

CONFLITOS TERRITORIAIS E POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS: DESCRIÇÃO ETNOGRÁFICA DE TERRITORIALIDADES ESPECÍFICAS

Organização:

Rosa Elizabeth Acevedo Marin

Patrícia Maria Portela Nunes

Cynthia Carvalho Martins

2020

Editor: Alfredo Wagner Berno de Almeida

Ilustração da Capa: Eva Bochkor, Viena

Diagramação: Philipe Teixeira

Revisão Técnica:

Rosa Elizabeth Acevedo Marin

Patrícia Maria Portela Nunes

Cynthia Carvalho Martins

Ficha Catalográfica

Conflitos territoriais e povos e comunidades tradicionais: descrição etnográfica de territorialidades específicas. / Organizadoras, Rosa Elizabeth Acevedo Marin; Patrícia Maria Portela Nunes; Cynthia Carvalho Martins. – São Luís: EDUEMA, 2020.

300 p.

ISBN: 978-65-88998-81-6

1.Comunidades tradicionais. 2.Conflito. 3.Egressos. 4.Lutas indígenas.
I.Título. II.Marin, Rosa Elizabeth Acevedo. III.Nunes, Patrícia Maria Portela. IV.Martins, Cynthia Carvalho.

CDU: 316.48:378.147.88

Elaborado por Wanderson Ferreira dos Anjos – CRB 13/827

Realização: Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia (PPGCSPA)

Universidade Estadual do Maranhão (UEMA)

Prédio das Pós-Graduações do CCSA

Cidade Universitária Paulo XI S/N Tirirical

Cep 65055-970 São Luís MA

mestradocartografia@hotmail.com

www.ppgcspa.uema.br

**CONFLITOS TERRITORIAIS E POVOS
E COMUNIDADES TRADICIONAIS:
DESCRIÇÃO ETNOGRÁFICA DE
TERRITORIALIDADES ESPECÍFICAS**

COMITÊ CIENTÍFICO

Aniceto Cantanhede Filho - PPGSPA - UEMA -
Arydimar Vasconcelos Gaioso - PPGSPA - UEMA -
Benjamim Alvino de Mesquita - UFMA
Eliana Ramos - UFPA
Eliana Teles Rodrigues - PPGCIT - UFPA
Fabiano Gontijo - PPGA - UFPA
Gutemberg Guerra - UFPA
Helciane de Fátima Abreu Araújo - PPGSPA - UEMA
Jurandir Santos de Novaes- UFPA - PPGSPA - UEMA

CONSELHO EDITORIAL

Otávio Velho - PPGAS-MN/UFRJ, Brasil
Dina Picotti - Universidade Nacional de General Sarmiento, Argentina
Henri Acelrad - IPPUR- UFRJ, Brasil
Charles Hale - University of Texas at Austin, Estados Unidos
João Pacheco de Oliveira - PPGAS-MN/UFRJ, Brasil
Rosa Elizabeth Acevedo Marin - NAEA/UFPA, Brasil
José Sérgio Leite Lopes - PPGAS-MN/UFRJ, Brasil
Aurélio Vianna Jr. - PPGCSMA - UEMA, Brasil
Sérgio Costa Jr. - LAI FU- Berlim, Alemanha
Heloisa Bertol Domingues - MAST, Brasil
Luiz Antonio de Castro Santos - UERJ, Brasil
Alfredo Wagner Berno de Almeida - CESTU/UEA, Brasil

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	11
REGRESSO CONCEITUAL AO “LIVRO DOS EGRESSOS”: UM PRÓLOGO À DISCUSSÃO	
<i>Alfredo Wagner Berno de Almeida</i>	19
TERRITORIO DE LA NACIONALIDAD KICHWA EN LA AMAZONIA ECUATORIANA: LUCHAS POR DERECHOS Y AUTONOMIA	
<i>Enoc Merino Santi</i>	25
CONHECIMENTOS TRADICIONAIS, RESISTÊNCIA E LUTA POLÍTICA: AS CONTRIBUIÇÕES DOS POVOS INDÍGENAS PARA A PRESERVAÇÃO DA AMAZÔNIA MARANHENSE	
<i>Lais Gonçalves Souza</i>	59
MULHERES E A COMUNIDADE DE MUTUM II: CAMINHOS DE LIBERDADE FRENTE AOS CORREDORES LOGÍSTICOS DA MORTE NA AMAZÔNIA ORIENTAL	
<i>Joana Emmerick Seabra</i>	85
QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU, ORGANIZAÇÃO E MOBILIZAÇÃO POLÍTICA NA REGIÃO DO MÉDIO MEARIM (MARANHÃO): A EXPERIÊNCIA DA FÁBRICA DE SABONETE	
<i>Linalva Cunha Cardoso Silva</i>	113
SISTEMAS DE USO COMUM, MODOS DE VIDA E CONFLITOS EM COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE ALTO PARNAÍBA/MA	
<i>Cristina da Costa Bezerra</i>	137
AS RELAÇÕES TERRITORIAS E CONTROLE DOS RECURSOS NATURAIS: PANEMA, ASSOMBRADOS E FORMAS DE CURA	
<i>Regiane Pinto</i>	163
PENSANDO FILIPA EM “TEMPOS E LINGUAGEM DE PROJETOS ECONÔMICOS”	
<i>Clandia Teles</i>	179

TERRITÓRIO, INTRUSÃO E DRAMAS SOCIAIS NO TROMBETAS: O QUILOMBO DE JAMARI	
<i>Julienne Pereira dos Santos</i>	199
ONDE HÁ FUMAÇA HÁ O BOM DIREITO?: CONFLITO E VIOLÊNCIA EM CAMAPUTIUA	
<i>Vanessa Cristina Ramos Fonseca da Silva</i>	221
TERRITÓRIO PESQUEIRO NA ILHA DE SÃO LUÍS E CONFLITOS SOCIOAMBIENTAIS	
<i>Silvilene de Jesus da Silva Santos</i>	243
CONSTRUÇÃO E REPRESENTAÇÃO DA IDENTIDADE: FESTEJO TRADICIONAL DE LADEIRA	
<i>Ana Valéria Lucena Lima Assunção</i>	267
AS NARRATIVAS NOS FASCÍCULOS DO PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA OU QUANDO A HISTÓRIA DE VIDA TORNA-SE UMA FERRAMENTA DE LUTA	
<i>Valéria Correia Lourenço</i>	283

LISTA DE SIGLAS

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
ACQMBC	Associação das Comunidades Quilombolas de Macacos, Brejim e Curupá
AMIMA	Articulação de Mulheres Indígenas do Maranhão
AMTR	Associação de Mulheres Trabalhadoras Rurais de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues
ANTT	Agência Nacional de Transportes Terrestres
COEQTO	Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do Tocantins
COLONE	Companhia de Colonização do Nordeste
COMARCO	Companhia Maranhense de Colonização
CONACNIE	Consejo Nacional de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador
CONAIE	Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador
CTI	Circunscripciones Territoriales Indígenas
EFC	Estrada de Ferro Carajás
FAPEMA	Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão
FEI	Federación Ecuatoriana de Indígenas

FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IBDF	Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ICMBIO	Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
MIQCB	Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu
MNP	Movimento Nacional dos Pescadores e Pescadoras
MOPEMA	Movimento dos Pescadores do Maranhão
MPP	Movimento dos Pescadores e Pescadoras Artesanais do Brasil
MRN	Mineração Rio do Norte
OIT	Organização Internacional do Trabalho
PAC	Programa de Aceleração do Crescimento
PCPR	Programa de Combate à Pobreza Rural
PDPI	Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas
PGTA	Plano de Gestão Territorial e Ambiental
PNGATI	Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas
PNNRP	Parque Nacional das Nascentes do Rio Parnaíba

PNPDDH	Política Nacional de Proteção aos Defensores dos Direitos Humanos
PPGCITI	Programa de Pós-Graduação em Cidades, Territórios e Identidades
RBRT	Reserva Biológica do Rio Trombetas
SMDH	Sociedade Maranhense de Direitos Humanos
SNUC	Sistema Nacional de Unidades de Conservação
SPVEA	Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia
SUDAM	Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia
SUDENE	Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste
TIs	Terras Indígenas
UEMA	Universidade Estadual do Maranhão
UFPA	Universidade Federal do Pará

APRESENTAÇÃO

Uma maneira de observar o trabalho de formação acadêmica universitária é a produção bibliográfica dos que participam desse espaço da divisão do trabalho social e, para além das exigências métricas dos dispositivos de controle institucional, podem contar com critérios menos individualistas, corporativos, hierarquizados, assimétricos e disciplinares que as “relações de poder” no campo das ciências têm naturalizado. As experiências pedagógicas que potencializam um saber insurgente encontram formas novas de interpretar o papel do intelectual, que emergem de debates e comunicações com públicos difusos e possuem exemplificações até frequentes e mais anônimas. Max Gluckman dedicou-se à formação na disciplina Antropologia, a mais nova das Ciências Sociais através de programas de rádio e difundia uma visão anticolonialista sobre a África. Alexo Carpentier transmitiu durante vários anos programas de rádio para abordar a cultura latino-americana e cubana; Eduard Thompson dedicou-se a ministrar aulas para trabalhadores na WEA (Associação Educacional dos Trabalhadores) e parte da experiência está referida nos livros “Formação da Classe Operária na Inglaterra” (1963) e “Costumes em Comum”; Paul Singer ministrou aulas de economia política, abertas para um público diferenciado que resultaram no livro “Curso de Introdução à Economia Política” (1975).

Entender o saber insurgente passa por formação acadêmica e por *condições de possibilidade de emergência de um intelectual diferente daquele que representa a consciência universal, ou revela as competências a serviço do Estado ou do capital*. Foucault aborda a questão e aponta:

Do momento em que a politização se realiza a partir da atividade específica de cada um, o limiar da escritura como marca sacralizante do intelectual desaparece, e então podem se produzir ligações transversais de saber para saber, de um ponto de politização para um outro... Este processo explica por que, se o escritor tende a desaparecer como figura de proa, o professor e a universidade aparecem, talvez não como elementos

principais, mas como “permutadores”, pontos de cruzamento privilegiados. A causa da transformação da universidade e do ensino em regiões ultrasensíveis politicamente acha-se sem dúvida aí. A chamada crise da universidade não deve ser interpretada como perda de força, mas, pelo contrário, como multiplicação e reforço de seus efeitos de poder no meio de um conjunto multiforme de intelectuais em que praticamente todos são afetados por ela e a ela se referem. (Foucault, 1984, 9)¹.

O presente livro *Conflitos territoriais e povos e comunidades tradicionais: descrição etnográfica de territorialidades específicas*, é o segundo título organizado com base nas contribuições dos discentes do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia, da Universidade Estadual do Maranhão². O PPGCSPA fez extensa chamada aos quarenta e três (43) egressos através de edital 001/2020 convidando para apresentação de artigos com base na produção bibliográfica, notadamente das dissertações dos discentes. De tal forma que temos 12 artigos e um único artigo resultado de trabalho de disciplina ditada no Programa³.

A organização dessa coletânea de artigos é mobilizada por interesses convergentes que dizem respeito ao Programa e seus públicos – discentes⁴ da Universidade Estadual do Maranhão e agentes sociais (indígenas, quilombolas, quebradeiras de coco babaçu, pescadores), que produzem “*ligações transversais de saber para saber, de um ponto de politização para um outro...*” e situam-se em “*regiões ultrasensíveis politicamente*” como considera Foucault. Crítico de discursos e retóricas que impregnam o debate atual acerca do desenvolvimento da região amazônica, o

1. FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 4. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

2. O primeiro livro que reúne a produção dos discentes do PPGCSPA é intitulado “Insurreição de Saberes 4: quilombolas, lutas e produção intelectual”. Publicado em 2019, através da EDUEMA, este livro foi submetido ao Edital nº 23, de 2016 e é constituído por artigos elaborados a partir dos trabalhos dissertativos apresentados ao Programa e por um gênero específico de produção designado “memoriais” que busca apresentar uma perspectiva reflexiva a respeito das trajetórias de vida e profissional do próprio autor, candidato que se habilitou ao PPGCSPA. Este gênero narrativo constitui-se em um critério avaliativo incorporado ao processo seletivo do PPGCSPA e integra uma de suas etapas.

3. O Conselho Científico aprovou os 12 trabalhos que compõem a presente coletânea.

4. O Programa de Mestrado destina-se a oferecer sólida formação teórica nas áreas de antropologia, com aportes das áreas de sociologia, ciência política, economia e geografia, com capacidade para a formação intelectual e profissional de mestres com conhecimento transversal sobre a realidade amazônica e com habilidades para analisar criticamente e propor projetos alternativos para as diversas situações sociais, políticas e ambientais que estão em curso na Amazônia.

PPGCSPA introduz novas questões a respeito das perspectivas que se têm colocado em prática no modo de concepção de tal desenvolvimento. A análise crítica de tais concepções, à luz das formas de territorialidades diversas, vivenciadas pelas comunidades tradicionais, faz dessa região um importante *locus* de pesquisa que exige o acionamento de múltiplos instrumentos metodológicos, notadamente a descrição aberta e plural, a serem apropriados para a identificação das especificidades dos processos de construção territorial e dos conflitos dela decorrentes. A produção das descrições plurais implica em mobilização de um acervo teórico que permita o trato com as diversas situações sociais e os processos políticos em curso na Amazônia.

Depois de sete anos de atividades acadêmicas, aqui informando que o PPGCSPA iniciou em agosto de 2013, a elaboração desta coletânea soma-se a publicações do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia com contribuições de discentes⁵ e a inserção de vários deles na produção de fascículos, boletins informativos, cadernos e mapas situacionais. Entende-se que essa diversidade de trabalhos acadêmicos, sem o necessário enquadramento em revistas, inscritas no sistema de avaliação *qualis*, altamente valorizadas em hierarquias da ciência oficial é o que define a articulação de pesquisadores com os movimentos sociais. Precisamente, são produtos intelectuais e políticos que dizem respeito aos conflitos territoriais e povos tradicionais na Amazônia. Na mesma orientação as linhas de pesquisa e os projetos aprovados pelo PPGCSPA⁶ revelam inserção e domínio teórico-empírico

5. Ver os livros: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo; MELO, Eriki Aleixo de (org.). Pandemia e território. São Luís: EDUEMA; Manaus: PNCSA, 2020; Alfredo Wagner Berno de Almeida, Rosa Elizabeth Acevedo Marín, Jesús Alfonso Flórez López. (Org.). Território, Cultura y Pueblos: Megaproyectos, actos de estado, pueblos y comunidades tradicionales. 1ed.Cali: Programa Editorial Universidad Autónoma de Occidente, 2020. ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; MELO, Eriki Aleixo de; NEPOMUCENO, Ítala; BENVENÚ, Vinícius (org.). Mineração e garimpo em terras tradicionalmente ocupadas: conflitos sociais e mobilizações étnicas. Manaus: UEA Edições: PNCSA, 2019; MARTINS, Cynthia Carvalho; NUNES, Patrícia Maria Portela (org.). Insurreição de saberes 4: quilombolas, lutas e produção intelectual. São Luís: EDUEMA, 2019. MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo; NOVAES, Jurandir Santos de. (org.). Povos tradicionais em colisão com estratégias empresariais no Maranhão e Pará. Manaus: UEA Edições, 2015.

6. Até o presente foram aprovados no âmbito do PPGCSPA, os seguintes projetos: “Megaprojetos em implementação na Amazônia e Impactos na Sociedade e na Natureza”, pela Climate and Land Use Alliance (CLUA); “Estratégias de Desenvolvimento, Mineração e Desigualdades: Cartografia Social dos Conflitos que atingem Povos e Comunidades Tradicionais na Amazônia e no Cerrado”, financiado pela (CLUA);

na nova cartografia social consolidada como descrição, na ruptura com o colonialismo, que é retirado do Colégio de Cartógrafos.

Precisamente é a ordem de descrição que ganha mais força no trabalho da Nova Cartografia Social, o que está implícito nos atos de mapeamentos, não passíveis de generalizações, pois não se trata das mesmas identidades e cada povo e comunidade tradicional desenvolve uma determinada política identitária.

