinhos, não deixam de ser ou ter atividades na *roça* ao mesmo tempo em que alternam suas atividades com a pesca.

Com a visão incomodada, as transformações sociais que ocorrem na região amazônica, me permitiram realizar este trabalho com o intuito de acrescentar elementos às reflexões, que são uma referência de defesa das comunidades tradicionais e da *roça*. Haja vista, que as condições planificadas das políticas governamentais e das empresas pelo viés das estratégias de apropriação dos territórios e recursos, tendem a massificar ações na emergência dos conflitos. Sobre as formas de reprodução física e social em oposição à expropriação de seus territórios, entendo que os grupos, de quilombolas e de indígenas, estão plenamente com suas *roças* e isto colaborou para este trabalho que privilegiou a noção da *roça* como uma relação dinâmica de resistência e garantia do território sob o elo de afirmação identitária.

Enfim, os quilombolas do Mata Boi e os indígenas de Nova Esperança Kokama têm seu efeito de lugar na *roça*. Para tanto recorro a Foucault, através de sua interpretação por Deleuze (2005) em “*Um Novo Cartógrafo*”, para então tentar compreender a *roça* sob uma análise que exprime a luta, a resistência e a estratégia em uma “sobreposição de mapas”, que reforça as terras tradicionalmente ocupadas. Viver esta inquietação me reporta à inspiração de Foucault: “Daí a tripla definição de escrever: escrever é lutar, resistir; escrever é vir-a-ser; escrever é cartografar, “eu sou um cartógrafo...”” (Deleuze, 2005, p. 53).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Alfredo W. B. de. **Antropologia dos Archivos da Amazônia**. Rio de Janeiro, Casa 8, Fundação Universidade do Amazonas, 2008.

_____. As agroestratégias e Desterritorialização – Os direitos territoriais e étnicos na mira dos estrategistas dos agronegócios. In: ALMEIDA, A. W. B. de, e CARVALHO, G. (Orgs.) **O Plano IIRSA na visão da sociedade civil**. Belém: Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional/FASE; Observatório Comova/UFPA, 2009.

_____. A nova “fisionomia étnica” das cidades amazônicas. In: ALMEIDA, A. W. B. de, e MARIN, R. E. A. (Orgs.) **Terra Urbana e territórios na Pan-Amazônia. III Fórum Social Amazônico, Ciudad Guayana (Venezuela)**. Manaus, 2009.

_____. **Darwin e Marx**: diálogo nos trópicos para uma interpretação do Brasil. Somanlu, ano 5, n. 2, jul/dez, 2005.

_____. **Distinguir e mobilizar**: duplo desafio face às políticas governamentais. Revista Tipiti – políticas públicas - p. 6-7. São Luís, 2002

_____. Distinguir e Mobilizar: duplo desafio face às políticas governamentais. In: ALMEIDA, A.W.; BORGES, S.B. (Orgs.) **Consulta e Participação**: a crítica à metáfora da teia de aranha. Manaus: UEA Edições, PPGAS/UFAM, 2013. p. 97-102

_____. Mapas Situacionais. In ALMEIDA, Alfredo W. B., SHIRAISHI NETO, J. e MARTINS, C. C. **Guerra ecológica nos babaçuais**: o processo de devastação das palmeiras, a elevação do preço de *commodities* e aquecimento do mercado de terras na Amazônia. São Luís, Lithograf, 2005.

_____. **“Novos Colonialismos”**: diálogos evanescentes numa fronteira em movimento? Artigo. Manaus, 2014.

_____. **Os quilombolas e a base de lançamento de foguetes de Alcântara: laudo antropológico**. Brasília: MMA, 2006.

_____. **Responsabilidade Social**: respostas às indagações. A partir de perguntas que me foram enviadas pela “Gerencia de Orientações e Práticas de Responsabilidade Social” da Petrobrás com vistas ao “I Seminário de Responsabilidade Social da Petrobrás - Os desafios da gestão em responsabilidade social para o setor de petróleo e gás”, em 08 e 09 de maio de 2013.

_____. **Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do**

povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas. 2ª. Edição, Manaus: PPGSCA-UFAM, 2008.

ALVAREZ, Sonia E., DAGNINO, Evelina e ESCOBAR, Arturo. **O cultural e o político nos momentos sociais latino-americanos**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

AVRITZER, Leonardo. **Sociedade civil e Estado no Brasil**: da autonomia à interdependência política. In: *Revista Opinião*, Campinas, vol. 18, nº 2, novembro, 2012, p. 383-398. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/op/v18n2/a06v18n2.pdf>> Acessado em 27 de novembro de 2013.

BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento**. Tradução Estela dos Santos Abreu. – Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BARROS, Juliana N., MARQUES, Juracy e TOMAZ, Alzení de F. Povos Indígenas do Nordeste, territorialidades e movimentos no projeto de transposição do Rio São Francisco: análise de uma cartografia social. In: **Cartografia social, terra e território**. Org. Henri Acselrad. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional, 2013.