Destaca-se no perfil do profissional formado pelo PPGCSPA: capacidade de refletir teoricamente sobre os processos de territorialização que estão em curso na Amazônia, com ênfase nas ações estatais e privadas, bem como nas representações e práticas dos agentes sociais, mobilizados em movimentos sociais que acionam uma identidade coletiva; critérios de competência para analisar os procedimentos de intervenção do Estado, como atos de poder, que perpassam uma diversidade de experiências na Amazônia contemporânea, em especial as representações cartográficas oficiais e a fundamentação que estas oferecem às intervenções públicas; capacidade de examinar e decompor os elementos contraditórios de “planos”, “projetos” e “programas governamentais”; capacidade de investigar as interpretações das relações socioeconômicas retratadas por acadêmicos, técnicos e políticos; capacidade de analisar as representações, expressões, conhecimentos e técnicas, bem como objetos, artefatos e lugares, reconhecidos por povos, comunidades ou grupos sociais, como elementos de seu patrimônio cultural, comumente acionados na afirmação de suas identidades. A formação é conduzida no sentido de propiciar um refinamento conceitual que é condição para a apreensão e descrição de realidades concretas.

“Projeto Cartografia Social como estratégia de fortalecimento do ensino e da pesquisa acadêmica”, financiado pela Fundação Ford; Projeto “Nova Cartografia Social dos babaçuais: mapeamento social da região ecológica do babaçu”, financiado pela Fundação Ford; “Conflitos Sociais e Desenvolvimento Sustentável no Brasil Central”, financiado pela Fundação Ford; “Mapeamento Social como instrumento de gestão territorial contra o desmatamento e devastação: processo de capacitação de povos e comunidades tradicionais”, financiado pelo Fundo da Amazônia; “Territórios e recursos de povos e comunidades tradicionais em colisão com obras de infraestrutura e estratégias empresariais na Amazônia” aprovado pelo Cnpq; “Arqueologia dos engenhos na Baixada Maranhense”, financiado pelo Cnpq; “Centro de Ciências e Saberes: experiências de criação de Museus Vivos na afirmação de saberes e fazeres representativos dos povos e comunidades tradicionais”, financiado pelo Cnpq; “Projeto de Fortalecimento do PPGCSPA”, financiado pela Fundação Ford.

A noção de território torna-se instrumento analítico e adquire certa centralidade para a formação acadêmica dos alunos do PPGCSPA, de sorte a ser debatida através de uma ampla literatura que autoriza a realização de exercícios críticos, recuperando genealogias e ressignificações. Assim tomado, o conceito de território permite discernir os significados atualizados em diferentes políticas de “ordenamento territorial” propostas e implementadas por políticas governamentais; discernir a ação de agências multilaterais, alinhadas, a partir do século XX ao neoliberalismo com suas propostas de proteção ambiental; e, depurar ações empresariais, beneficiadas por um conjunto de medidas institucionais, sejam econômicas ou ambientais, em prol do chamado “desenvolvimento.” Desdobra-se de tais análises aquelas referidas às territorialidades específicas de povos e comunidades tradicionais da Amazônia, ameaçadas de modo constantes pelos “atos de Estado”, promotores do agronegócio, implementação de obras de infraestrutura e dos chamados megaprojetos. Tais terras tradicionalmente ocupadas se constituem nas últimas fronteiras da Amazônia e têm sido constantemente ameaçadas por uma política que insiste em colocá-las no mercado de modo a contemplar os interesses empresariais.

Assim se expressa Almeida (2012) a respeito da reconceituação de território:

A reconceituação de território, consoante as interpretações sociológicas têm sido marcadas por novos critérios de classificação, que aparentam empreender uma volta ao passado, refletindo uma conhecida e dúbia combinação entre fatores ambientais e econômicos. Incorporados pelas ações governamentais mais recentes, tais critérios reeditam a prevalência do quadro natural, privilegiam biomas e ecossistemas como delimitadores de “regiões”, flexibilizam normas jurídicas que asseguram os direitos territoriais de povos e comunidades tradicionais e objetivam atender às demandas progressivas de um crescimento econômico baseado principalmente em commodities minerais e agrícolas (ALMEIDA, 2012, 63)⁷.

7. ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Territórios e territorialidades específicas na Amazônia: entre a «proteção» e o «protecionismo»**. Cad. CRH [online]. 2012, vol.25, n.64, pp.63-72.

A categoria território, com significados múltiplos, referidos a conceitos, noções operacionais, ações institucionais, e situações empiricamente observáveis, presta-se ainda a nomear projetos e programas de agências multilaterais ou do próprio aparato estatal. Em consonância com Almeida, os sentidos práticos de território transcendem, contudo, ao significado estrito de políticas fundiárias, ambientais ou minerais. Eles se apoiam em medidas protecionistas, designadas de “medidas de defesa comercial” (ALMEIDA, 2012, 64). Deste modo tem-se uma combinação de “políticas econômicas” com forte impacto nos modos de vida dos povos e comunidades tradicionais, e as chamadas políticas ambientais, implementadas pelo próprio Estado ou por agências multilaterais. Ao privilegiar a “natureza” em uma espécie de “biologismo”, tais políticas designadas de “autossustentáveis” sequer mencionam os conflitos e as disputas territoriais. Insistem em uma preservação transitória e pouco fundamentada em um planejamento profundo que considere os direitos conquistados pelos povos e comunidades tradicionais.

Os conflitos territoriais, por sua vez, podem fazer aparecer a reivindicação pelo reconhecimento das terras tradicionalmente ocupadas, se considerarmos que os grupos sociais têm se organizado coletivamente em defesa de seus direitos étnicos. Para tais grupos, o território não pode ser expresso a partir de uma visão da geografia, ao contrário, refere-se às práticas e saberes orientadores de um tipo de relação específica com os recursos naturais.

Os artigos do presente livro articulam um debate referido à situação territorial de indígenas, quilombolas, quebradeiras de coco babaçu e pescadores considerando as ações governamentais e as práticas de mobilização centradas no acionamento do étnico como elemento de pertencimento. São trabalhos referidos a situações concretas nos quais as práticas descritivas são indissociáveis do exercício interpretativo.

O exercício etnográfico tem como condição o estabelecimento prévio de contextos, que demarcam os limites das motivações e

significados dos fatos estudados (Oliveira, 2016). Esse exercício deve ultrapassar, ao mesmo tempo o senso comum e o senso douto, com a superação da produção de um conhecimento meramente cognitivo ou explicativo das situações. Trata-se de uma modalidade de produção intelectual que se aproxima da noção de produção de um “conhecimento engajado”, ou seja, uma produção de eficácia social e política.

Se o trabalho de campo se faz pelo diálogo vivido, que depois é revelado por meio da escrita, é necessário ultrapassar a visão segundo a qual a linguagem é a única base referencial. As palavras fazem coisas, trazem consequências, realizam tarefas, comunicam e produzem resultados, mas o desafio é colocar no texto o que foi a ação vivida. E talvez esse seja o maior desafio enfrentado pelos autores desses artigos: a produção de um conhecimento referido a situações específicas, mas com possibilidades reflexivas.

Nos artigos desta coletânea confere-se uma descrição que varia em complexidade e busca desenvolvê-la na própria lógica da unidade de análise, que pode tratar da Baixada Maranhense, do povoado cortado pela “cobra de ferro”, da fábrica de sabonete, dos territórios pesqueiros, da festa, da comunidade absorvida pelos projetos. Essas descrições contrapõem-se a visões generalizantes. Tais condições concernem a um objetivo de precípua interesse para a história do pensamento antropológico, bastante relevante em domínios etnográficos, designadamente àqueles referidos a uma “nova descrição”, que articula o conhecimento antropológico com outras disciplinas tais como a História, o Direito e a Economia.

A noção de território perpassa os artigos de modo a deslindar a visão complexa e dinâmica que elaboram indígenas, quilombolas, quebradeiras de coco e pescadores, e a oposição dessa visão em relação a outras, impostas como absolutas, centradas no parcelamento e colocação das terras da Amazônia no mercado com o reforço da lógica mercadológica, unitária e devastadora. Os autores privilegiam a

descrição das situações territoriais, dos conflitos em jogo e a ação dos agentes sociais mobilizados em formas organizativas de caráter étnico.

Observa-se nas análises uma visão crítica das arbitrariedades dos “atos de Estado,” seja na viabilização da implantação de infraestrutura e megaprojetos, seja com a definição de Unidades de Conservação tais como Reservas Naturais e Parques Nacionais. E, por outro lado percebe-se a partir da leitura as alternativas e formas de mobilização acionadas pelos agentes sociais na reivindicação dos seus direitos.

Salientamos que até o presente, seis dos doze autores conseguiram aprovação em programas de doutorado em universidade de distintas partes do país – Universidade Federal do Rio de Janeiro; Universidade Federal do Pará; Universidade de São Paulo; Universidade Federal do Ceará. Tal inserção dos autores em programas de doutorado permitirá um desdobramento dos trabalhos acadêmicos iniciados no âmbito do PPGCSPA e, certamente, a construção de um conhecimento que acompanhe a dinâmica de situação de conflito e as diversas reivindicações por reconhecimento territorial.

Rosa Elizabeth Acevedo Marin
Patrícia Maria Portela Nunes
Cynthia Carvalho Martins

REGRESSO CONCEITUAL AO “LIVRO DOS EGRESSOS”: UM PRÓLOGO À DISCUSSÃO

Alfredo Wagner Berno de Almeida⁸

No processo de editoração deste livro prevaleceu coloquialmente, nos contatos regulares entre os docentes envolvidos de maneira direta nos trabalhos de produção intelectual relativos à publicação, uma designação trivial, mas eivada de significados que de antemão merecem ser explicitados e submetidos a uma *reflexão reflexiva*. A designação rotineira concerne à expressão “livro dos egressos”. Ela é aqui submetida ao conceito de reflexividade, qual seja, realizar de pronto simplesmente um esforço de auto-análise ou uma reflexão que propicie um retorno sobre a próprias práticas de editoração, suas premissas e as relações sociais subjacentes, descortinando a lógica mesma e o objetivo deste tipo de trabalho acadêmico. Em suma, uma abordagem teórica com perguntas que expressam uma sorte de regresso ao “livro dos egressos”.

Por que ganhou relevância no momento atual o fato de programas de pós-graduação circunstanciareem aqueles que já não são mais discentes ou melhor que completaram os quesitos acadêmicos, deixando de fazer parte do corpo discente? Esta exigência de monitoramento, em verdade, tornou-se um dos critérios avaliativos dos PPG's, segundo as agências de fomento ao ensino e à pesquisa científica. Não que os PPG's tenham sido indiferentes a uma etapa posterior da trajetória profissional de seus ex-alunos, mas o que sucede no presente parece ser um entendimento burocratizado da noção de “carreira científica”. O destino do ex-discente se torna uma medida de verificação tendo por fundamento uma escala fixa, ideal? As noções avaliativas parecem estar sofrendo de uma vulgarização extremada, que as impelem para considerações burocrático-administrativas que se mostram supostamente

8. Antropólogo. Professor visitante do PPGCSPA-UEMA. Pesquisador CNPq.

“objetivas” face ao “desempenho” das instituições de ensino superior. O reconhecimento da modalidade de grandeza do que não é mais sugere uma projeção seletiva ou uma filtragem considerada imprescindível para a compreensão de êxitos ou de fracassos institucionais. Como lidar criticamente com a ilusão jacobina de “carreira” e de “concursos” para repensar seu significado enquanto medida de “sucesso” isenta e deveras “objetiva”? Há que se submeter a resposta a uma análise mais detida, mesmo partindo do pressuposto de que não se trata de uma aplicação direta e quase mecânica de um determinado “modelo de avaliação dos PPG’s, que tem como componente os denominados “egressos”? Estariam em jogo regras suscetíveis de movimentar especialidades científicas, distinguindo trajetória profissional de trajetória científica e criando condições de descrever como e em que medida as “carreiras” refletiriam um progresso científico? Estas indagações balizam, assim, os lugares de onde elas mesmas são produzidas e externam as nossas dificuldades de responde-las de modo acurado e pertinente, livres dos ditames burocráticos.

Um fato que ressalta nos debruçarmos sobre os denominados “egressos”, que compõem este livro, concerne à relevância das dinâmicas interdisciplinares, quando as fronteiras dos diferentes domínios científicos mostram-se relativas e sujeitas a frequentes redefinições. Assim, atenderam à chamada das professoras que editaram este livro 12 (doze) ex-discentes, os quais concluíram o nível completo de mestrado e obtiveram o respectivo certificado de conclusão. O PPGCSPA-UEMA registra 42 (quarenta e duas) dissertações de mestrado defendidas, entre 13 de julho de 2015 e 28 de fevereiro de 2020, ou seja, num período de quatro anos e seis meses, está sendo mantido um ritmo aproximado de nove dissertações por ano letivo ou 21,0. Os que atenderam à chamada para compor este livro representam, por sua vez, 28,8% dos “egressos”. Dentre eles tem-se que a metade foi aprovada em programas de doutorado e estão frequentando as disciplinas regulares. Quatro dentre estes empreenderam trajetórias acadêmicas previsíveis, passaram de um mestrado para um doutorado, mantendo-se no mes-

mo domínio da antropologia social, em centros de excelência como o PPGAS do MN-UFRJ ou em instituições regionalmente relevantes como o PPGA-UFPA. Os outros dois foram marcados por mudanças interdisciplinares, tendo sido aprovados no doutorado em psicologia da USP e em doutorado de ciência do direito em universidade do exterior, a UBA (Universidade de Buenos Aires), Argentina. Estas formações acadêmicas dialogam historicamente com a antropologia desde seus primórdios. No caso da ciência do direito tem-se que Lewis H. Morgan e H. Maine, refletindo sobre sociedades primitivas e tribais, na segunda metade do século XIX, estabeleceram uma relação estreita entre “investigaciones antropológicas” e “la abocacia”, como diria Tolosana⁹, posicionando-se dentre os que contribuiram para a consolidação do campo da antropologia. No caso da psicologia tem-se em termos históricos que as descrições etnográficas, vinculadas ao movimento de “cultura e personalidade”, no período entre as duas guerras mundiais, acionaram de modo regular categorias e conceitos psicológicos e foram posteriormente relativizados. As interconexões teóricas entre estes domínios de conhecimento, todavia, se mantiveram.

Consoante a propriedade de posição dos “egressos” que produziram artigos para esta coletânea pode-se afirmar que trajetórias intelectuais previsíveis se mesclam com trajetórias profissionais singulares, já que dos outros seis ex-discentes constata-se que dois pretendem concorrer para cursar doutorado e os quatro restantes voltam-se para atividades profissionais preexistentes à sua condição de discentes. As trajetórias sociais indicam que não há uma exclusividade absoluta da “carreira científica” nos desdobramentos a partir da conclusão do mestrado. Em outros termos nem todos os que concluem o mestrado tem como meta o doutorado. Não se pode querer reduzir esta variação a cursos profissionalizantes, uma vez que mesmo sem ingressar em doutorado, mesmo “egressos” que não atenderam à chamada encontram-se produzindo reflexões

9. Leia-se: i) “Prólogo” de Carmelo Lisón Tolosana ao livro de L. H. Morgan – *La Sociedade Primitiva*. Madrid. Editorial Ayuso.1975 3ª. Ed. II) Mamdani, Mahmood – “What is a tribe?” *London Review of Books* vol.34. n.17. 13 sept. 2012.

sistemáticas concernentes à região ecológica do babaçu ou aos efeitos da devastação de babaçuais sobre as comunidades tradicionais. Esquemas explicativos característicos das atividades científica passam a fazer parte de uma racionalidade especificamente pragmática na conservação e no manejo de babaçuais, juçarais, buritizais e terras tradicionalmente ocupadas, deixando à mostra o quão relevante foi a formação acadêmica no PPGCSPA de eventuais pesquisadores locais, membros de comunidades e assessores de movimentos sociais - MIQCB, ACONERUQ, FETAEMA, CCN, STTR's como o de Alcantara e MABE -. Sem qualquer pretensão ou objetivo profissionalizante está-se diante de uma dinâmica de produção de conhecimentos concretos sobre realidades localizadas e processos reais que alargam os lugares institucionais de onde práticas de pesquisa científica são efetivadas e levadas a um aprofundamento dos meios de confrontar desmatamentos, devastações e contaminação de recursos hídricos. Não por acaso as regiões referidas nos textos para efeitos de observação empírica dizem respeito à Amazonia de uma maneira plural, qual seja, à Pré-Amazonia Maranhense, à Amazonia Equatoriana, ao Alto Parnaíba, Rio Trombetas, ao Médio Mearim ou simplesmente ao Maranhão.