BOURDIEU, Pierre. Compreender. In: **A Miséria do Mundo**. Petrópolis: Vozes, 2003

_____. **As duas faces do Estado**. Disponível em <https://www.diplomatique.org.br/artigo.php?id=1080>. Acessado em 20 de março 2014.

_____. A Demissão do Estado. In: **A Miséria do Mundo**. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. **Contrafogos 2**: por um movimento social europeu. Tradução, André Telles – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

_____. **Coisas ditas**. Tradução Cássia R. da Silveira e Denise Moreno Pegorim; revisão técnica Paula Monteiro. – São Paulo: Brasiliense, 2004.

_____. Ensinar um ofício. Introdução a uma sociologia reflexiva, Cap. II. In: **O poder simbólico**. Tradução Fernando Tomaz – 16ª. ed. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

_____. **Razões Práticas**: sobre a teoria da ação (trad) Mariza Corrêa. Campinas-SP: Papirus, 1996. Cap. 4

BRASIL. Seção II - Da Cultura – Artigos 215 e 216. In: **Constituição (1988)**. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal. Acessado em 17 de agosto de 2014. Disponível em www.senado.gov.br.

_____. Capítulo III - Da Política Agrícola e Fundiária e da Reforma Agrária – Artigos de 184 a 191. In: **Constituição (1988)**. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal. Acessado em 17 de agosto de 2014. Disponível em www.senado.gov.br.

_____. **Decreto nr. 8423**, de 23 de maio de 2014. Institui a Política Nacional de Participação Social - PNPS e o Sistema Nacional de Participação Social - SNPS, e dá outras

providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2014/Decreto/D8243.htm

CHAYANOV, Alexander V. **The Theory of Peasant Economy**. The American Economic Association by Richard D. Irwin, Inc. Homewood, Illinois, USA, 1966. Disponível em <http://pt.scribd.com/doc/24581176/Chayanov-The-Theory-of-Peasant-Economy>. Acessado em 01 de setembro de 2014.

CARRAMILO, Clarissa. **Belágua-MA**, subiu da 4.991^a para a 3.849^a posição no ranking, diz IBGE. Assistência social e produção de farinha impulsionaram salto econômico. Disponível em: <http://tvmirante.blogspot.com.br/2013/12/elagua-pobreza-ainda-castiga-municipio.html> Acessado em 25 de dezembro de 2013.

CLASTRES, Pierre. **Sociedade contra o Estado**. Pesquisa de Antropologia Política (trad) Theo Santiago. L'Homme, XIII, n. 3. 1973.

DOURADO, S. B. Direito à Participação e Direito de Consulta. In: ALMEIDA, A.W.; BORGES, S.B. (Orgs. **Consulta e Participação**: a crítica à metáfora da teia de aranha. Manaus: UEA Edições, PPGAS/UFAM, 2013.

DELEUZE, Gilles. Um Novo Cartógrafo (Vigiar e Punir). In: **Foucault**. Tradução Claudia Sant'Anna Martins, revisão da tradução Renato Ribeiro - - São Paulo: Brasiliense, 2005.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador** (trad) Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1993. Vol. 2.

FARIAS JUNIOR, Emmanuel de A. **Do rio dos pretos ao quilombo do tambor**. Manaus: UEA Edições, 2013.

_____. **Práticas agrícolas e territorialidades dos quilombolas do Tambor**. In: **Agriculturas**. V.8 – n.4 – dezembro de 2011. Disponível em: <http://www.agriculturesnetwork.org/magazines/brazil/acesso-terra-direitos-territoriais/praticas-agricolas-e-territorialidades-dos-quilombolas-do-tambor>. Acessado em 17 de maio de 2013.

FASCÍCULO. NR. 01. Povo Indígena Kanela do Araguaia. In: **Nova Cartografia Social da Amazônia**. Série Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil Central, 2009. Disponível em www.novacartografiasocial.com Acessado em 25 de agosto de 2014.

_____. NR. 01. Arte na Cuia: Experiência Tradicional de Saber Fazer. Associação das Artesãs Ribeirinhas de Santarém – ASARISAN. In: **Nova Cartografia Social da Amazônia**. Série Cultura e Resistência no Oeste do Pará, 2013. Disponível em www.novacartografiasocial.com Acessado em 25 de agosto de 2014.

_____. NR. 02. Fundos de Pasto – Nosso Jeito de Viver no Sertão – Lago de Sobradinho – BA. In: **Nova Cartografia Social da Amazônia**. Série Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil, 2007. Disponível em www.novacartografiasocial.com Acessado em 25 de agosto de 2014.

_____. NR. 03. Nossa Senhora Auxiliadora – Humaitá – AM. In: **Nova Cartografia**

Social da Amazônia. Série Mapeamento Social como instrumento de gestão territorial contra o desmatamento e a devastação, 2013. Disponível em <www.novacartografiasocial.com> Acessado em 25 de agosto de 2014.

_____. NR. 02. Bom Jardim – Benjamin Constant – AM. In: **Nova Cartografia Social da Amazônia.** Série Mapeamento Social como instrumento de gestão territorial contra o desmatamento e a devastação, 2013. Disponível em <www.novacartografiasocial.com> Acessado em 25 de agosto de 2014.