Os conceitos de “território” e “territorialidades específicas” e variantes como “processos diferenciados de territorialização” acionados nos textos o são também na maioria das dissertações defendidas, adentrando polêmicas entre diferentes formações acadêmicas (antropologia, geografia, filosofia), evidenciando um complexo campo de significação da denominada nova cartografia social e suas práticas de uma nova descrição etnográfica, que incluiria desde o mapeamento dos chamados saberes tradicionais até as diversas modalidades do denominado “uso comum” dos recursos e de estabelecimento de fronteiras que delimitam espaços sociais etnicamente configurados. Os conceitos de “território” e “territorialidades específicas” expressam resultados dos cursos de “cartografia social” sem maiores variações, produzindo uma inter-

locação crítica com o pensamento geográfico desde fins do século XIX (Ratzel, La Blache) e posteriormente (com Rafestin, Lacoste), bem como com abordagens de economistas formalistas, com enfoques biólogos e classificações trabalhadas também pela zoologia.

O conceito de “resistência”, igualmente recorrente, que perpassa não apenas os artigos desta coletânea, mas da mais recente à mais remota dissertação defendida, evidencia múltiplos significados sem o risco de incorrer, no que o senso comum erudito designa correntemente como “usos e abusos” do referido conceito. Indica uma criatividade permanente nas elaborações, que mesmo porventura padecendo de descuidos formais, revelam uma perspectiva acurada e inventiva. Da perspectiva de J.P. Sarte e F. Fanon resistência significa uma escolha e, portanto, um direito conquistado e um exercício de liberdade, transcendendo ao que a história da ciência usualmente trata como “evolução das prerrogativas individuais e da reação às tiranias”. Resistência significa “direito da cidadania de resistir à violência do Estado” ou “o direito de agentes de não renunciar à construção social cotidiana de sua própria existência coletiva” confrontando forças e poderes que querem fazer das comunidades tradicionais um objeto passivo e sem qualquer forma definida, amorfo e “domesticado”. Em virtude disto é que os autores e autoras optam por acionar o conceito de estratégias de resistência tão trabalhado por Bourdieu, reforçando uma vez mais os efeitos de cursos frequentados.

De diferentes modos e consoante diversas abordagens este repertório de conceitos e noções operacionais tem sido acionado sem qualquer perspectiva manualesca, expondo controvérsias, indagações, paradoxos e até mesmo incongruências, deixando evidente que os cursos de “metodologia” ou de discussão do chamado “trabalho de campo”, ministrados no PPGCSPA da UEMA, não transmitem “instruções-exemplo” modelares, no dizer de Julio Cortázar, *“sobre a maneira sempre a mesma de fazer”*, já que alertam que o que se encontra a cada vez não é exatamente o mesmo de vezes ou de lu-

gares anteriores, porque não são exatamente as mesmas as unidades sociais investigadas e as relações sociais que mantem entre si e com outrem não se repetem com a regularidade que as ciências naturais buscam desvendar, nem com a rigidez das orientações gramaticais ativadas para produzir suas leis e premissas. Há um repto às cristalizações de modelos tomados à linguística ou às generalizações das observações empíricas. Um modelo, como bem sabemos, enquanto objeto artificial é passível de controle e não contempla apropriadamente os sujeitos da ação. Podemos prever como reagirá mediante a modificação de um de seus componentes. Num movimento inverso constata-se nos textos desta coletânea o trabalho com conceitos que problematizam relações e que se voltam para o tratamento acurado das especificidades, enfatizando os agentes sociais, suas identidades objetivadas em formas político-organizativas, suas estratégias de resistência e respectivas ações¹⁰. Isto não obstante descuidos formais e fragilidades conceituais porventura existentes, bem como obstáculos teóricos, ainda não superados de modo apropriado. Neste sentido é que estes artigos, tais quais as dissertações defendidas, a despeito das enunciadas dificuldades de elaboração, que prenunciam um intenso esforço de análise reflexiva, se aproximam do que se poderia classificar hoje como uma “nova descrição etnográfica”¹¹, sendo incluídas com acuidade nos meandros dos trabalhos de pesquisa antropológica.

10. Em termos de temas e problemas focalizados pelas dissertações defendidas e refletidos nos artigos desta coletânea constata-se um grau de dispersão diminuto que se atém, notadamente, a situações sociais de incidência regional que, em termos de unidades e agentes sociais, podem ser assim descritas: comunidades quilombolas, povos indígenas, quebradeiras de côco babaçu, comunidades de pescadores, comunidades de terreiros além de temas relativos a agricultores familiares e atos de Estado.

11. Há que se atentar para o cuidado de não confundir este esforço reflexivo com a noção de “nova etnografia” registrada usualmente nas histórias da antropologia, cujo enfoque principal consiste na análise da “confusão da distinção emic-etic”. O propósito seria tornar mais rigorosos os critérios de descrição e de análise etnográfica tendo como fundamento as técnicas da linguística e as decorrentes descrições fonológicas e gramaticais, dando origem a classificações tais como: etnolinguística, etnosemântica e etnociência. Para um aprofundamento consulte-se o vigésimo capítulo in: Harris, Marvin - **The rise of anthropological theory. a history of theories of culture**. Thomasy, Crowell company, inc. 1968. Este livro foi traduzido para o espanhol sob a editoria da Siglo Veintiuno Editores S.A., em 1979 e registra mais de 13 edições.

TERRITORIO DE LA NACIONALIDAD KICHWA EN LA AMAZONIA ECUATORIANA: LUCHAS POR DERECHOS Y AUTONOMÍA

Enoc Merino Santi¹²

1 INTRODUCCIÓN

Este artículo tiene como finalidad exponer, de manera sintética, el conflicto que se ha suscitado en Ecuador entre el Estado y los pueblos indígenas respecto al manejo del territorio. El manejo ejercido por el Estado ecuatoriano sobre el territorio amazónico a través de la historia, ha traído un acelerado deterioro de los recursos naturales por su intervención desenfrenada, afectando el entorno de manera tal que ha puesto en situación de pugna¹³ los valores que poseen visiones diferentes de territorio, los del Estado y los indígenas; entendiendo los del primero bajo el discurso del desarrollo económico por el cual debe explotar los recursos que posee de manera tal que hagan sustentable ese proceso, y los segundos, en la lucha por mantener su hábitat y *sumak kawsay* (se puede interpretar como ideología de vida) con base en los conocimientos ancestrales, como el concepto de pertenencia a una comunidad basada en “*formas sociales arraigadas en la reciprocidad, el desinterés y un lazo totalizante comunitario*” (BIALAKOWSKY, 2015, 67) y su territorio donde habitan con su cosmovisión construyendo su propia identidad.

12. Artículo elaborado con base en la disertación intitulada “*Allpamanda, kawsaymanda, jatarishun allpamanda muskuykuna tugarishka/ Por la tierra, por la vida, despertemos confrontación entre visiones sobre el territorio*”, presentada y defendida en el Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da AmazôniaPGCSPA/UEMA en 2016, orientada por la profesora Rosa Elizabeth Acevedo Marin. El autor cursa el doctorado en Antropología Social en el Programa de Pós-Graduação em Antropología Social del Museo Nacional de la Universidad Federal de Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ).

13. Entiendo de acuerdo con Gluckman (2009,18) el concepto de pugna se debería reservar para eventos con raíces más profundas y fundamentales, y conflicto para discrepancias más cerca del corazón del sistema que ponen en movimiento procesos productores de alteraciones en el personal que ocupa posiciones sociales, mas no alteraciones en la configuración de las posiciones.

La Nacionalidad Kichwa de la Amazonía, la más representativa en la provincia del Pastaza, comprende que el territorio significa la base de reproducción de la vida, cultura de equilibrio entre la naturaleza y lo humano; en contraposición el Estado, afincado en los conceptos culturales “capitalistas-modernos sustentados en el intercambio, el interés particular y una individualidad desgarrada (y de lazos artificiales)”(BIALAKOWSKY, 2015, 67) presiona a través de sus instituciones la translación conceptual a modelos convencionales de interacción individuo-estado, resignificando su cosmovisión ancestral con su consecuente proletarización.

El campo de investigación y análisis de este estudio fue la Nacionalidad Kichwa y su visión del territorio, por ello pasé de la ciudad a la selva. Quito, Puyo y la Comunidad de Pakayaku, de la nacionalidad “Kichwa Canelos” o “Kichwa Curaray” que fueron mis paradas, donde realicé mi trabajo de campo. Esta investigación fue realizada entre el 2015 y 2016 y fue concretizado a partir de lecturas y diálogos que mantuve con líderes indígenas de la Amazonía y Sierra, estudiantes indígenas de la Universidad Estatal Amazónica y la convivencia realizada en la comunidad de Pakayaku con el fin cotejar su relación social y territorial en el contemporáneo.

El concientizar la pérdida de la autonomía, valores culturales y su territorio ha llevado a las nacionalidades indígenas de todo el país a constituir alianzas para luchar por la conformación del actual Estado plurinacional del Ecuador reivindicando los derechos que han sido y están siendo negados por el Estado.

2 DESTERRITORIALIZACIÓN A TRAVÉS DE LA LEGISLACIÓN

La lenta y no pocas veces violenta incorporación de los pueblos indígenas en Ecuador como sujetos dentro del Estado-nación, ha estado determinada por la “*continuidad de mecanismos y estructuras*”

de subyugación coloniales, muchas de las cuales siguen operando inclusive en la actualidad” (ACOSTA; MARTÍNEZ, 2014, 109). En la medida en que se fue expandiendo la colonización de las tierras, denominadas salvajes, baldías y carentes de dueño, sus pueblos originarios paulatinamente fueron perdiendo el espacio que habitualmente les ofrecía todos los medios tradicionales para su sustento.

De esa manera, ellos quedaron confinados entre linderos que demarcaban los territorios que ahora tomaban un carácter desconocido hasta entonces, al haberse conferido la propiedad con todos los derechos sobre ellos, permitiendo su libre explotación tanto de las riquezas naturales que albergaban como de quienes los habitaban a favor de un nuevo personaje que ostentaba el poder absoluto sobre estas posesiones, posteriormente denominadas “*haciendas*”, las cuales fueron reconocidas a través de la Cédula Real en 1601, pasando a ser baluartes de la colonización a través del dominio cultural de los pueblos indígenas mediante un sistema desarrollado para retener la fuerza de trabajo, estableciendo relaciones prácticamente vitalicias en faenas agrícolas o en servicios domésticos en las haciendas (AYALA, 2014, 26; PEREZ, 2015, 107). Tuaza corrobora esa observación: “*El 80% de las tierras cultivables estaban en manos de la iglesia católica, la Asistencia Pública y veinte familias aristocráticas de Riobamba que monopolizaban las tierras, disponían de mano de obra abundante y gratuita, y organizaban el funcionamiento de los predios alrededor de una estructura altamente jerárquica y piramidal del poder*”. (TUAZA, 2014, 119).

Los propietarios, al tener la absoluta potestad de manejo, administración, usufructo y gobierno de estos vastos territorios, establecieron sus propios sistemas de trabajo en forma totalmente autocrática. La hacienda fue un “*sistema de poder (...) con alto grado de autonomía respecto a las leyes e instituciones del Estado, sometida a la voluntad del hacendado y administrada por arrendatarios que ejercían a menudo una autoridad despótica*” (KALTMEIER, 2007, 73 apud TUAZA, 2014, 119). La función que cumplieron estas, no se basó solo en el

“concepto económico de obtención de beneficios para los hacendados por efecto de la mera explotación agrícola, sino que se convirtió en un sistema de administración de los pueblos indígenas, estableciendo un manejo de símbolos de prestigio dentro de los colonizados a través de prebendas que se otorgaban a quienes se subordinaban a su mandato”, (GUERRERO, 2010 apud TUAZA, 2014, 119)

Tuaza (2014) destaca *“era un espacio de administración de la población indígena” ... un pequeño estado al interior de un gran Estado*”.

Posteriormente, siendo presidente de la República el General Eloy Alfaro se otorgan de acuerdo con la Ley de Beneficencia del 7 de diciembre de 1875 los terrenos *“incultos y carentes de nombres propios”*, como se denominaban a los llamados terrenos baldíos, a personas que reclamaban su posesión en la Amazonía tal como se establece en el Registro Oficial 789 del 19 de octubre de 1908¹⁴. En el marco de la revolución liberal iniciada en 1895, el Estado buscó convertirse en una suerte de benefactor y protector de los indígenas como consecuencia del enfrentamiento entre los terratenientes y el clero de la serranía con la naciente burguesía agroexportadora, industrial y bancaria de la costa.

En 31 de agosto de 1937, estando Federico Páez, líder militar que contaba con una gran representación de la clase media, como encargado del mando supremo de la República del Ecuador se crea la Ley de Organización y Régimen de las Comunas, en la cual se insertan los caseríos, anejos, barrios, comunidades, parcialidades, y todo centro poblado que no tenga categoría de parroquia dentro del concepto de *“comuna”*, quedando establecido este concepto dentro del régimen jurídico con derecho y obligaciones propios para su desenvolvimiento, con representación legal y administrativa, lo cual produjo cambios sustanciales en la conformación económica, social y cultural indígena por el cambio suscitado en su sistema tradicional de vida al llevarles a un esquema sedentario y urbano rural.

14. Estatuto que se encuentra en la Ley de Beneficencia de 1908, archivado en la Biblioteca de la Asamblea Nacional del Ecuador.

Ya para la década de los 60, el origen de los grandes y pequeños capitales producto del comercio que se basaba principalmente en la importación de alimentos y bienes de consumo para las clases emergentes que demandaban un mayor volumen de estos productos, y “*la facilidad que tenían las personas pudientes [...] para acceder a la adquisición de terrenos incultos y sin nombre propio y su correspondiente legalización laxa que normaba la base jurídica [...] fortaleció la expansión sobre grandes extensiones de tierras*” (AYALA, 2014, 41), sobre todo amplió la frontera agrícola y por lo tanto generó un mayor desplazamiento de los pueblos indígenas con la consecuente pérdida de sus territorios ancestrales.

Durante la Administración de la Junta Militar de Gobierno de ese entonces conformada por su jefe, el Contralmirante Ramón Castro Jijón, General Marcos Gándara Enríquez, General Luis Cabrera Sevilla y el General Guillermo Freire Posso se pretendió reformar la estructura de tenencia de la tierra heredada desde la colonia, eliminando la explotación agrícola precarista a través de la Ley de Reforma Agraria y de Colonización de 1964. (P. 3. Numeral 3 de la misma ley). Con la promulgación de esta ley se elimina el sistema de trabajo denominado Huasipungo¹⁵, la Yanapa (ayuda) y el Arrimado (el que vivía de favores), como lo establece el artículo 5° de dicha ley, y define los mecanismos para que quienes trabajaron bajo estos sistemas queden con la pertenencia de los terrenos asignados por los terratenientes para su subsistencia (Registro Oficial, N° 297) y así reducir, o por lo menos no incrementar los movimientos migratorios hacia las ciudades¹⁶ y en su defecto orientar estas corrientes poblacionales hacia el agro, con énfasis en la Amazonía.

15. Huasipungo: sistema aplicado por los españoles que “*consistía en un pequeño pedazo de tierra arable, o huasipungo, que se duplicaba si existía una casa o un jardín, y en un acceso para el pasto natural sobre los 3450 metros y sobre ciertos derechos en los montes y sus aguas. Al igual que los montes, tierras y aguas, el huasipunguero era considerado parte de la hacienda y era comprado o vendido junto con otras propiedades de la misma*” (EHRENREICH, 1991, 41-42).

16. Los hacendados debían de compensar los años de trabajo realizados por los indígenas campesinos de la Sierra, con porción de tierras, y teniendo conocimiento de esta, los patronos empezaron a liberar a los trabajadores antes de la entrada en vigor de la ley. Estos indígenas al encontrarse sin un lugar donde vivir, sin tierra donde cultivar sus mínimos productos para el consumo y supuesta protección de sus patronos, empezaron a migrar a las grandes ciudades y congregarse a las afueras donde empezaron a formar los anillos de miseria, ya que no disponían de servicios básicos.

Esta ley de reforma agraria, aunque en su concepción fue positiva dado que consideró la adjudicación de territorios considerados propiedades del Estado, a asentamientos indígenas que presentasen documentación y adelantaran los trámites respectivos ante las instituciones pertinentes, cuando fue aplicada de una manera autoritaria e impositivas se transformó en una forma de expropiación de estos por la misma ley que pretendía protegerlos.

La Amazonía despierta mayor interés a raíz de las exportaciones de crudo que se inician en 1972, lo que hace cambiar el esquema de extractivismo agrario por este efecto. En el mandato del presidente Guillermo Rodríguez Lara, se dicta la Ley de Reforma Agraria de 1973, se propició la modernización del aparato productivo a través de una estrategia de industrialización afectando la tenencia de la tierra para ampliar los mercados. Esta ley no considera la eventual pertenecía de los pueblos indígenas sobre sus territorios, que fueron expropiados por “*carencia de títulos legales de propiedad de dichos pueblos, comunidades o familias con permanencia ancestral sobre los mismos*” (Registro Oficial, N° 410). Con la Ley de Tierras Baldías el indígena era obligado a abandonar su vivienda y cultivos para migrar a zonas más lejanas, facilitando la expansión agrícola. Mediante el decreto 1162¹⁷ se facultó la libre apertura a las compañías petroleras para la exploración y explotación en los territorios amazónicos durante la década de los 70, “*junto a ello se desarrollaron las actividades agroindustriales como el cultivo de palma africana lo que implicó una tala significativa de selva virgen que generó una expansión agrícola del 3.4%*” (TRUJILLO, 2001, 19 apud CABALLERO, 2014, 34).

Con base en el resumen legislativo expuesto se puede percibir los diversos mecanismos utilizados por el Estado en favor de los poseedores del capital en detrimento de los pueblos ancestrales, quienes fueron desposeídos de sus territorios reduciéndolos a circunscripciones territoriales definidas, generando por ello una reacción en defensa de sus territorio, valores y forma de vida.

17. Registro Oficial, 15 de octubre de 1973, 14.

3 SURGIMIENTO DEL CONFLICTO

Por los antecedentes anteriormente expuestos, se originaron las acciones de diferentes actores que empezaron la lucha en busca de reivindicaciones de los derechos para los pueblos indígenas, afroecuatorianos y montubios, que marcarían un nuevo derrotero en el accionar del Estado y los actores sociales en el Ecuador, así como en Brasil las movilizaciones por derechos construyeron formas de unidad y solidaridad. Almeida e Farias Júnior (2013) destacan esas prácticas que contribuyen para entender los procesos de organización con los pueblos indígenas de Ecuador.

Em termos político-organizativos verifica-se neste processo social uma passagem que, respeitando a heterogeneidade de situações, pode ser assim sintetizada: as unidades sociais de referência (povos, comunidades e grupos) se transformam em unidades de mobilização, cujas práticas diferenciadas e laços de solidariedade política se consolidam em oposição aberta a antagonistas históricos e recentes, avivando uma existência coletiva traduzida pela indissociação entre os conflitos e a consciência de suas fronteiras usurpadas retratadas fidedignamente pelo mapeamento social. (ALMEIDA; FARIAS JÚNIOR, 2013, 158).

En este contexto emergen agrupaciones que a través de un proceso de integración de conceptos en el afloramiento de su autoconciencia decantaron en colectivos que establecieron frentes de lucha antagónicos a las políticas de Estado en busca de su reconocimiento, mediante influencias que se fueron dando para la apertura de espacios políticos en la gestación de las diversas organizaciones, su evolución, articulaciones y objetivos que les mantuvieron en sus planes de lucha y los resultados obtenidos por ellos a través del tiempo, cada una con su propia visión en búsqueda de la reivindicación en diferentes planos de conflicto, procesos descritos por Almeida y Farias Júnior:

Neste processo de distinção tem-se um ritual de passagem eminentemente político, que direciona este esforço analítico para determinações de existência diferenciadas. Há

mobilizações que estão voltadas para a aprovação de leis, outras se empenham em lutas de “reconhecimento”, outras mais se mobilizam por seus territórios, enquanto outras ainda exigem medidas reparadoras e recusam qualquer “concessão”, num conhecido preceito de “conflito a todo custo” (ALMEIDA; FARIAS JÚNIOR, 2013, 158).

Se entiende que las líneas de desarrollo de los conflictos por los territorios indígenas constituyen un proceso histórico y político diverso con la entrada de agentes sociales que tuvieron participación específica; estes surgieron a inicios de la década de los 20 con intervención de la Iglesia Católica y el partido Conservador (denominación dada al movimiento político de derecha auspiciado y conformado por los entes de poder económico, social y político); así, crearon un marco conceptual para la evaluación de las dificultades y la problemática inherente a la situación anteriormente planteada en busca de encontrar las soluciones *adecuadas* que no afectasen la estabilidad dada, iniciaron el desarrollo activista en pro de la defensa de los derechos y de la alienación de los pueblos ancestrales con el objetivo de frenar el auge creciente de los movimientos insurgentes de izquierda, motivados e impulsados por el discurso Marxista – Leninista, en la toma de la tierra y las reivindicaciones sociales que se introducían vertiginosamente dentro de los pueblos relacionados con las actividades agrarias. Para 1925 se dió la creación del Partido Socialista (PS), que favorece el espacio apto para el surgimiento de los intelectuales urbanos de izquierda.

Como efecto de ello, la iglesia y el Partido Conservador con su política de derecha, iniciaron la preparación de líderes indígenas de la sierra y campesinos que tuviesen capacidad de aglutinar a sus comunidades en la presentación de planes y acciones conducentes a obtener sus reivindicaciones, la eliminación de las modalidades de explotación de la mano de obra en las haciendas bajo las modalidades de Huasipungos, Concertajes y otras.

La FEI (Federación Ecuatoriana de Indios) se incubó en las organizaciones del Partido Socialista creado en 1925 y el Partido

comunista en 1931, fundados por intelectuales blancos urbanos de izquierda, donde se dió origen a los primeros indigenistas que impulsaron las acciones conducentes a que se “*originara una de las primeras organizaciones creadas por líderes indígenas de Cayambe, Tigua y Chimborazo, de la región de la sierra en 1944*” (BECKER, 2006, 139), convirtiéndose en precursora de la defensa de los derechos de los pueblos ancestrales en Ecuador y en América Latina, la cual fue reconocida en 1945 mediante acuerdo ministerial, “*siendo la base fundamental en la formación y expansión de otras movimientos indígenas en el país en sus diferentes regiones, sin dejar de lado la lucha de los indígenas por el derecho sobre la tierra*” (ALTMANN, [201-], 2), seguido por Ecuador Runacunapak Riccharimui (El despertar de los indígenas de Ecuador), ECUARUNARI en 1972.

En el año de 1980, nace la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE), “*como resultado del Primer Congreso Regional de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana, la cual se realizó en la ciudad del Puyo, del 22 al 24 de agosto del mismo año*” (MALDONADO; GARCÉS; KOWII; CONEJO, 1988, 60) y en Octubre se decide la creación del Consejo Nacional de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONACNIE) (ALTMANN, [201-], 10); la cual a cabo de seis años cambiaría a Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Todo este proceso de expansión de las fronteras agrícolas y mineras lleva a los movimientos indígenas a efectuar la marcha reivindicatoria de 1992, promovida por las organizaciones de estas nacionalidades que se fueron desarrollando y al consecuente surgimiento y protagonismo de los intelectuales indígenas.

Sin embargo en el gobierno del arquitecto Sixto Durán Ballén, con el objeto de mejorar la calidad de la producción agrícola, se emite la Ley de Desarrollo Agrario de 1994, estableciendo en el capítulo I, III y IV y sus respectivos artículos 3, 18, 22, 25 y 36, un sistema de producción agrícola nacional a gran escala para abastecer los mercados, atropellando así los derechos de los pueblos ancestrales al considerar

que los pueblos indígenas, montubios y afro ecuatorianos no cumplen con los parámetros de producción agrícola, por lo que el Estado se compromete a capacitarles y delega al Ministerio de Agricultura y Ganadería, la transferencia de tecnologías a las comunidades de la Sierra, Amazonía, Costa y Región insular para mejorar dicho nivel de producción, dicha transferencia estimula la pérdida de métodos ancestrales de cultivo.

Claramente que el discurso del Estado en todas las leyes que ha promulgado en favor del desarrollo del país y mejor calidad de vida de los ciudadanos no cambia de línea, y para mantener a los pueblos minoritarios sumisos y despojados de las tierras maquillan las palabras, pero no hay evolución en los contenidos, en donde se perciben las contradicciones de estas. Estos acontecimientos expansionistas y por ende de contracción de los territorios ancestrales se ven fortalecidos desde el año 2007, cuando el Estado en forma más agresiva facilita mediante concesiones y leyes que garantizan su ejecución a empresas extractivistas de minerales, mediante este sistema el concesionario se convierte en propietario de los territorios en los cuales posee la concesión, *“puede hacer uso del territorio y de sus recursos naturales, [...] puede expulsar a las poblaciones que lo habiten o que reclamen derechos [...] protegiendo los derechos del concesionario bajo la figura de amparo administrativo”* (CHUJI; BERRAONDO; DÁVALOS, 2009, 82).

Esta ley aprobada el 12 de enero del 2008, *“fue cuestionada por los indígenas al considerar que el Ecuador se vincula a las actividades intensivas de extracción y minero-exportación a gran escala y a cielo abierto”* (CHUJI; BERRAONDO; DÁVALOS, 2009, 81), creándose así la coyuntura que dió origen al planteamiento de la plataforma política del partido recién formado de Alianza País que sustentaba la reivindicación de los pueblos ancestrales indígenas, afroecuatorianos y montubios. Alianza País recogió los postulados de diversos movimientos sociales que reivindicaban sus respectivos derechos para sus movimientos, que no habían tenido eco con anteriores gobiernos para conseguir el triunfo en las urnas en las elecciones del 2007, dentro de los cuales se

encontraban como más representativos los movimientos indígenas y ambientalistas.

La CONAIE encontró entonces la posibilidad de ver garantizadas las demandas sobre los derechos colectivos como el respeto al territorio y a la cultura y los movimientos ambientalistas sobre la protección a la naturaleza, lo que hizo viable la unión de fuerzas para conseguir un rotundo triunfo. Con esto se dió el contexto adecuado y necesario para que en la Asamblea Constituyente de Monte Cristi se replantease la estructura orgánica del Estado y se estableciese la nueva Constitución del 2008, donde quedaron definidos los principios de Estado “Plurinacional e Intercultural”, del respeto, pertenencia y derecho al agua, salud, fortalecimiento de su cosmovisión, educación, organización, derecho a la nacionalidad, autonomía y legalización sobre los territorios de los pueblos ancestrales, como lo indican los artículos: 4, 6, 7, 10, 11, 14, 15, 25, 56, 57, 60, 250, 257 y 259 de la Constitución de la República del Ecuador.

La CONAIE tuvo una participación importante en la creación de las leyes de la nueva Constitución, mediante la propuesta del proyecto denominado: “Principios y lineamientos para la nueva Constitución del Ecuador” en la cual se aclaró que este documento no es una *“propuesta étnica de los indios, se trata de una propuesta Plurinacional, una propuesta política para el país que parte de reconocer la diversidad para alcanzar la unidad”* (CHUJI; BERRAONDO; DÁVALOS, 2009, 94). Pero cada triunfo conseguido por los indígenas se ve obstaculizado por la institucionalidad burocrática que limita el alcancé del logro obtenido.

4 MITO EN LA CONSTRUCCIÓN DEL TERRITORIO

La relación entre el mito y la construcción del territorio ha sido el eje de análisis anteriores cuya centralidad es relevante para el

debate aquí expuesto. El pueblo Kichwa en su relación con el espacio territorial ha construido una sociedad, en la cual el mito ha sido importante en la concepción de sus tres principios fundamentales: Ama killa (no ser ocioso), Ama llulla (no mentir) y Ama shuwa (no robar), los cuales se basan en el respeto a la vida y temor a los espíritus que habitan en la selva, moldeando el comportamiento del individuo en su vida adulta, para el uso adecuado de la riqueza faunística, floral y espiritual que se encuentra en su hábitat. Principios que aún viven en la memoria del Kichwa construyendo su conciencia, fortaleciendo la creencia de que en el principio de la tierra todos fueron seres humanos y compartían el mismo espacio (SANTI, 2016; 2019). Al desobedecer estos principios a través del tiempo, algunos seres avergonzados se fueron transformando en diferentes animales y plantas que existen ahora. Dentro de la mitología tenemos a dos mujeres representativas que se convirtieron en *wituk* (genipa americana) y *manduro* (Achiote o bixa orrellana) por cometer el pecado de la pereza; por mentir, un hombre se transformó en búho (*Pulsatrix perspicillata*) y otra mujer en guatusa (*Dasyprocta punctata*) por robar un marido.

Para los indígenas no hay una separación espiritual, biológica o de especie, porque su creencia se basa en la afirmación de que mantienen una relación entre la misma especie humana, solo que algunos han tomado una nueva forma con su propio espíritu, Descola (2004) llama a esta relación de “animismo”¹⁸, mediante la cual se da una comunicación directa con los seres naturales en búsqueda de algún beneficio personal, siendo erróneo ver en esta humanización de los animales un simple juego mental, una especie de lenguaje metafórico, cuya utilidad no iría mucho más allá del cumplimiento de unos ritos o de la narración de unos mitos.

Por ello cuando hablan de la batida, de la muerte y del consumo de la caza, los indígenas expresan, sin ninguna ambigüedad, la idea

18. El animismo es la creencia de que los seres “naturales” están dotados de un principio espiritual propio y que, por tanto, es posible que los hombres establezcan con estas entidades unas relaciones especiales: relaciones de protección, de seducción, de hostilidad, de alianza o de intercambio de servicios (DESCOLA, 2004, 31).

de que la caza es una interacción social con entidades perfectamente conscientes de las convenciones que la rigen. Aquí, lo mismo que en la mayor parte de las sociedades de cazadores, es la manifestación del respeto a los animales lo que garantiza su convivencia. Por tanto, hay que evitar las masacres: matar, pero limpiamente y sin sufrimientos inútiles; tratar con dignidad huesos y despojos; no ceder a las fanfarronadas ni tampoco mencionar con demasiada claridad la suerte reservada a las presas, creen necesario pedir permiso y lamentarse por quitarle la vida a su *wawki* (hermano), *pani* (hermana), esta perspectiva ha construido la conciencia del uso racional de lo necesario para su pervivencia sin abusar de los recursos que existen en el territorio.

Lo descrito en el tema anterior nos lleva a comprender lo que significa el territorio para los indígenas, la tierra tiene un valor espiritual, social y mitológico donde todos tienen el derecho a vivir en armonía. Para los Kichwas, como para muchos otros pueblos indígenas de la Amazonía, el territorio es el espacio donde lo natural y lo sobrenatural se mezclan en una sola realidad. La vida, la muerte, la enfermedad, todos los fenómenos del decurrir diario ocurren en el espacio territorial con mediación directa de los espíritus que en ella habitan. Ven a la vida como la base de todo lo creado. La tierra tiene vida, el agua, la selva, las plantas, los animales, los seres superiores tienen vida. La unión entre tierra y agua es generadora de vida. Para este pueblo la tierra es femenina y el espíritu protector es el *Nunguli* que se identifica con ella, es la encargada de nutrir el suelo, la fecunda y hace que la vida progrese. Esta visión de territorio es compartida por todas las Nacionalidades indígenas que tienen una relación directa con él, como se muestra en los enunciados siguientes:

Los indígenas y la naturaleza en nuestros territorios somos uno solo, una sola cosa, y así los Asháninkas¹⁹ exigimos no sólo tierra para nosotros, sino para los monos, las huanganas, los añujes. Ellos también tienen derecho a vivir” (JUANECO. DIRIGENTE ASHÁNINKA, PERÚ).

19. Indígenas de la Región de Ayacucho, protagonistas de una larga historia de lucha que repelieron a la invasión Inca y ahora sucumben a la invasión mestiza.

“Estos son los montes y los ríos que permiten vivir a mi pueblo; ésta es la herencia que hemos venido recibiendo de nuestros abuelos, y voy a derramar mi sangre antes de pasar la vergüenza de mirar los ojos de nuestros hijos cuando la hayamos perdido. (DAMIÁN TIBIJAN. DIRIGENTE AGUARUNA²⁰, PERÚ. ASESINADO).

Esto lleva a entender que los pueblos que han habitado la cuenca Amazónica durante milenios, en un proceso de identificación con el medio que les rodea, han despertado la conciencia mediante el conocimiento empírico de la importancia que tiene la tierra y sus recursos para la vida y desarrollo del individuo, respetando y utilizando solo lo necesario para vivir. Esta visión de la tierra generadora de vida en el contemporáneo está en riesgo de perder su esencia, suscitado por la implementación del sistema productivo para la comercialización en busca de riqueza monetaria introducida desde el exterior por los europeos, ejerciendo para este fin varios sistemas de explotación desde la época de la colonia, y luego con la conformación del estado-nación, la producción a gran escala para cubrir las demandas de la población creciente. Por esta razón el Estado ve al territorio, en específico el amazónico, como *“un espacio de reserva de recursos al que hay que imprimir una lógica extractiva para garantizar el ingreso y la rentabilidad del capital (...) amparada por las leyes y el aparato militar”* (CHARVET, 2003, 31).