_____. NR. 07. Povo Indígena Kariri-Xocó – Porto Real do Colégio – AL. In: **Nova Cartografia Social da Amazônia.** Série Povos Indígenas do Nordeste, 2011. Disponível em <www.novacartografiasocial.com> Acessado em 25 de agosto de 2014.

_____. NR. 07. Trabalhadores Rurais do Cujubim Beira Rio – Caracaraí – RR. In: **Nova Cartografia Social da Amazônia.** Série Mapeamento Social como instrumento de gestão territorial contra o desmatamento e a devastação, 2014. Disponível em <www.novacartografiasocial.com> Acessado em 25 de agosto de 2014.

_____. NR. 10. A luta pela regularização fundiária dos moradores da AGRISAL, Salinópolis – PA. In: **Nova Cartografia Social da Amazônia.** Série Movimentos Sociais e Conflitos nas Cidades da Amazônia, 2008. Disponível em <www.novacartografiasocial.com> Acessado em 25 de agosto de 2014.

_____. NR. 10. Povoado Pantaneiro de Joselândia – MT. In: **Nova Cartografia Social da Amazônia.** Série Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil, 2007. Disponível em <www.novacartografiasocial.com> Acessado em 25 de agosto de 2014.

_____. NR. 12. Mulheres do Arumã do Baixo Rio Negro – Amazonas. In: **Nova Cartografia Social da Amazônia.** Série Movimentos Sociais, Identidade Coletiva e Conflitos, 2006. Disponível em <www.novacartografiasocial.com> Acessado em 25 de agosto de 2014.

_____. NR. 14. Quebradeiras de coco babaçu do Quilombo de Enseada da Mata – Bairro Novo – MA. In: **Nova Cartografia Social da Amazônia.** Série Movimentos Sociais, Identidade Coletiva e Conflitos, 2007. Disponível em <www.novacartografiasocial.com> Acessado em 25 de agosto de 2014.

_____. NR. 19. Quilombolas de Coelho Neto – MA. In: **Nova Cartografia Social da Amazônia.** Série Movimentos Sociais, Identidade Coletiva e Conflitos, 2007. Disponível em <www.novacartografiasocial.com> Acessado em 25 de dezembro de 2013.

_____. NR. 20. Ribeirinhas da Várzea do Parauá e da Costa do Canabuoca – Mulheres Guerreiras! Manacapuru – AM. In: **Nova Cartografia Social da Amazônia.** Série Movimentos Sociais, Identidade Coletiva e Conflitos, 2007. Disponível em <www.novacartografiasocial.com> Acessado em 25 de agosto de 2014.

_____. NR. 20. Comunidade Tradicional dos Areais da Ribanceira – Imbituba – SC. In: **Nova Cartografia Social da Amazônia.** Série Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil, 2011. Disponível em <www.novacartografiasocial.com> Acessado em 25 de agosto de 2014.

_____. NR. 30. Ribeirinhos e Ribeirinhas de Abaetetuba e sua diversidade cultural – PA. In: **Nova Cartografia Social da Amazônia**. Série Movimentos Sociais, Identidade Coletiva e Conflitos, 2007. Disponível em <www.novacartografiasocial.com> Acessado em 25 de agosto de 2014.

_____. NR. 35. Comunidades Tradicionais de Democracia, Jatuarana Pandegal, Santa Eva e Terra Preta do Ramal 464 – histórias de lutas e conquistas, Manicoré – AM. In: **Nova Cartografia Social da Amazônia**. Série Movimentos Sociais, Identidade Coletiva e Conflitos, 2010. Disponível em <www.novacartografiasocial.com> Acessado em 23 de dezembro de 2014.

_____. NR. 37. Pescadores e Pescadoras, Agricultores e Agricultoras do Lago do Puraquequara e Jatuarana – Manaus – Amazonas. In: **Nova Cartografia Social da Amazônia**. Série Movimentos Sociais, Identidade Coletiva e Conflitos, 2007. Disponível em <www.novacartografiasocial.com> Acessado em 25 de agosto de 2014.

FILME. **O Leopardo (Il Gattopardo)**. Filme italiano do diretor Luchino Visconti, baseado no romance homônimo de Giuseppe Tomasi di Lampedusa. Itália, 1963.

FOUCAULT, Michel. O Dispositivo. In: **Microfísica do Poder**. 25. Ed – São Paulo: Graal, 2012.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista. In: **Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea** / Jessé Souza (org.) – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

GARCIA JR. Afrânio R. & HEREDIA, Beatriz A.de. Trabalho familiar e campesinato. In: **América Latina** – Centro Latino Americano de Pesquisa em Ciências Sociais. Ano 14 – No. 1/2 – Janeiro-Junho – 1971 – Rio de Janeiro – Brasil.

GEERTZ, Clifford. **Negara**. Difel, São Paulo, 1980.

GRÜNEWALD, Rodrigo de A. Tradição. In: **Antropologia & Direito: temas antropológicos para estudos jurídicos**. Coordenação Antônio Carlos de Souza Lima – Rio de Janeiro / Brasília: Contra Capa q LACED / Associação Brasileira de Antropologia, 2012.

HABERMAS, Jurgen. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, v. I, p. 21-26.

HOBSBAWM, Eric. **Pessoas extraordinárias: resistência, rebelião e jazz**. Tradução de Irene Hirsch, Lólio Lourenço de Oliveira. – São Paulo: Paz e Terra, 2012..

LIMA, Luís A. P. e CHAMO, Laura A. Indígenas na Cidade de Manaus: A construção do Mapa. In: **Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus**. (Org.) Alfredo Wagner B. de Almeida e Glademir S. dos Santos. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2008.

LIMA, Marcos V. da C. **A territorialidade como estratégia de planejamento de unidade de conservação de uso sustentável: o caso da reserva extrativista Marinha Maracanã-Pa.**

Dissertação de Mestrado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Pará, 2010.

LIMA, Rosimeire M. O Rural e o Urbano no Contexto de uma Cidade Média Amazônica: Reflexões sobre a urbanização de Imperatriz (MA). In: CARVALHO, G., TRINDADE JR, S.C. C., MOURA, A. e NETO, J. G. (Orgs.) **Pequenas e Médias Cidades na Amazônia**. Belém: Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional/FASE; Instituto de Ciências Sociais Aplicadas/UFPA, 2009.

LINHARES, Luiz Fernando do R. **Terra de preto, terra de santíssima**. Dissertação de Mestrado apresentada ao curso de Mestrado em Políticas Públicas da Universidade Federal do Maranhão, 1999.

LUNA, Regina Celi Miranda Reis. **A Terra era liberta**: um estudo da luta dos posseiros pela terra no vale do Pindaré-Maranhão. São Luís: UFMA/Secretaria Educação MA, 1984.

MAB. **Movimento dos Atingidos por Barragens** – Cartilha de Estudo 2ª. edição – Dezembro/2008.

MARTINS, Cynthia C. **Os deslocamentos como categoria de análise**: O garimpo, lugar de se passar; roça, onde se fica e o babaçu nossa poupança. Manaus: Universidade do Estado do Amazonas, 2012.

MARSHALL, Thomas Humprey. **Cidadania, Classe Social e status**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967, p. 57-114.

MESQUITA, Benjamin A. de. **Impacto do avanço das commodities sobre produtores tradicionais na Amazônia brasileira**. In: Jornadas Mapeo de Territorios de Pueblos y Comunidades Tradicionales en la Pan-Amazonia ante el avance de las agro estrategias y otras amenazas territoriales. Cartagena - Colômbia, de 29 de Mayo al 2 de Junio de 2013

_____. Conflitos Territoriais na Amazônia na “Era do Capital”. In: **Meio Ambiente, Território & Práticas Jurídicas**: Enredos em conflito. Organizadores: Joaquim Shiraishi Neto, Rosirene Martins Lima, Luís Fernando Cardoso e Cardoso, Benjamin de Alvino de Mesquita. São Luís: EDUFMA, 2011.

MESQUITA, Benjamin A. de, e MESQUITA, Isabelle Nunes. **Monoculturas em expansão e a reorganização de territórios na Amazônia**. In: Encontro de Geógrafos da América Latina – Peru 2013. Acesso em 21 de junho de 2014. Disponível em: http://www.egal2013.pe/wp-content/uploads/2013/07/Tra_Benjamin-Isabelle.pdf.

NUNES, Patrícia P. **Impactos da Base de Lançamento sobre a cidade de Alcântara**. Disciplina Método de Pesquisa e Coletas de Dados 1 – Museu Nacional – RJ, 2002.

PAOLI, Maria Célia. Empresas e responsabilidade social: os enredamentos da cidadania no Brasil. In: **Democratizar a democracia**: os caminhos da democracia participativa. Rio de Janeiro, 2002, p. 373-418.

PAOLIELLO, Tomas Paoliello P. de O. **Revitalização étnica e dinâmica territorial**: alternativas contemporâneas à crise da economia sertaneja. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2012

(Col. Primeiros brasileiros – n. 2).

PEREIRA JUNIOR, Davi. **Territorialidades e identidades coletivas:** Uma Etnografia de Terra de Santa na Baixada Maranhense. Dissertação de Mestrado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia, 2012.

_____. **Quilombolas de Alcântara:** território e conflitos – intrusamento do território das comunidades quilombolas de Alcântara pela empresa binacional, Alcântara Cyclone Space. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2009.

RANCIÈRE, J. O dissenso. In: NOVAES, Adauto. **A crise da Razão.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 367-382.

RODRIGUES E SILVA, Josibel. A resposta à Estigmatização produz território étnico: os indígenas em Manaus e a formação de comunidades. In: **Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus.** (Org.) Alfredo Wagner B. de Almeida e Glademir S. dos Santos. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2008.