Para la Nacionalidad Kichwa Canelos, la visión del territorio se fundamenta en tres principios: Tierra Fértil o tierra sin mal (*Sumak Allpa*); *Sumak Kawsay* definido como:

“Principio esencial que orienta la vida en armonía en el ayllu (familia), ayllukuna (familiares) de la Comunidad, comunidades, pueblos y otras culturas y el Sacha runa Yachay entendido como la práctica cotidiana de los conocimientos y saberes ancestrales colectivo, respetando los derechos de la naturaleza en coexistencia con los demás seres ejerciendo los derechos individuales y colectivos, desarrollando

20. Indígena de la Amazonía del Perú, que se encuentra en la cuenca del río Cenepa y se distribuyen en los territorios de Amazonas, Cajamarca, San Martín, Loreto y la línea fronteriza entre Perú y Ecuador, quienes fueron muy afectados por el conflicto entre estos dos países.

las propias formas de pervivencia, cosmovisión, espiritualidad, en el espacio tiempo, jawapacha (firmamento), kaypacha (tierra), ukupacha (inframundo)” (OPIP, 1992, 4; CTI-KP, 2010).

5 TERRITORIO Y SOCIEDAD KICHWA

Hoy, algunos de los descendientes de las diferentes etnias de la selva que viven en la región llamada por los conquistadores como la “tierra de la canela”, han aceptado y adoptado como suyo el idioma Kichwa, identificándose como miembros de la nacionalidad Kichwa Amazónica, desplazando o descentrando el paradigma de su cultura, causando la reconceptualización de su identidad construida hasta entonces dentro del enfoque discursivo en el que se ve la identificación como una construcción, un proceso nunca terminado.

El asentamiento de la población indígena tiene una relación directa con los recursos naturales, ya que su vida tradicional depende del acceso a la caza, la pesca y la recolección de frutos y semillas del bosque, complementan su dieta al realizar actividades agrícolas en las chacras, espacio labrado donde cultivan los alimentos esenciales dentro de los cuales están la yuca, plátano, maíz, papachina, maní, ají y camote, entre otros. Las familias ocupan un amplio territorio donde están distribuidas sus chacras y *tambus*²¹ donde vivían la mayor parte del año.

Con la ocupación del territorio por parte del colono en el pie de monte, este pasó a ser compartido con indígenas de varios pueblos, llegando a establecerse una convivencia en armonía al crearse entre ellos lazos sociales por efecto de matrimonios, o simplemente al ser acogidos como miembros de la comunidad. A su vez los indígenas se han transformado en campesinos influenciados por los colonos, con la introducción de la ganadería y agricultura para el comercio, lo cual ha suscitado una quiebra estructural de su forma de vida basada en la agricultura itinerante²², caza y pesca, ya que al talar el bosque para

21. Los *tambus* vienen a ser las áreas principales de vivienda donde permanecían la mayor parte del año.

22. La agricultura itinerante toma el nombre del concepto de la siembra temporal rotativa en diversos

sembrar el pasto disminuye por obvias razones la población faunística y floral de la selva, suscitando un problema de abastecimiento para sus pueblos que sufren la disminución de productos para recolección, caza y pesca, lo que crea necesidades de subsistencia que deben ser cubiertas a través de la explotación intensa de los recursos del bosque, desencadenando sucesos devastadores de carácter exponencial. Esta quiebra estructural ha repercutido en la relación familiar indígena, ya que los varones, sinónimos de sustento de la familia y transmisores de su conocimiento, ya no pueden ejercer su rol ancestral, esto ha llevado a que la mujer supla estos requerimientos en el mantenimiento de la familia con la producción de su chacra.

El territorio es la base para el desarrollo de la sociedad kichwa conformada por núcleos pequeños de *Ayllus* (familias), la cual a su vez está formada por individuos que comparten lazos de consanguinidad o lazos políticos, la destreza, habilidad y el conocimiento que los hombres poseen sobre la selva y los mitos como el conocimiento de las mujeres sobre la cerámica y la agricultura, son las cualidades que caracterizan y dan prestigio a los *Ayllus* (OPIP, 1992, 5). La cabeza del *Ayllu* es el anciano, generalmente un *yachak* o shamán (persona que tiene un conocimiento adquirido mediante un largo proceso de aprendizaje en el manejo y manipulación de las plantas, quien también puede mantener comunicación con el mundo espiritual) con capacidad para proteger y cuidar la salud de su grupo familiar.

El asentamiento de los *Ayllukuma* (Familias) a lo largo de los ríos importantes no ha cambiado, siendo un punto de referencia para identificar su territorio. Pero la zona del *Purina* o *tambu* de un *Ayllu* muchas veces se extiende más allá de los límites de una cuenca hidrográfica. Cada *Ayllu* se relaciona a un lugar llamado *Ayllu Llacta* (Comunidad) donde habitan más de un *Ayllu*, centro donde convergen todas los *Ayllukuma* en fechas específicas que más tarde con la conformación del Estado y la imposición administrativa tratada anteriormente adoptó la denominación de “comunidad”.

espacios, con periodos establecidos de manera tal que evitasen el agotamiento de los nutrientes que dan fertilidad al suelo.

El dominio de la comunidad sobre un territorio no tiene connotaciones de subyugación sobre el entorno y sus habitantes, ya que han despertado un grado de conciencia en el manejo de la geografía y la vida silvestre a través del tiempo, transmitida oralmente en la historia de la comunidad en su territorio. El valor social es construido mediante el recuerdo de los héroes míticos y sus hazañas transmitidas a las nuevas generaciones por los ancianos, ello a la vez deriva en el sentimiento de heredad del territorio. Esta herencia social es reconocida por otras comunidades.

La interacción de lo histórico, lo mítico, el conocimiento de la naturaleza como el conocimiento geográfico y la personalización del espacio ha sido un factor determinante en el desarrollo de la identidad de la comunidad con su territorio. Por ejemplo, los hábitats con gran concentración de una especie de animal o vegetal son identificados con el nombre de esta especie, “*cusillu urcu*” montaña de los monos, “*ishpingu yacu*” río donde existe gran cantidad de canela. Así, también los ecosistemas con gran diversidad biológica son considerados escenarios de recreación de la vida y tienen una dimensión mítica, por consiguiente, son identificados como moradas de los “Espíritus” (OPIP, 1992,5).

[...] En las montañas viven los Sacha runas, estas son la morada de estés seres, quienes son los dueños de los animales y en ciertos días cuando no hay presencia de humanos abren las puertas para que sus animales salgan a pasear y alimentarse, ya llegada la tarde hacen sonar una corneta para que todos los animales ingresen a su corral que está en el interior de la montaña. (PACÍFICA SANTI, 2016).

Las relaciones entre *Ayllukuna* fortalecen y consolidan la identidad cultural, esta relación es una estrategia de interés mutuo que fue adoptada para la defensa de un *Ayllu Llacta* en tiempos de conflicto con otros grupos, que depende de la unidad existente entre *Ayllukuna* formando una comunidad fuerte. En estos días, la unidad del Ayllu se ha extendido más allá de sus límites formando alianzas con otras comunidades bajo un mismo interés, la lucha por la defensa del territorio de la Nacionalidad Kichwa (OPIP, 1992).

Dentro de la sociedad Kichwa tradicional la concentración de *Ayllukuna* dió lugar al *Ayllu llakta*, sitio escogido por el acervo natural y con características topográficas propicias para la defensa y seguridad de los *Ayllukuna*. Una de las *llaktakuna* importantes de nombre Pakayaku se encuentra asentada en la ribera del río Bobonaza. Esta, como las demás *Ayllu llaktakuna*, es un grupo de asentamiento de casas dispersas y chacras. Anteriormente la *Llakta* no era una zona de asentamiento permanente, eran consideradas áreas de reunión anual en épocas de abundancia de caza o de reuniones rituales, donde las familias se encontraban en periodos de uno o dos meses. En la actualidad, estos sitios se han convertido en zonas de asentamiento más permanente, coincidiendo estos lapsos con el periodo escolar, lo que ha generado trastornos ambientales, culturales y económicos complejos difíciles de resolver. (OPIP, 1992). Afectando en forma más drástica a la población juvenil, quienes son más permeables a la reconceptualización de su identidad.

Las familias permanecían el mayor periodo del año en áreas de suelos fértiles, abundante pesca y caza, con relativa facilidad de transporte de los productos para su subsistencia, al cual denominan *Purina-tambu*, dentro de ella se diferenciaban dos áreas, una de uso intensivo donde realizaban las chacras de las que obtenían cosechas agrícolas secuenciales a lo largo del periodo anual, cuyo tiempo de producción era de uno a dos años, a partir de los cuales se iniciaba el manejo forestal del bosque secundario denominado *Purun*, y otra de uso extensivo conocido como *sacha* (selva) (OPIP, 1992). Esta área conocida como *sacha* era utilizada por el *Ayllu* para la cacería, extracción de productos del bosque como el palmito, frutas silvestres, plantas medicinales y prácticas rituales. La *sacha* estaba segmentada en dos zonas, una de extracción y cacería y la otra de uso común entre dos etnias, ubicada entre dos *purinas* conocida como *Jatun Sacha* (OPIP, 1992).

Otro ecosistema utilizado por estos pueblos es el *Yacu* (agua), que venía a comprender los ríos y lagunas que se utilizan a la vez como

límite interétnico, fuente de proteína, vía de comunicación y elemento sanitario de los asentamientos poblacionales. En su dimensión mítica las lagunas son consideradas como morada de los espíritus (*Supay kamsana*) (OPIP, 1992).

A otro nivel, la alianza entre comunidades se produce generalmente por intercambio de conocimientos entre los Shamanes, este intercambio crea vínculos de fraternidad entre ellos, sobre esta base de hermandad se realizan alianzas de matrimonio entre miembros de las comunidades. La alianza de comunidades a su vez va creando la identidad cultural de cada pueblo, lo cual va afirmando el dominio del pueblo sobre su espacio territorial, estas alianzas se van fortaleciendo con la relación de parentesco que será demostrada en caso de conflicto, acuerdos de paz, relaciones de comercio, y el intercambio de conocimientos, esto a su vez va cimentando el reconocimiento de su dominio territorial a los ojos de los pueblos vecinos. De la misma manera, la enemistad entre Shamanes causa fricciones sociales, debilitando las alianzas entre *Ayllukuna* de diferentes comunidades (OPIP, 1992).

En las delimitaciones de las fronteras interétnicas han sido los ríos las figuras simbólicas de demarcación, ya sean éstas de cabeceras de los ríos, su trayecto o su desembocadura, siendo los ríos un puente de acceso rápido para la reunión y el comercio. Es importante anotar que las fronteras interétnicas nunca han sido fronteras rígidas, al contrario, son áreas de mayor integración y vínculo entre nacionalidades, siendo común que las comunidades ubicadas en áreas de frontera sean bilingües, o entre comunidades de dos nacionalidades se emparenten llegando con el tiempo a fundirse entre ellas (OPIP, 1992). La estructura social de los pueblos indígenas en su esencia tiene en forma determinante un carácter comunitario e igualitario, en el que no existe el concepto de acumulación de riqueza individual ni de propiedad privada, primando el sentido familiar de posesión del todo (OPIP, 1992).

La influencia que han tenido los patrones culturales foráneos, impuestos por los agentes externos y por el Estado en los pueblos indígenas a través del tiempo, están modificando su “*modus vivendi*”, haciéndose necesario para efecto de este trabajo evaluar la magnitud del impacto que han sufrido sus estructuras sociales, mediante la interacción personal con el abanico generacional de sus habitantes, en forma tal que permite establecer la situación social de la nacionalidad Kichwa en la actualidad.

6 MECANISMOS DE OBSTACULIZACIÓN DEL ESTADO EN LA APLICACIÓN DE LOS DERECHOS DE LOS INDÍGENAS

Algunos mecanismos que utiliza el Estado ecuatoriano para ejercer la represión de los antagonistas, notablemente a los pueblos indígenas, es la “*violencia física y simbólica*”. De acuerdo con el concepto desarrollado por Bourdieu “*el sector del campo del poder, que podemos llamar campo administrativo o campo de la función pública, el sector en el que se piensa sobre todo cuando se habla del Estado sin más precisiones, se define por la posesión del monopolio de la violencia física y simbólica legítima*” (BOURDIEU, 2014, 14), la cual se manifiesta en el orden público y físico, interpretado como lugar “neutro”, donde se gestionan los conflictos, exponiendo el criterio de que su accionar está fundamentado en el desarrollo de su tarea para lograr el bien común del pueblo, reorientando y redefiniendo instituciones, valores y principios culturales en su favor. Sustentando su discurso, como incuestionable dueño de la única verdad, en que todos los argumentos, acciones y establecimientos contrarios a lo por él definido tan solo obedecen, a lo que Bourdieu (2014) llama, un “*humor anti-institucional*”.

En la ceremonia de clausura de la Asamblea Nacional Constituyente en julio del 2008, el presidente Rafael Correa expresó: “*Lo dije el 29 de noviembre del 2007, en la inauguración de esta Asamblea: El mayor peligro*

para nuestro proyecto de país es el izquierdismo y el ecologismo infantil. Temo que no me equivoqué, aunque tal vez me faltó añadir el indigenismo infantil” (MARTINEZ; ACOSTA, 2014, 109). La falsa percepción creada de lugar “neutro”, “divino”, al servicio de lo universal, no es más que una luna mostrando una sola parte de su cara, siendo la parte de luz el “funcionalismo de lo mejor” y la parte oscura el “funcionalismo de lo peor” que está al servicio de los que dominan económicamente y de los que dominan simbólicamente y al mismo tiempo a su propio servicio (BOURDIEU, 2014).

El Estado, según el sociólogo francés se constituye “en detentor de una suerte de meta-capital que da poder sobre las otras especies de capital y sobre sus detentores”. (BOURDIEU, 2014, 17). Cada uno de los “*capitales*” que define Bourdieu en el párrafo anterior, son utilizados por el Estado, como mecanismos para establecer sus principios, su teoría de manejo situacional en la fijación de las bases académicas de gobierno que permitan fundamentar su accionar para la obtención de la credibilidad en la imagen mesiánica proyectada. De esta forma, los agentes del Estado ejercen un efectivo medio de dominación, ya que estos al ser parte estructural del gobierno, están, y se sienten investidos del poder que otorga el ser representantes del establecimiento estatal, voceros, transmisores y comunicadores concretos, incuestionables, de las bases teóricas, planes y acciones de carácter técnico o jurídico que obedecen a la orientación dada desde la cúspide piramidal de un Estado hegemónico, que a su vez observa y controla a través de sus diferentes niveles de dirección el accionar de sus agentes respecto a los lineamientos ideológicos y directrices impartidas por el estamento en función del mantenimiento del *statu quo*, conllevando a que esos agentes actúen dentro de ese lineamiento en una actitud de “obediencia pacífica”²³, lo que no permite la permeabilidad necesaria en el análisis de cuestiones o situaciones que se salgan del curso originalmente establecido.

En razón a la unidireccionalidad de los objetivos, vistos solo desde las cúspides de la estructura estatal y los agentes del Estado, que en muchos casos mantienen una diversidad de identidad cultural no

23. Entiendo “obediencia pacífica” como la actitud que asume un individuo al obedecer sin ningún tipo de cuestionamiento una instrucción por el temor de perder las prebendas ofrecidas por el detentor del poder, lo cual se traduce en una relación de intereses.

permeable, o bien son autoridades étnicas asimiladas a esta burocracia para efecto de gobierno, forman el cuadro administrativo que representa la imagen del detentor del poder, que aunque no compartan plenamente su línea política se someten a ella por intereses personales, que como Weber (1979, 8) expresa, se basan en la

retribución material y el honor social. El sueldo de los servidores del Estado, y las prebendas, por una parte, por la otra los privilegios estamentales como el honor del funcionario, constituyen el premio del cuadro administrativo y el fundamento último y decisivo de su solidaridad con el titular del poder.

Con estos cuadros administrativos que ostentan un carácter dominante, que son nominados para administrar territorios, problemas sociales, diseño y ejecución de planes de desarrollo y estrategias en regiones indígenas, a través de las instituciones reguladoras de los programas y proyectos políticos creadas por el Estado, los resultados obtenidos no logran tener un fin adecuado para la solución de las necesidades reales de una nacionalidad objeto de ellos, llegando en muchos casos, incluso a causar deterioros culturales e identitarios que atentan con la existencia de los valores propios de los pueblos afectados.