SAID, Edward W. **Cultura e Imperialismo.** Tradução Denise Bottmann. – São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Bifurcação na Justiça.** Blog do PPG Direito. Unisinos, 2008.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização:** do pensamento único à consciência universal. 17ª. ed. – Rio de Janeiro: Record, 2008.

SAQUET, Marcos A. **Abordagens e concepções de território.** 1 ed. – São Paulo: Expressão Popular, 2007.

SCHWARTZ, Stuart. **Escravos, roceiros e rebeldes.** Tradução Jussara Simoes, - Bauru, SP: EDUSC, 2001.

SCOTT, James. C. **Formas cotidianas da resistência camponesa.** Tradução Marilda A. de Menezes e Lemuel Guerra. In: Raízes – Revista de Ciências Sociais e Econômicas. Campina Grande. vol. 21 nº 01 p. 10-31, jan-jun 2002. Disponível em <http://www.ufcg.edu.br/~raizes/volumes.php?Rg=7>. Acessado em 20 de junho de 2013.

_____. **Los dominados y el arte de la resistencia.** Tradución de Jorge Aguilar Mora. DR 2000, Ediciones Era, S.A de C. V. - México

_____. The Landscape of Resistance. In: **Weapons of the Weak** **Everyday Forms of Peasant Resistance.** Yale University - by Courier Companies, USA - Connecticut, 1985.

SEVÁ FILHO, Arsênio Oswaldo e PINHEIRO, Maria F. Bacile. **Expansão Hidrelétrica no Período 2003 – 2006:** Conflitos Sociais e Institucionais em Novas Represas e nas Concessões Leiloadas. III Encontro da ANPPAS - Associação Nacional de Pesquisa e Pós graduação em Ambiente e Sociedade 23 a 26 de maio de 2006. Brasília-DF. ANPPAS, 2006.

SEVÁ FILHO, Arsênio O. **Conhecimento crítico das mega – hidrelétricas:** para avaliar de outro modo alterações naturais, transformações sociais e a destruição dos monumentos fluviais. Comunicação apresentada ao GT Energia e Meio Ambiente, do 2º Encontro Nacional da ANPPAS - Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ambiente e Sociedade, Indaiatuba, SP, maio de 2004. ANPPAS: 2004.

SHIRAISHI NETO, Joaquim. **O direito das minorias:** passagem do “invisível” real para o “visível” formal? Manaus: UEA Edições, 2013.

SILVA, J. A. Democracia Participativa. **Cadernos de Soluções Constitucionais.** 2. São Paulo: Malheiros, 2006. P. 183-213.

TOCANTINS, Leandro. **O rio comanda a vida.** Uma interpretação da Amazônia. 9ª. Edição. Erechim: Ed. Valer, 2000.

VELHO, Otávio G. **Frentes de Expansão e estrutura agrária:** estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica – 3 ed. – Manaus: UEA Edições, 2013.

WEBER, Max. Política como vocação. In: **Ciência e Política.** Duas Vocações (trad) Leonidad Hegenberg e Otany Silveira da Mota. Editora Cultrix: São Paulo, 1968.

_____. **Economia e Sociedade:** fundamento da sociologia compreensiva. trad. Regis Barbosa e Katen Elsabe Barbosa; rev. téc. De Gabriel Cohn, 4ª ed. – Brasília: Editora Universitária de Brasília, 2009.

WOLF, Eric. R. **Guerras camponesas do século XX.** Tradução de Iolanda Toledo - Peasant Wars of the Twentieth Century, Nova Iorque, Harper and Raw, 1969. Digitalização: Argo. www.portaldocriador.org. Acessado em 17 de julho de 2014. Disponível em <<http://minhateca.com.br>>.

ANEXOS

Tabelas referentes as Séries de Categorias dos Fascículos/Mapas Situacionais produzidos pelo PNCSA

Tabela 1 - Série: Movimentos Sociais, Identidade Coletiva e Conflitos.

NR	Ano Publicação	Nome do Fascículo
01	2005	Quebradeiras de coco babaçu - PI
02	2005	Quebraeiras de coco babaçu - Mearim - MA
03	2005	Quebradeiras de coco babaçu - TO
04	2005	Quebradeiras de coco babaçu - Baixada Maranhense - MA
05	2005	Quebradeiras de coco babaçu - PA
06	2005	Quebradeiras de coco babaçu - Imperatriz - MA
07	2006	Quilombolas da Ilha de Marajó - PA
08	2006	Quilombolas de Caxias - MA
09	2006	Quilombolas de Codó, Peritoró e Lima Campos - MA
10	2007	Quilombolas atingidos pela Base Espacial de Alcântara - MA
11	2006	Quilombolas de Bujaru e Concórdia - PA
12	2006	Mulheres do Arumã do Baixo Rio Negro - Amazonas
13	2007	Grupo TucumArte: artesanatos em palha de tucumã - Santarém - PA
14	2007	Quebradeiras de coco do Quilombo de Enseada da Mata - Bairro Novo - MA
15	2007	Quilombolas do Tambor, Parque Nacional do Jaú, Novo Airão - AM
16	2007	Ribeirinhos da Região do Zé Açu em defesa de sua história e da natureza de Parintins para o mundo conhecer! - AM
17	2007	Piaçabeiros do Rio Aracá - Barcelos - AM
18	2007	Mulheres Artesãs Indígenas e Ribeirinhas de Barcelos - AM
19	2007	Quilombolas de Coelho Neto - MA
20	2007	Ribeirinhas da Várzea do Parauá e Costa do Canabuoca - Mulheres guerreiras! Manacapuru - AM

Continuação tabela 1

21	2007	Movimento das Peconheiras e Peconheiros da Ilha de Itacoãzinho, Igarapé Caixão e Igarapé Genipaúba - Baixo Araçá - PA
22	2008	Ribeirinhos Agricultores do Lado do Cururu - AM
23	2008	Movimentos Ribeirinhos e Indígenas em defesa dos lagos e da vida - setor 01 - Caité -Tonantins - AM
24	2008	Povos do Aproaga - São Domingos do Capim - PA
25	2008	A luta dos Quilombolas pelo título definitivo: oficinas de consulta - Alcântara - MA
26	2008	Trabalhadores agroextrativistas da Reserva Extrativista de Ciriaco - realidade e desafios - Cidelândia - MA
27	2008	A luta das Quebradeiras de coco babaçu contra o carvão do coco inteiro - Bico do Papagaio - TO
28	2009	Mulheres Quebradeiras na defesa do babaçu contra as carvoarias - Médio Mearim - MA
29	2009	Uso dos recursos naturais em Comunidades Quilombolas de Santarém - PA
30	2009	Ribeirinhos e Ribeirinhas de Abaetetuba e sua diversidade Cultural - PA
31	2009	Kuntanawa do alto rio Tejo - Alto Juruá - AC
32	2009	Ribeirinhos, Extrativistas e Agricultores da Associação das Comunidades do Lago do Antônio - Humaitá - AM
33	2009	Comunidades Extrativistas da Resex Ituxi lutando por uma vida melhor - Lábrea - AM
34	2009	Comunidade Quilombola de Santa Fé - Costa Marques - RO
35	2010	Comunidade Tradicionais de Democracia, Jatuarana, Pandegal, Santa Eva e Terra Preta do Ramal 464 - Manicoré - AM
36	2010	Quilombolas, Agricultores(as), Quebradeiras de coco, Pescadores do Território de Formoso – Penalva - MA
37	2011	Pescadores e Pescadoras, Agricultores e Agricultoras do Lago do Puraquequara e Jatuarana - Manaus, Amazonas
38	2012	Associação Indígena Karapãna - Assika - Rio Cuieiras e Baixo Rio Negro, Manaus
39	2012	Quilombolas de Monte Alegre - Médio Mearim - MA
40	2013	O Povo Indígena Pirahã em defesa do seu território tradicional no Sul do Amazonas
41	2013	Movimento Kokama em São Paulo de Olivença - AM
42	2013	Organização Kaixana em Santo Antônio do Içá-AM
43	2013	Povos Indígenas do Município de Lábrea - Amazonas - lutando por nossas terras
44	2013	Povos Indígenas de Canutama - AM - lutando por nossos direitos (Banawa, Paumari, Apurinã, Karipuna, Miranha, Katukina, Jamamadi)
45	2013	Terras Indígenas de Tapauá - AM - lutando por uma vida melhor (Paumari, Apurinã, Mamori, Deni)

Tabela 2 - Série: Movimentos Sociais e Conflitos nas Cidades da Amazônia

NR	Ano Publicação	Nome do Fascículo
01	2006	Indígenas na Cidade Belém - PA
02	2006	Homossexuais na Cidade de Belém - PA
03	2006	Afro-religiosos na Cidade de Belém - PA
04	2007	Negras e Negros na Cidade de Belém - PA
05	2007	Catadores na Cidade de Belém - PA
06	2007	Pessoas com Deficiência na Cidade de Belém - PA
07	2008	Feirantes e Ribeirinhos dos Portos de Belém - PA
08	2008	Ribeirinhos das Ilhas de Belém - PA
09	2008	Moradores do Ricahó Doce e Pantanal: Histórias de luta e conquistas no igarapé Tucunduba - Belém - PA
10	2008	A Luta pela regularização fundiária dos moradores da AGRISAL, Salinópolis - PA
11	2007	"Fé e Esperança: Mulheres Guerreiras de Campos Sales", Manaus - AM
12	2007	"Histórias de Lutas e Conquistas dos Moradores do Bairro Jesus Me Deu", Manaus - AM
13	2007	"Famílias da Comunidade Parque Riachuelo I", Manaus - AM
14	2007	"Bairro Parque Riachuelo II: História, Conquistas e Reivindicações", Manaus - AM
15	2007	"Ontem um dono, hoje milhares: A História do Bairro Parque São Pedro", Manaus - AM
16	2007	"Comunidade Negra de São Benedito da Praça 14 de Janeiro", Manaus - AM
17	2007	Indígenas na Cidade de Manaus: Os Sateré-Mawé no Bairro Redenção - AM
18	2007	Mulheres Indígenas e Artesãos do Alto Rio Negro em Manaus - AM
19	2007	Comunidade "Beco dos Pretos" Morro da Liberdade - Manaus - AM
20	2008	Indígenas na Cidade de Rio Preto da Eva - Comunidade Indígena Beija-Flor, Rio Preto da Eva - AM
21	2007	Bairro do Cabelo Seco - Marabá - PA
22	2007	Carvoeiros de Rondon do Pará - PA
23	2008	Indígenas nas cidades de Manaus, Manaquiri e Iranduba: Processo de territorialização dos Sateré-Mawé - AM
24	2009	Associações Indígenas na Cidade de Manaus: AMARN - Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro - NUMIÁ KURA - AM
25	2009	Movimento de Lésbicas, Gays, Bissexuais e Travestis (LGBT) - Manaus - AM
26	2009	Catadores da Cidade de Manaus - AM
27	2009	Ilê Axé Alagbedê Olodumare - Casa de Axé Ferreiro de Deus - São Luís - MA
28	2009	Wotchimaükü - Os Tikuna na Cidade de Manaus - AM
29	2010	Pescadores e Extrativistas das Ilhas ao Sul de Belém - PA
30	2012	Indígenas na Cidade de Boa Vista - RR - Moradores da Maloca Grande