Estos instrumentos han sido utilizados para el beneficio de los actores detentores del poder, entorpeciendo el alcance de los enunciados contenidos como logros en la Constitución del Ecuador, mediante la distorsión en la aplicación de los enfoques tratados en el tema anterior, que llevarían a un proceso democratizador en el que todos los actores sociales y políticos gestionan los conflictos en un lugar “neutro”, fundamentado en el desarrollo para lograr el bien común del pueblo.

En Ecuador se ha judicializado a diferentes actores que se han manifestado en oposición a las leyes y políticas promovidas por el Estado en lo que respecta a temas como los referentes al manejo

del territorio, agua y recursos naturales como se puede apreciar en la siguiente nota:

Para Wilson Ordóñez, abogado de la CONAIE, estos casos tienen también un tinte político. Indica que se utiliza de manera indebida el derecho penal para judicializar y procesar penalmente a defensores de Derechos Humanos (...) aclara que la mayoría de los judicializados son indígenas, porque las mayores protestas sociales se han dado por temas de defensa de territorio (...) el Presidente está convencido de que ellos quieren imponer sus condiciones con base en la fuerza, el paro y la violencia (...) varias decisiones judiciales están marcadas por lo que dice el presidente Rafael Correa y sin que -en palabras de Ordóñez- se siga el debido proceso” (El COMERCIO, 2016, 3).

Marlon Santi afirma que existe “*la represión y persecución a los líderes, nosotros tenemos 700 líderes perseguidos y 27 en la cárcel por reclamar, yo fui uno de los procesados, pero nunca me pudieron llevar a la cárcel, por el simple hecho de que no estamos de acuerdo con algunas cosas*”. En entrevista Lourdes Tibán comentó que la mayor represión se presenta dentro de las normas jurídicas establecidas por el poder de la fuerza, “*700 casos de criminalización en varias cortes del País, unos con sentencia otros sin sentencia, pero yo creo que la mejor herramienta es la justicia.*”

El Estado concentra la información, la trata y la distribuye, y sobre todo, opera una unificación teórica dentro del capital cultural, dimensión que se acompaña de la unificación del mercado cultural de acuerdo con Bourdieu (1993), y dentro del cual se da la represión mediática, que se puede comprender como el control, administración y utilización de los medios de comunicación de una forma estratégica y polémica para difundir un discurso clasista, entendido este como la divulgación de la posición que se toma desde donde se habla, para conseguir legitimar sus intereses, sus acciones, creando las condiciones adecuadas de aceptación de su política en el medio social objeto, incitando a la confrontación política y física, descalificando a quienes no están de acuerdo con sus postulados, e incluso si es necesario creando la polarización entre “clases sociales”.

Dichas entidades han sido utilizadas por el Gobierno para reprimir a los medios que difunden críticas alusivas a las acciones o políticas del Gobierno, atropellando los tratados internacionales que garantizan el ejercicio de la libre información como la Declaración de Chapultepec, que sostiene que no hay ley o acto de gobierno que pueda limitar la *“libertad de expresión o de prensa, sin importar el medio que se trate”*, a la cual el Ecuador se encuentra adscrito²⁴. Es conocido los actos para remover informaciones, firmas de protesta en sitios web con contenidos desfavorables al gobierno²⁵.

La organización estatal está conformada por los bienes materiales que son necesarios para su operación, tales como los recursos económicos que demanda, equipos de oficina y militares, edificios y otros medios para su gestión, así como por el equipo humano cuya obediencia (WEBER, 2002) es exigida por el titular del poder dentro del concepto de “obediencia pacífica”; dichos bienes están separados de quienes los operan y administran. Dirigentes que son propiamente agentes del Estado, defensores de este, que están imbuidos dentro del marco conceptual del Estado, al que le otorgan todos los derechos de imponer sus estamentos en función de obtener el desarrollo del lineamiento político del gobierno que lo dirige, ostentando como instrumento de poder el aparato y la institucionalidad del Estado. Esta institución, el Estado, tiene el derecho de definir arbitrariamente, como también de cambiar en igual forma arbitraria, cualquier marco conceptual dado, moldeando las nuevas verdades, moldeando las nuevas formas de pensar y visualizar lo “bueno”, lo “deseable”, lo “contrario”, aquello que justifica el esfuerzo de toda una vida en sus subordinados.

Una serie de movimientos y acciones de descalificación y repudio buscan crear una atmósfera apta, insensible a la aplicación de medidas coercitivas que actúen como castigo ante las expresiones de los movimientos

24. La SIP toma el pulso al periodismo ecuatoriano. (15/09/2015). El Comercio, Política, 4.

25. Freedom House “acusó a las autoridades ecuatorianas de contratar el año pasado firmas para remover de sitios web, como YouTube, contenidos considerados desfavorables al gobierno, y de invocar una ley de comunicaciones sancionada en el 2013 para enjuiciar a internautas críticos al presidente Rafael Correa”. (Freedom house, enero 28 2015) (internacional.elpais.com).

sociales en las calles por su inconformidad respecto a las acciones, políticas o manejos del Estado, considerados como desobediencia o acciones de desorden por el poder, siendo reprimidos por las fuerzas de coerción en acciones ordenadas por el presidente, lo que se contradice con los derechos a la libre expresión contenidos en la Constitución, de la que él mismo fue artífice. Así los movimientos indígenas no han logrado el desarrollo esperado de las propuestas planteadas, aunque están concebidas y soportadas constitucionalmente, ya que al haber existido discrepancias de manejo ante problemas de carácter político, el Estado ha bloqueado las iniciativas de aproximación a un debate donde se puedan discutir las diferentes visiones que permitan encontrar soluciones para la ejecución de ellos, ya que no hay la disposición de perder el control absoluto en la administración del territorio y de los recursos naturales que se encuentran en él, utilizando para este fin los instrumentos burocráticos, jurídicos y de dominación por la fuerza. Ante lo cual la CONAIE según Jorge Herrera, su presidente,

*mantendrá reuniones permanentes durante el 2016, para analizar los efectos que tienen sobre su sector diversas políticas oficialistas, como una forma de dar continuidad a los levantamientos y movilizaciones que la organización indígena mantuvo en el 2015 (...) el debate sobre la educación intercultural bilingüe, la ley de tierras, la de aguas, el acceso libre a las universidades, el respeto a sus territorios, forman parte de la agenda programática que se desarrollará en citas cantonales, provinciales y regionales hasta llegar a una cumbre agraria nacional*²⁶. (DIARIO LA HORA, 2016).

En varios planteamientos en que se evidencia las contradicciones entre el Estado-nación y las posiciones defendidas por los pueblos y nacionalidades indígenas. La incompreensión del Estado y otros sectores de la sociedad a los planteamientos del movimiento indígena, el desconocimiento de la visión de estos pueblos, y su reconocimiento como nacionalidad, les ha llevado a ver en ellos una amenaza a la integridad del Estado ecuatoriano, tildándoles de racistas, divisionistas, culturalistas y otras adjetivaciones, sin tratar de comprender su razón por querer organizarse para la defensa del territorio y la de sus valores culturales.

26. La CONAIE prepara una agenda para continuar su protesta. (05/01/2016). Diario La Hora. Quito.

Los pueblos indígenas, la gente corriente, buscan mediante diversos medios sus repertorios de contienda, obtener representatividad dentro del Estado para que se den los estadios necesarios para variar las condiciones y sus reivindicaciones colectivas ante el régimen existente, dentro de los lineamientos con su discurso democrático, que genere las condiciones que motiven una evolución positiva en este campo. Si estos regímenes, aunque en su discurso se auto denominen democráticos, no son permeables, si no se crea un ambiente propicio para la discusión y entendimiento, por tener intereses antagónicos, y reprimen a los movimientos sociales con el ejercicio de la fuerza a través del poder legitimado, entra en un proceso de desmocratización que desencadenarán por obvias razones en conflictos sociales que desembocan en confrontaciones de fuerza.

7 CONCLUSIONES

No es reciente que el pueblo indígena ocupe el primer plano en el escenario político, sus dos principales organizaciones la CONAIE y la ECUARUNARI, basadas en los derechos que están estipulados en la Constitución política del Ecuador, han sido críticas con los gobiernos que en forma absolutista han tratado de vulnerar sus derechos. Lo que es extensivo al actual gobierno que a través de la confrontación y desafío en sus violentos discursos pretende desconocer la institucionalidad con un manejo violatorio de la democracia en la nación, y en forma acomodaticia de acuerdo a sus intereses desmonta, poco a poco, las garantías, derechos y justicia aprobados en la Constitución del 2008 que resultan con el paso del tiempo y el ejercicio del poder un estorbo para permanecer en los cargos en los que se han enseñado, siendo cómplice la Asamblea en la ejecución de las enmiendas que con sus fallos ha evidenciado su sumisión al poder evadiendo la defensa de los

derechos de los ciudadanos que le obliga la carta política, en un claro proceso de democratización.

La Constitución del Ecuador de 1998 y de 2008, establecen una relación democrática entre nacionalidades y culturas que conforman el Estado-nación al definirlo como Plurinacional e Intercultural, reconociendo un derecho que había sido negado para los pueblos indígenas, que, como dice Ariruma Kowii, intelectual indígena destacado en la escena nacional, “*se anulaba la existencia de nosotros como pueblos, como entidades históricas y culturales*”²⁷, pero en la práctica no se toman en cuenta estos conceptos dentro de la política pública al consultar a los ciudadanos acerca de sus opiniones, necesidades y demandas.

De hecho, mientras tengamos un Ecuador, una CONAIE y una nacionalidad mucho más politizados se puede tener un debate, no vamos a seguir como borregos ante cualquier planteamiento que venga desde el gobierno o de los líderes que se manejan de acuerdo con su interés. Una sociedad altamente politizada es mucho mejor porque hay capacidad de crítica, de autocrítica, de propuesta, y capacidad de no sometimiento. En ese sentido el movimiento indígena ha sido altamente politizado. Las organizaciones se han ido asentando a través del tiempo, pero existe una crisis en la dirigencia dentro de los movimientos porque no ha habido un proceso fuerte de capacitación, de formación ideológica política en base a los postulados que persigue la organización y en base a la realidad concreta que se vive, eso hace que los dirigentes apliquen esfuerzos dispersos bajo intereses a veces personales, grupales, a veces de grandes fuerzas políticas y económicas que existen en el país.

Para Marlon Santi, la politización está definida por acuerdos con partidos políticos, lo que deja en un segundo plano la lucha histórica y las agendas de las organizaciones, situación en la que los representantes indígenas pasan de líderes a agentes del Estado. A diferencia para Lourdes Tibán las organizaciones no se han politizado, más bien han dejado de trabajar para otros partidos políticos para

27. Si hay racismo no puede haber interculturalidad. (27/09/2015). El Comercio, Tendencias, 10.

constituir su propio movimiento. Por el hecho de que no se ha creado ninguna condición para que los pueblos indígenas participen en las instituciones del gobierno, estos terminan aceptando la estructura impuesta por el Estado, ante esta situación las organizaciones están resistiendo, pero lastimosamente la infiltración del poder en ellas es muy fuerte y tratan de no perder el horizonte para el que fueron creadas, en el tiempo han perdido fuerza y el poder de convocatoria para la defensa de sus reivindicaciones, dado que los pueblos han abandonado los campos y han salido a las urbes, hemos hecho ley de tierras, ley de aguas, pero si no terminamos con la redistribución no hay solución. Además, la intervención del Estado frente a las políticas de los pueblos indígenas ha ido carcomiendo su proceso organizativo.

Respecto a las alianzas estratégicas que han desarrollado las organizaciones indígenas en busca de lograr estadios donde sus propuestas logren mayores consensos, Sharupi comenta que estas no han dado el resultado esperado como lo que sucedió con los partidos políticos socialistas y comunistas, con Sociedad Patriótica, o con el actual partido de gobierno Alianza País para los efectos esperados por la nueva Constitución, ocasionando debilitamientos internos en ellas por discrepancias en los acuerdos, rompiendo la unidad ideológica de acercamiento entre organizaciones, con lo que Santi se muestra de acuerdo y agrega que los partidos políticos siempre han utilizado a los indígenas, bajo falsas expectativas, para alcanzar el poder.

Santi, coordinador nacional del movimiento Pachakutik, establece que esta organización es el brazo político de la CONAIE para reivindicar sus derechos desde su visión, y pretenden ser actores políticos con presencia en la Asamblea para influir en las leyes y reglamentos de la nación e incluir los derechos que nunca fueron reconocidos, como la participación de los pueblos indígenas en la toma de decisiones y formulación de proyectos; al mismo tiempo descalifica a otras organizaciones que según su criterio entran en la agenda de los gobiernos y que se hayan al vaivén de los gobernantes de turno, aplaudiendo sus “bondades”.

Según Lourdes Tibán las organizaciones con el Estado han construido un proyecto en consenso, es el Estado Plurinacional que es la mejor propuesta de Estado, el problema es que se ha visualizado que eso es para los indígenas y no para el Estado ecuatoriano, por eso hay que darle un giro a ese proyecto para que no se piense que solo es para los indígenas sino para todos los ecuatorianos. La reforma constitucional es lo más maravilloso que tienen los pueblos indígenas, si tan solo el Estado respetara los 21 puntos del artículo 57, los pueblos indígenas se sentirían realizados.

De lo anteriormente expuesto por los líderes indígenas sobre las organizaciones y su posicionamiento político, se decanta una dispersión respecto a criterios, visiones y proyecciones, lo que muestra que no hay una línea conductual homogénea y clara que permita vislumbrar la proyección de los movimientos indígenas en el logro del cumplimiento de lo establecido en la Constitución y por ende del tan anhelado fin propuesto del gobierno autónomo en sus territorios e incluso la definición de estos.

El proyecto de las CTI - Circunscripciones Territoriales Indígenas no cuajó en el país, según Severino Sharupi, porque existen diferentes entendimientos acerca de ellas, unos las entienden como un territorio autónomo y otros las entienden dentro de la lógica de las juntas parroquiales (estructuras estatales), cuando un proceso no responde a las necesidades concretas de un sector, de determinado pueblo, automáticamente no avanza.

En estos momentos los grandes temas que están vigentes es la lucha anti extractivista, anti petrolera y anti minera, que son temas que llegan a la gente y por lo tanto están dispuestos a participar. Para él las CTI no van a tener un sostenimiento a largo plazo porque van a estar circunscritas dentro de una junta parroquial dentro del planteamiento del Estado de regiones, provincias y juntas parroquiales, lo que puede conllevar a un esquema similar al de las “reservas indígenas” en los Estados Unidos.

Los pueblos Kichwas de Arajuno tienen una visión diferente desde el anclaje de la autonomía territorial, y a partir de eso tener una correlación con el Estado, pero no dentro de la misma estructura, por lo que no hay una visión consensuada de las CTI y para donde van. Para Lourdes Tibán, no existen, porque aún no ha habido ninguna desde 1998 cuando la Constitución de ese año las reconocía, hay proyectos en la Amazonía, pero en la realidad no existe ninguno. Para Marlon Santi, en los casos de las comunidades de Sarayacu, Curaray y el territorio Achuar, ya están ejerciendo su autonomía, ya son gobiernos autónomos, ya son CTI, solo que no están reconocidos por el gobierno, por lo que no tienen las competencias administrativas de un gobierno autónomo descentralizado como las juntas parroquiales o municipios, en los ocho años del gobierno de la Revolución Ciudadana no se ha conseguido la autonomía para el manejo territorial por falta de la voluntad política del Concejo Nacional Electoral ya que priman los intereses extractivistas del régimen, esto será una lucha de largo alcance.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, A.; MARTÍNEZ, M. **Territorios en Disputa: despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina.** México: Bajo tierra, 2014.

ALMEIDA, A. W.; FARIAS JÚNIOR, E. A. **Povos e Comunidades Tradicionais: nova cartografia social.** Manaus: UEA edições, 2013.

ALTMANN, P. **Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador.** Quito: Academia edu, [201-].

AYALA, E. **Resumen de Historia del Ecuador.** Quito: Corporación Editorial Nacional, 2014.

BECKER, M. Comunistas, indigenistas e indígenas en la formación de la Federación Ecuatoriana de Indios y el Instituto Indigenista Ecuatoriano. **Iconos - Revista de Ciencias Sociales**, 2006.

BIALAKOWSKY, A. Las “Trampas” de la Comunidad y el Poder del Desinterés en la Perspectiva de Bourdieu. **Astrolabio**, 66, 92. 2015.

BOURDIEU, P. **Sobre el Estado: Cursos en el Collège de France (1989-1992)** - Un asunto impensable; El Estado como lugar neutro; La tradición marxista; Las categorías estatales; Las acciones del Estado. Barcelona: Anagrama S.A, 2014.