Tabela 3 - Série – Mapeamento Social como instrumento de gestão territorial contra o desmatamento e a devastação

NR	Ano Publicação	Nome do Fascículo
01	2013	Comunidade do Paraizinho - Humaitá - AM
02	2013	Nossa Senhora Auxiliadora - Humaitá - AM
03	2013	Bom Jardim - Benjamin Constant - AM
04	2014	Quilombolas do Rio Andirá - Barreirinha - AM
05	2014	Quebradeiras de Coco Babaçu e Agroextrativistas do Sudeste do Pará
06	2014	Terra Indígena Pindaré - Bom Jardim - MA
07	2014	Trabalhadores Rurais do Cujubim Beira Rio - Caracará - RR
08	2014	Desmatamento e a Devastação de Castanhais - Amaturá - AM
09	2014	Associação de Moradores e Produtores da Comunidade de remanescente de Quilombolas do Rosa - Amapá
10	2014	Quilombolas do Forte Príncipe da Beira, Vale do Guaporé - Costa Marques - RO
11	2014	Quilombolas da Ilha de São Vicente - Araguatins - TO
12	2014	Quilombolas de São Tomé do Tauçu - Rio Autipereira - Portel - PA
13	2014	Assentados e Acampados no município de Rondon do Pará
14	2014	Quilombolas do Rio Mutuacá e seus afluentes - Curralinho - PA
15	2014	Invasão da acácia magium nas terras indígenas em Roraima
16	2014	Grupo Vida e Esperança - Rede de Conhecimentos Tradicionais do Alto Juruá - Marechal Thaumaturgo - AC
17	2014	Comunidade remanescente de Quilombo dos Rios Arari e Gurupá em busca da liberdade
18	2014	Quilombolas de Cachoeira Porteira - Alto Trombetas - Oriximiná - PA
19	2014	Ribeirinhos, extrativistas e moradores das comunidades deslocadas por hidrelétricas - Rio Madeira - RO
20	2014	Identidade e território Pastana Yudja Juruna - São Félix do Xingu-PA e Santa Cruz do Xingu-MT
21	2014	Indígenas na luta contra a devastação em seus territórios - Rio Cuieiras - Manaus - AM
22	2014	Quilombolas do Rio Pacajá - Portel - PA
23	2014	Comunidades Quilombolas de Passagem e Peafú - Santarém e Monte Alegre - PA
24	2014	Extrativistas da RESEX rio Cajari em ação - Amapá
25	2014	Aldeia Indígena Akátikatêjê - Pará
26	2014	Quilombolas de Viana e Pedro do Rosário - Bornéu - MA
27	2014	Identidade e território do povo indígena Xerente do Araguaia - Mato Grosso
28	2014	Índios "isolados" na terra indígena Kaxinawá do Rio humaitá - Tarauacá-AC
29	2014	Movimento Kambeba - a resistência ao longo do tempo - São Paulo de Olivença - AM
30	2014	Acampados no acampamento João Canuto - Tucuruí - PA

Tabela 4 - Série: Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil

NR	Ano Publicação	Nome do Fascículo
01	2007	Povos dos Faxinais - PR
02	2007	Fundos de Pasto - Nosso Jeito de Viver no Sertão - Lago de Sobradinho - BA
03	2007	Quilombolas de Jambuaçu - Moju - PA
04	2007	Comunidades dos Pescadores e Pescadoras Artesanais - Mostrando sua Cara, Vez e Voz - Submédio e Baixo São Francisco
05	2007	Ribeirinhos e Quilombolas, Ex-Moradores do Parque Nacional do Jaú - Novo airão - AM
06	2007	Quilombolas de Conceição das Crioulas - PE
07	2007	Ribeirinhos e Artesão de Itaquera, Gaspar, Barreira Branca e São Pedro - Rio Jauaperi, RR e AM
08	2007	Quilombolas de Linharinho - ES
09	2007	Cipozeiros de Garuva - Floresta Atlântica - SC
10	2007	Povoado Pantaneiro de Joselândia - MT
11	2008	Comunidade Quilombola Invernada Paiol de Telha Fundão - PR
12	2009	Comunidade de Pescadores de Caravelas - Sul da Bahia - BA
13	2010	Expressões Culturais e Ofícios Tradicionais de Goiabeiras Velha - Vitória - ES
14	2010	Ribeirinhos e Artesãos de Sumaúma e Xixuaú - Rio Jauaperi - RR e AM
15	2009	Ilhéus do rio Paraná - Paraná
16	2010	Pescadores e Pescadoras Artesanais da Comunidade de Superagui, Município de Guaraqueça - PR
17	2010	Movimento em defesa da Costa da Lagoa: pescadores e pescadoras artesanais - Florianópolis - SC
18	2010	Capoeira da Ilha - Florianópolis - SC
19	2011	Quilombolas do Morro do Boi - Santa Catarina
20	2011	Comunidade Tradicional dos Areais da Ribanceira - Imbituba - SC

Tabela 5 - Série: Crianças e Adolescentes em Comunidades Tradicionais da Amazônia

NR	Ano Publicação	Nome do Fascículo
01	2008	Crianças e Adolescentes Ribeirinhos e Quilombolas de Abaetetuba - PA
02	2008	Jovens de Comunidades Tradicionais do Baixo Tocantins: Cametá, Limoeiro do Ajuru, Igarapé Miri, Mocajuba - PA
03	2009	Adolescentes e Jovens Indígenas do Alto Rio Negro - AM

Tabela 6 - Série: Faxinalenses no sul do Brasil

NR	Ano Publicação	Nome do Fascículo
01	2008	Faxinalenses: fé, conhecimentos tradicionais e práticas de cura - PR
02	2008	Faxinalenses no setor centro - PR
03	2008	Faxinalenses do setor sul do PR
04	2008	Faxinalenses no setor metropolitano de Curitiba - PR

Tabela 7 - Série: Quilombolas do Sul

NR	Ano Publicação	Nome do Fascículo
01	2009	Comunidade Quilombola Invernada Paiol de Telha Fundão - PR
02	2008	Comunidade Quilombola João Surá - PR
03	2010	Comunidade Quilombola: Adelaida Maria Trindade, Castorina e Tobias - PR

Tabela 8 - Série: Pescadores e Pescadoras Artesanais do Rio São Francisco

NR	Ano Publicação	Nome do Fascículo
01	2010	Pescadores e Pescadoras Artesanais de Saramarém - Foz do São Francisco - Povoado de Saramarém - Brejo Grande - SE
02	2009	Pescadoras e Pescadores Artesanais do Açude Público de Cocorobó: mostrando sua cara e seus problemas-Canudos-BA
03	2009	Pescadores e Pescadoras Artesanais do Cânion São Francisco - AL - BA - SE
04	2009	Pescadores e Pescadoras Artesanais de Resina - Foz do São Francisco - SE

Tabela 9 - Série: Povos Indígenas do Nordeste

NR	Ano Publicação	Nome do Fascículo
01	2010	Povo Indígena Tuxá de Rodelas - BA
02	2010	Povo Indígena Pankararu - Tacaratu - PE
03	2010	Povo Indígena Truká - Cabrobó - PE
04	2010	Povo Indígena Tumbalalá - Abaré/Curaça - BA
05	2010	Povo Indígena Pipipã - PE
06	2010	Povo Indígena Kambiwá - PE
07	2011	Povo Indígena Kariri-Xocó - Porto Real do Colégio - AL
08	2011	Povo Indígena Xocó - Porto da Folha - SE
09	2012	Povo Indígena Tapuya Karirí - Ceará

Tabela 10 - Série – Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil Central

NR	Ano Publicação	Nome do Fascículo
01	2009	Povo Indígena Kanela do Araguaia - MT

Tabela 11 - Série – Cultura e Resistência

NR	Ano Publicação	Nome do Fascículo
01	2013	Arte na Cuia: Experiência Tradicional de Saber Fazer - Associação das Artesãs Ribeirinhas de Santarém - ASARISAN

Tabela 12 - Série – Direitos e Identidades

NR	Ano Publicação	Nome do Fascículo
01	2012	Xukuru do Ororubá - PE

Tabela 13 - Série – Povos e Comunidades Tradicionais do Nordeste

NR	Ano Publicação	Nome do Fascículo
01	2012	Fundos de Pasto: nosso jeito de viver no sertão - Oliveira dos Brejinhos e Brotas de Macaúbas - BA

Tabela 14 - Série – Povos e Comunidades Tradicionais de São Paulo

NR	Ano Publicação	Nome do Fascículo
01	2013	Comunidades Tradicionais caiçaras da Juréia, Iguape-Peruibe - união dos moradores da jureia