BOURDIEU, P. Espíritus de Estado, Genesis y estructura del campo burocrático. **Revista sociedad**, de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA), 1993.

CABALLERO, N. **La Amazonía Ecuatoriana, Territorios, Geoestratégico de Energía Fósil: Conflictos Territoriales y Estrategias Políticas Gestadas en la Nacionalidad Andoa**. Quito: FLACSO, 2014.

CHARVET, E. S. **Identidad nacional y poder**. 2. ed. Quito: Ed. Abya Yala, 2005.

CHUJI, M.; BERRAONDO, M.; DÁVALOS, P. **Derechos Colectivos de los Pueblos y Nacionalidades: Evaluación de una Década 1998-2008**. Quito: IWGIA, 2009.

CTI-KP. **Proyecto de la circunscripción territorial indígena Kichwa de Pastaza**. Puyo: CTI-KP, 2010.

DESCOLA, P. **Par-Delà la Nature et la Culture**. Le Débat n°114., 86/102. 2001.

ECUADOR. Congreso Nacional. La Comision de Legislacion y Codificacion. Ley de rganización de Comunas. **Registro Oficial**, 1937. Disponível em: https://www.gob.ec/sites/default/files/regulations/2019-03/R.O.%20315%20%282004%29%20-%20Leyes%20Agrarias_0.pdf. Acesso em: 13 maio 2018.

ECUADOR. Decreto-ley nº 07, del 15 agosto de 1994. Ley reformatoria a la ley de desarrollo agrario. Suplemento nº 504, **Registro Oficial**, 1994.

ECUADOR. Ministerio de La Hacienda del Ecuador. Decreto-ley nº 789, del 19 de octubre de 1908. Institua la Ley de Beneficiencia, 1908. **Registro Oficial**, 1908.

ECUADOR. Decreto-ley nº 1480, del 11 de julio de 1964. Institui la Ley de reforma agraria y colonización. Se garantiza la propiedad privada agraria en cuanto cumpla con la función económica social que le corresponde. **Registro Oficial**, 1964.

ECUADOR. Decreto-ley nº 1172, del 9 de octubre de 1973. Institui a Ley de Reforma Agraria. **Registro Oficial**, 1973.

ECUADOR. Decreto Ley nº 223, del 1936. Incorpora disposiciones a la Ley de Tierras Baldías y Colonización. **Registro Oficial**, 1936. Disponible em: <https://www.ecolex.org/es/details/legislation/decreto-ley-no-223-ley-de-tierras-baldias-y-colonizacion-lex-faoc005147/>. Acceso em: 25 jun. 2018.

EHRENREICH, J. (ed.). **Antropología Política en el Ecuador: Perspectivas desde las culturas indígenas**. Quito: Abya Yala, 1991.

FREEDOM House denuncia abusos a libertades em Ecuador, México, Venezuela. **El Universo**, Ecuador, 28 de enero de 2015. Disponible em: <https://www.eluniverso.com/noticias/2015/01/28/nota/4492826/freedom-house-denuncia-abusos-libertades-ecuador-mexico-venezuela>. Acceso em: 13 jun. 2018.

LA Conaie prepara una agenda para continuar suprotesta. **Diario La Hora**, Ecuador, 5 de enero de 2016.

MALDONADO, L.; GARCÉS, L.; KOWII, A.; CONEJO, M. **CONAIE - Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador: las nacionalidades indígenas en el Ecuador**. Quito: CONAIE, 1988. Disponible em: <https://ecuador.fes.de/fileadmin/>

user_upload/pdf/0121% 20NACIND1986_0121.pdf. Acesso em: 22 mar. 2019.

MARTINEZ, M.; ACOSTA, A. El movimiento indígena ecuatoriano y sus luchas históricas frente al Estado. Despojo, extractivismo, conflictividad social y transformaciones políticas en el Ecuador contemporáneo. *In*: COMPOSTO, C.; NAVARRO, M. (ed.). **Territorios en disputa: Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América latina**. México: Bajo Tierra, 2014.

PEREZ, G. **Justicia Indígena**. Quito: [s. n.], 2015.

SANTI, E. M. M. **Allpamanda, Kawsaymanda, Jatarishun Allpamanda Muskuykuna Tuparishka = Por la tierra, por la vida, despertemos confrontación entre visiones sobre el territorio**. Dissertação defendida no Programa de Pós Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia - Univeridade Estadual do Maranhão, São Luís, 2016.

SANTI, E. M. M. El mito en la construcción de la conciencia del territorio del Pueblo Kitchwa-Canelos de la Amazonia del Ecuador. Vukápanavo. **Revista Terena**, ano 2, n. 2, out./nov. 2019.

SI hay racismo no puede haber interculturalidad. **El Comercio**, Ecuador, p. 10, 27 de septiembre de 2015.

TUAZA, L. **La continuidad de los discursos y prácticas de la Hacienda en el contexto de la cooperación**. Ecuador: Universidad Nacional de Chimborazo, 2014.

WEBER, M. **El Político y el Científico**. Madrid-España: Alianza editorial, 1979.

CONHECIMENTOS TRADICIONAIS, RESISTÊNCIA E LUTA POLÍTICA:

AS CONTRIBUIÇÕES DOS POVOS INDÍGENAS PARA A PRESERVAÇÃO DA AMAZÔNIA MARANHENSE²⁸

Laís Gonçalves de Souza²⁹

1 INTRODUÇÃO

Atualmente, a Reserva Biológica do Gurupi (REBIO Gurupi) e as Terras Indígenas (TIs) Arariboia, Alto Turiaçu, Awá, Caru e Rio Pindaré, localizadas no Oeste Maranhense, concentram as principais áreas de floresta nativa da Amazônia nesse estado, que nas últimas décadas perdeu cerca de 70% da sua cobertura original (CELENTANO *et al.*, 2017). A maior preservação dessas áreas em relação a outras não pode ser explicada apenas pelo fato delas serem definidas juridicamente, embora o reconhecimento formal delas como *terra indígena* ou área protegida implique a adoção de medidas específicas pelo Estado brasileiro para protegê-las.

Apesar de essas áreas fazerem parte de uma das regiões mais ameaçadas da Amazônia – o Centro de Endemismo Belém – elas chamam atenção pela “*ampla e peculiar biodiversidade*” (ALMEIDA; FARIAS JÚNIOR, 2013b, 12). As pesquisas conduzidas por Balée (1994) junto a um dos povos indígenas que vivem nelas – os Ka’apor – demonstram que essas características estão intrinsecamente relacionadas à presença

28. Este capítulo baseou-se nos dados da dissertação de mestrado intitulada *Gestão de Unidades de Conservação e Terras Indígenas entre disputas, tensões e conflitos: as situações da REBIO Gurupi e das TIs Alto Turiaçu, Awá e Caru no Maranhão*, defendida no Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Universidade Estadual do Maranhão (PPGCSPA/UEMA), em 2017, com Bolsa da Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão (FAPEMA). A dissertação foi orientada pela professora Helciane de Fátima Abreu Araújo e coorientada pela professora Jurandir Santos de Novaes.

29. Doutoranda em Psicologia Social pela Universidade de São Paulo (USP); Mestre em Cartografia Social e Política da Amazônia pela UEMA; e Psicóloga pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

secular deles, porque ao longo das gerações eles desenvolveram um vasto conhecimento sobre o manejo e o uso sustentável dos recursos naturais, cujos efeitos cumulativos fizeram com que essas áreas tivessem uma diversidade biológica e ecológica maior do que aquelas que permaneceram em condições *primitivas*, isto é, sem a interferência humana.

Embora a importância dos denominados *povos e comunidades tradicionais* para a constituição e manutenção da biodiversidade do planeta seja reconhecida cientificamente (LEVIS *et al.*, 2018) e juridicamente, através de acordos e tratados internacionais, como a Convenção sobre a Biodiversidade Biológica (1992), a legislação brasileira referente à gestão de áreas protegidas ainda se mostra contraditória em relação a essa questão. Ao mesmo tempo em que o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), instituído pela Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000, inovou ao incluir as categorias de manejo sustentável, manteve as de proteção integral, nas quais é proibido o uso direto dos recursos naturais (BRASIL, 2000).

Além dos conhecimentos dos *povos e comunidades tradicionais* serem fundamentais para a manutenção da biodiversidade e dos ecossistemas da Amazônia, nas últimas décadas esses agentes sociais também têm se organizado politicamente em torno de categorias identitárias locais – como ribeirinhos, seringueiros, quilombolas, indígenas, piaçabeiros, pescadores artesanais, castanheiros, artesãos e artesãs (do arumã, do tucum, do cipó ambé e das palhas e sementes), indígenas que residem em cidades, quebradeiras de coco babaçu, peconheiros (coletores de açáí) – para reivindicar seus direitos e defender seus territórios dos interesses predatórios de madeireiras, projetos agropecuários, usinas de ferro-gusa, mineradoras e outros tipos de empreendimentos que devastam os recursos naturais (ALMEIDA; FARIAS JÚNIOR, 2013a).

O objetivo deste trabalho é demonstrar que a biodiversidade da *Amazônia Maranhense* é adstrita à existência de uma diversidade de agentes sociais que são fundamentais para a sua constituição e

preservação, seja através do vasto conhecimento tradicional que eles detêm sobre o manejo e o uso sustentável dos recursos naturais ou da mobilização política deles em face das ações oficiais, que violam seus territórios e deslegitimam seus modos de existência, e dos interesses predatórios de grupos empresariais.

Para atingir esse objetivo, realizamos um estudo de caso sobre a realidade empiricamente observada e designada como *Amazônia Maranhense*, entre 2015 e 2017, combinando as técnicas de pesquisa bibliográfica, documental e de campo (BRUYNNE; HERMAN; SCHOUTHEETE, 1977). O conjunto de dados obtidos nesse período compreendeu publicações científicas, produções técnicas, documentos oficiais e entrevistas com os agentes sociais. A partir da análise qualitativa desses materiais, organizamos a discussão dos resultados em três tópicos: o primeiro descreve os processos diferenciados de territorialização do oeste Maranhense; o segundo analisa os conflitos sociais gerados pelas políticas desenvolvimentistas e de integração nacional que incidiram sobre essa região na segunda metade do século XX; e o terceiro discute sobre as novas formas de organização social e política aventadas pelos povos indígenas que vivem na *Amazônia Maranhense* para reivindicar seus direitos e proteger seus territórios da devastação.

2 PROCESSOS DIFERENCIADOS DE TERRITORIALIZAÇÃO NO OESTE MARANHENSE

O oeste do Maranhão abriga uma diversidade de agentes sociais, que se autodesignam como indígenas, quilombolas, pescadores, quebradeiras de coco babaçu, trabalhadores rurais e agricultores (NOVAES; ARAÚJO, 2016) e constituem formas próprias de apropriação e uso da natureza, as quais convergem para a constituição de territórios étnicos, doravante denominadas *territorialidades específicas* (ALMEIDA, 2006). Este trabalho, no entanto, concentra-se em torno dos povos indígenas das etnias Awá-Guajá, Ka'apor e Tenetehara, que vivem há mais de um século nas áreas de floresta ao longo do curso

dos rios Gurupi, Turiaçu, Pindaré e seus afluentes (HURLEY, 1928; DODT, 1939; NIMUENDAJÚ, 1948; WAGLEY; GALVÃO, 1948; RIBEIRO; RIBEIRO, 1957; HUXLEY, 1963), muito antes da criação da REBIO Gurupi e das TIs Alto Turiaçu, Awá e Caru nessa região.

Esses três povos indígenas pertencem ao grupo Tupi, o qual ocupava o litoral dos atuais estados do Pará, Maranhão, Bahia e Rio de Janeiro no século XVI (MÉTRAUX, 1927). As etnias pertencentes a esse grupo possuem várias características em comum, as quais permitem distingui-las de outros grupos indígenas. Laraia (1986), porém, chama atenção para duas delas: a filiação linguística e a preferência pelos habitats de floresta, que além de serem fundamentais para a sua reprodução física e cultural, também são elementos centrais da sua mitologia e, em alguns casos, da sua própria maneira de autodesignar-se, como os Ka'apor, cujo significado do nome é *povo da mata*.

Para Wagley e Galvão (1948), os índios conhecidos como Guajajara no Maranhão e Tembé no Pará, fazem parte de um único povo: os Tenetehara. De acordo com esses autores, há evidências de que eles habitavam o vale do Rio Pindaré desde o período pré-colombiano, mas com a invasão dos seus territórios pelos colonizadores europeus, eles acabaram dispersando-se para outras regiões, de modo que em meados do século XX, uma parte deles encontrava-se nas terras banhadas pelos rios Mearim, Grajaú e Pindaré no estado do Maranhão e outra, às margens dos rios Gurupi, Guamá e Capim no estado do Pará.

Já os Ka'apor, também conhecidos como *Urubu-Ka'apor*, são oriundos da região da Bacia do Rio Tocantins no sudeste do Pará, mas habitam há mais de um século as matas localizadas entre os rios Gurupi e Turiaçu no Maranhão. Eles refugiaram-se nessa área por volta de 1872³⁰, após um longo período de fuga, iniciado no final do século XVIII, quando os colonizadores invadiram seus territórios. Nessa época, eles migraram para próximo da bacia do Rio Acará, entre os rios Tocantins e Capim, onde permaneceram até aproximadamente

30. De acordo com Ribeiro (1996, 216), os Ka'apor atravessaram o Rio Gurupi um pouco antes, em 1856.

1820. Depois, deslocaram-se para a bacia dos rios Piriá e Guamá e nas décadas seguintes atravessaram o Rio Gurupi, chegando à margem maranhense, onde uma parte deles permaneceu, enquanto outra se deslocou para os rios Maracaçumé e Paruá (BALÉE, 1994).

Apesar de terem se estabelecido numa área de floresta pouco habitada, entre os rios Gurupi e Turiaçu, os Ka'apor entraram em conflito com os povos indígenas e quilombolas que viviam no entorno (BALÉE, 1994). Um desses episódios foi o ataque ao *mocambo* do Limoeiro no alto Maracaçumé, que culminou no assassinato dos homens e no rapto das mulheres. Entretanto, também há relatos de que os Ka'apor, assim como os Tenetehara, estabeleceram relações amistosas com os quilombolas que viviam na região, dando origem a um subgrupo, denominado *urubus negros* (RIBEIRO, 1996). Embora não confirme essa história, Dodt (1939, 177) também menciona a proximidade entre esses dois grupos: “Elles [Urubús] usam muito de pontas de ferro para suas flechas e dizem que estas lbes são fornecidas por uns mucambos negros, que, como se pretende, existem naquellas paragens”.

Os Awá-Guajá também são provenientes da região da bacia do Rio Tocantins, no Pará (BALÉE, 1994). Apesar de serem conhecidos como um povo *nômade*, por não plantarem roça nem viverem em aldeias (NIMUENDAJÚ, 1948), O'Dwyer (2001) encontrou um conjunto de evidências de que eles provavelmente praticavam agricultura, como a persistência de alguns termos linguísticos para designar plantas cultivadas. Para essa autora, as constantes expulsões dos seus territórios no passado, podem ter levado eles a adotarem um estilo de vida *nômade* e a abandonarem a prática agrícola. Atualmente, observa-se um movimento contrário, em que as circunstâncias adversas os têm levado a aldearem-se novamente, embora uma parte deles ainda resista, permanecendo *isolados* nas matas (GARCIA, 2010).

Além de abrigar os povos indígenas, no final do século XIX, o oeste maranhense, a exemplo de outras regiões amazônicas, também passou a servir de refúgio para trabalhadores rurais nordestinos

que estavam fugindo das situações de subordinação, dos conflitos envolvendo a disputa pela terra e da *Grande Seca de 77*, que assolou o Nordeste entre 1877 e 1879. Para tentar resolver esse problema, o governo imperial incentivava o deslocamento dessas populações, denominadas *flageladas* ou *retirantes*, para o Norte do país, fornecendo passagens em vapores ingleses ou nacionais. Com a proclamação da república, pouca coisa mudou. Por isso, nas primeiras décadas do século XX, o Maranhão continuou recebendo migrantes de outros estados, vindos pela Estrada de Ferro Teresina-São Luís. Eles geralmente desembarcavam antes de chegar à capital, nas estações do Vale do Itapecuru, onde eles se juntavam aos maranhenses expulsos de suas terras e seguiam em direção aos chamados *vales férteis* dos rios Mearim e Pindaré, onde no final da década de 1930 foram criadas *colônias agrícolas* e distribuídos títulos de posse de terras públicas pelo governo (ALMEIDA, 2015).

Esses diferentes processos de territorialização convergiram para a emergência de múltiplas territorialidades específicas na *Amazônia Maranhense*, constituídas segundo os critérios culturais intrínsecos dos agentes sociais e o profundo conhecimento deles sobre suas realidades localizadas. Apesar dessa diversidade social e cultural, as políticas desenvolvimentistas e de integração nacional que incidiram sobre o oeste maranhense na segunda metade do século XX partiram do pressuposto de que essa região se tratava de um espaço vazio a ser colonizado. Essa forma equivocada de interpretar a Amazônia atendia aos interesses de vários grupos empresariais, que nos anos subsequentes implantaram empreendimentos agrícolas, pecuários e minerários nesses *territórios tradicionalmente ocupados*, o que causou a devastação dos recursos naturais, o acirramento dos conflitos sociais, mas também a emergência de novas formas de organização social e política dos agentes sociais para enfrentar esses problemas, conforme demonstraremos a seguir.

3 AS POLÍTICAS DESENVOLVIMENTISTAS E DE INTEGRAÇÃO NACIONAL E A INTENSIFICAÇÃO DOS CONFLITOS SOCIAIS

A partir da segunda metade do século XX, as atenções do governo federal voltaram-se para a Amazônia, que passou a adquirir uma importância estratégica cada vez maior dentro das políticas de desenvolvimento e integração nacional. Essa guinada veio com a criação da Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia (SPVEA) pelo presidente Getúlio Vargas (Lei nº 1.806/1953), mais tarde transformada em Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM) pelo governo militar (Lei nº 5.173/1966). Junto à criação desses órgãos surgiu o conceito de *Amazônia Legal*³¹, utilizado para referir-se a uma região definida por critérios sociais e políticos (BRASIL, 1953).

Embora tenha havido mudanças nas diretrizes desses órgãos, a ideia de que a Amazônia constituía uma espécie de *vazio geográfico* continuou norteando as políticas econômicas voltadas para essa realidade localizada. Segundo Almeida (2008), esse tipo de interpretação da Amazônia permitiu que programas e projetos desenvolvimentistas justificassem suas intervenções, ainda que na prática elas contrariassem as representações do espaço social e as territorialidades específicas de diferentes etnias e comunidades tradicionais e provocassem conflitos sociais.

Durante o governo de Jânio Quadros, entre janeiro e agosto de 1961, a Fundação Brasileira para Conservação da Natureza (FBCN), criada em 1958 no Rio de Janeiro por biólogos, jornalistas e políticos inspirados nas associações de ativistas londrinos, foi convidada para elaborar um conjunto de medidas para a preservação do meio ambiente (OLIVEIRA, 2008). Com base nelas, o governo federal criou 10 (dez)

31. Tanto a *Amazônia Legal* quanto a *Amazônia Maranhense*, também chamada de *Pré-Amazônia Maranhense*, não devem ser confundidas com bioma ou região geográfica.

áreas protegidas na Amazônia em 1961 (BARRETTO FILHO, 1997). Entre elas, a Reserva Florestal do Gurupi, no Maranhão, abrangendo uma área de 1.674.000 hectares (ha) no Vale do Gurupi, onde viviam os índios Awá-Guajá, Ka'apor e Tenetehara (Decreto nº 51.026/1961).

Embora o referido decreto reconhecesse a presença dos indígenas, designando-os de *populações aborígenes*, eles eram concebidos como meros integrantes da paisagem, assim como a fauna, a flora e as belezas naturais. Essas interpretações *biologizantes* dos agentes sociais, comumente observadas em documentos oficiais, são incompatíveis com a existência social e política deles e, apesar de fazerem parte do senso comum duto sobre a Amazônia, mostram um profundo desconhecimento das realidades empiricamente observadas (ALMEIDA, 2008).

As reservas florestais criadas na Amazônia pelo presidente Jânio Quadros não chegaram a ser implantadas, porque o Novo Código Florestal de 1965 não contemplou essa categoria de área protegida, deixando-as numa espécie de vazio jurídico. Assim, elas acabaram sendo esquecidas, invadidas ou convertidas (totalmente ou parcialmente) em áreas indígenas ou reservas biológicas (BARRETTO FILHO, 1997). Esse foi o caso da Reserva Florestal do Gurupi, que posteriormente foi desmembrada e no seu lugar foram criadas as TIs Alto Turiaçu (Decreto nº 8.002/1982), com 530.524 ha, Caru (Decreto nº 87.843/1982), com 172.667 ha e Awá (Decreto de 19 de abril de 2005), com 116.582 ha e a REBIO Gurupi (Decreto nº 95.614/1988), com 341.650 ha. Nesse processo, cerca de 500.000 ha da área original, ou seja, de terras públicas, foram perdidas.

Antes da criação dessas áreas, as terras da extinta Reserva Florestal do Gurupi tornaram-se alvo de grilagem (ASSELIN, 2009) e de especulação fundiária (MOURA *et al.*, 2011), porque a partir da década de 1950 aumentou o fluxo de pessoas nessa região, atraídas pela construção de rodovias federais (BR-010 e BR-222), implantação de projetos de colonização da Superintendência do Desenvolvimento

do Nordeste (SUDENE) e da Companhia Maranhense de Colonização (COMARCO) e instalação de empreendimentos agrícolas privados, favorecidos pela Lei nº 2.979, de 17 de julho de 1969, também conhecida como *Lei Sarney de Terras*, aprovada pelo governo estadual do Maranhão (ARAÚJO, 1996).

Além de não respeitarem as territorialidades específicas das comunidades locais, tais projetos foram implantados à base da violência física e simbólica – isto é, de um tipo de violência que advém do monopólio dos princípios de produção e representação legítima do mundo social (BOURDIEU, 1989) – como a que ocorreu quando o Estado classificou os trabalhadores rurais e os povos indígenas que viviam há décadas no oeste maranhense, como *posseiros* e *invasores*, criminalizando-os e destituindo-lhes do direito a suas próprias terras (ALMEIDA, 2015).

O processo de demarcação das TIs e da REBIO Gurupi, ocorreu no contexto de implantação do Projeto Grande Carajás, que envolvia a construção de uma ferrovia interestadual, ligando as áreas de exploração mineral no Pará à zona portuária de São Luís, cortando vários territórios indígenas, incluindo aqueles que se encontravam dentro da área da extinta Reserva Florestal do Gurupi. A fim de evitar situações de litígio, o Banco Mundial, na condição de investidor e financiador dessa obra, firmou convênios com a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) para a demarcação das áreas indígenas afetadas ou sob influência da Estrada de Ferro Carajás (O'DWYER, 2010).

Apesar dos Awá-Guajá, Ka'apor e Tenetehara ocuparem territórios contíguos, a FUNAI criou as TIs Alto Turiaçu e Caru, como duas áreas descontínuas, separadas por um corredor. Essa fragmentação prejudicou as relações sociais estabelecidas anteriormente entre as aldeias indígenas e causou o isolamento de grupos Awá-Guajá, que antes se deslocavam por esses territórios (O'DWYER, 2010). Além disso, durante o processo de demarcação da TI Alto Turiaçu, a FUNAI entrou em conflito com a Companhia de Colonização do Nordeste

(COLONE), devido à instalação de um projeto de colonização dentro da reserva Ka'apor, numa área onde havia quatro aldeias, as quais tiveram que ser removidas (MARIZ, 1976). Posteriormente, foi comprovado que as terras onde fora instalado esse projeto de fato pertenciam aos índios, mas por causa dos erros de medição, cuja autoria nunca foi identificada nem responsabilizada, eles acabaram perdendo uma área de 40.000 ha do seu território (SAMAIN, 1984/1985).

Essa situação vivenciada pelos Ka'apor ajuda a compreender como é complexo o processo de definição dos limites de uma *terra indígena*, pois envolve tanto as concepções culturais e locais dos indígenas sobre o seu território, como também aspectos históricos, contextuais e processuais. Por isso, Oliveira (2012) adverte que *terra indígena* não pode ser confundida com território. Além disso, trata-se de uma categoria jurídica definida pelo Estatuto do Índio (Lei nº 6.001/1973).

A demarcação da TI Awá, interligando a área da TI Alto Turiaçu à da TI Caru, demorou mais de vinte 20 anos para ser concluída. O processo se arrastou por anos por causa de um imbróglio jurídico, envolvendo a Agropecuária Alto Turiaçu, que contestou a Portaria Ministerial expedida pela FUNAI em 1988, declarando a posse permanente dos Awá-Guajá sobre uma área de 147.000 ha. Ao término dessa ação judicial em 2005, a TI Awá foi homologada com 116.583 ha (BRASIL, 2005), ou seja, com uma redução de cerca de 20% da área inicial. Além disso, quando o processo foi encerrado havia centenas de pessoas residindo ilegalmente dentro da TI Awá. Por isso, foi necessária a realização de uma intervenção judicial para a *desintrusão* da área, concluída apenas em 2014 (O'DWYER, 2016).

A demora no processo de demarcação dessa TI potencializou os danos causados pela construção da Estrada de Ferro Carajás sobre os modos de existência do povo Awá-Guajá, causando perda de parte dos seus territórios, denominados *Harakwá*, e a dispersão e morte dos animais de caça. Além disso, durante o processo de construção dessa ferrovia muitos índios dessa etnia, que ainda não haviam sido contatados pela FUNAI,

possivelmente morreram vitimados por doenças infectocontagiosas ou por assassinatos decorrentes do *boom* populacional na região (GARCIA, 2010).

A criação da REBIO Gurupi, no final da década de 1980, também não levou em conta a existência de pessoas residindo dentro da área homologada, embora se tratasse do estabelecimento de uma unidade de proteção integral, onde é proibido a presença de moradores. Com isso, as famílias que viviam no local passaram a viver numa situação de insegurança jurídica ainda maior, pois além de não deterem o título de propriedade, poderiam ser multadas por infração ambiental. O relato do Sr. Francinaldo³² demonstra que, além das pessoas terem se estabelecido na área muito antes de 1988, essas terras também eram disputadas pelos grileiros da região.

Quando eu cheguei com 16 anos já tinha gente lá, ninguém sabia... Lá tem morador que tem 40 anos dentro da área, que nunca pensou que lá era da reserva. Lá era uma área que eles diziam que quem era dono, era o Davi Alves Silva³³. [...] e apareceu outro dono, um senhor com nome de Helinbo, também dizendo que era dono. Mas com tudo isso, com o cangaço que o Davi tinha de chegar tirando o povo. Ele não tirou o povo e nem esse cidadão. E o povo continuou lá. Essa localidade chama Rio da Onça³⁴ (FRANCINALDO DA SILVA, 2017).

Além dessas famílias que já moravam na área antes da criação da REBIO Gurupi, o INCRA aprovou em 1997 um projeto de assentamento de reforma agrária do ITERMA, denominado PE-SAMBRA, que previa a instalação de 331 famílias numa área de 23.010,00 ha, localizada dentro da reserva. Nos anos 2000, o INCRA também criou um projeto de assentamento, o PA-Amazônia, cuja área incidia parcialmente sobre os limites da reserva. Essa situação gerou vários impasses entre os órgãos ambientais e os órgãos fundiários, em que os primeiros alegavam que as pessoas não poderiam permanecer na área, e os últimos, que não dispunham de terras públicas para assentá-las em outro local.

32. Secretaria Agrária, Agrícola e de Meio Ambiente do Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais (STTR) de Bom Jardim.

33. Davi Alves Silva era um famoso grileiro da região, conforme descreve Asselin (2009, 169).

34. Rio da Onça é um povoado localizado dentro da REBIO Gurupi.

A implantação de projetos de assentamento nessa área não ocorreu por acaso. Parte das terras abrangidas pela REBIO Gurupi faziam parte das fazendas de grupos empresariais, adquiridas na década de 1970, através da *Lei Sarney de Terras*, a qual estabeleceu uma política de incentivos fiscais e de transferência de terras públicas para Sociedades Anônimas (SA), via COMARCO (ARAÚJO, 1996). O PE-SAMBRA, por exemplo, foi instalado na antiga propriedade da Sociedade Anônima Agropecuária Industrial, criada pelo grupo Bung y Born por intermédio da Sociedade Algodoeira do Nordeste Brasileiro (SANBRA) (ALMEIDA, 2015).

De acordo com Carneiro, Andrade e Mesquita (1996), os grupos empresariais favorecidos pela *Lei Sarney de Terras*, na década de 1970, foram beneficiados novamente na década de 1990, com as ações de reforma agrária no estado do Maranhão, uma vez que as terras que haviam sido vendidas anos antes pelo governo estadual, a preços módicos foram recompradas por valores exorbitantes, que em alguns casos atingiram o ágio de 2.481% entre o valor de compra e de venda.

A presença de moradores na área da REBIO Gurupi decorre, em parte, da política fundiária adotada na região, a qual favoreceu a apropriação dos recursos naturais pelos grupos empresariais e deixou os trabalhadores rurais desamparados. Além disso, as recorrentes trocas de órgão gestor – (de 1988 a 1990) Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF), (de 1990 a 2007), Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) e (de 2007 até dos dias atuais) Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBIO) – prejudicaram a implantação da reserva, que em 2006 ainda não tinha seus limites demarcados (TCU, 2006) e cerca de 6.000 (seis mil) moradores vivendo dentro da sua área (MOURA *et al.*, 2011).

Enquanto a regularização fundiária dessa área não for concluída, as pessoas que moram nela viverão com receio de serem multadas ou removidas. Trata-se de uma forma de imobilização das suas forças de produção, conforme ressalta o senhor Bernardo da Silva Conceição³⁵:

35. Presidente do Sindicato dos Trabalhadores na Agricultura Familiar (SINTRAF) de Bom Jardim, entre 2009 e 2015.

Os agricultores ficaram numa situação difícil, porque ficaram sem condição de exercer funções da agricultura dentro da área porque é uma área de reserva, uma área biológica, então não se podia fazer atividades da agricultura dentro da área. Aí o que acontece. Houve um confronto entre o governo, ICMBIO, REBIO e os agricultores. O Conselho da REBIO começou a proibir os agricultores de formar... Às vezes até é desumano porque eles queriam intimidar... Mas como já tinha gente ali que já tinha criado neto dentro da área, que não tinha outra localidade para poder ir. Aí eles estão mantendo a resistência alegando que o governo precisa tomar uma decisão (BERNARDO DA SILVA CONCEIÇÃO, 2017).

O aparente desconhecimento dessas realidades localizadas pelos órgãos oficiais não pode ser interpretado como uma mera limitação técnica, mas como resultado de políticas ambientais, que insistem em negar a importância dos *povos e comunidades tradicionais* e das unidades de produção familiar para a preservação da biodiversidade, e de políticas desenvolvimentistas, que privilegiam os interesses do mercado – favorecendo a concentração de terras e de recursos naturais nas mãos de grupos empresariais – em detrimento das demandas das comunidades locais. As consequências disso tem sido uma atuação estatal completamente anódina no que diz respeito à preservação do meio ambiente e à gestão dos conflitos sociais na *Amazônia Maranhense*.

4 NOVAS FORMAS DE ORGANIZAÇÃO SOCIAL E POLÍTICA AVENTADAS PELOS POVOS INDÍGENAS

Embora o manejo dos recursos naturais e a expulsão dos invasores de seus territórios tenham sido as principais práticas adotadas pelos Awá-Guajá, Ka'apor e Tenetehara durante séculos para preservar as florestas onde eles vivem, nas últimas décadas eles também têm se organizado coletivamente e politicamente para defendê-las, através da: a) criação de associações, *conselhos* e *guardas indígenas*; b) captação

de recursos financeiros junto a órgãos governamentais, agências multilaterais e organizações da sociedade civil; e c) participação em instâncias de definição das políticas públicas. A fala do senhor Iracadju Ka'apor³⁶ explica essas mudanças nas formas de organização do seu povo.

Na verdade é, assim, antes de nós registrar tudo que hoje nós aprendemos, os Ka'apor já faziam a sua preservação, só que não era, assim, em conjunto, era individual, cada um fazia... E depois de 2010, pra cá, que a gente começou se unir mesmo, discutir entre nós como vamos proteger nosso território, porque nós Ka'apor ainda têm olhar diferente da floresta (IRACADJU KA'APOR, 2016).

Nessa época, os Ka'apor criaram o *Conselho de Gestão Ka'apor*, conforme explica o senhor Itahu Ka'apor³⁷ (2016): “De 2012 a gente definiu é... Assim, nós conversamos com os caciques, né... As dez aldeias se reuniram e nós discutimos, entendeu? [...] E nós criamos o Conselho e esse conselho é pra todos: territorial, educação, saúde, para todos”. Além desse conselho, que abrange todo o território da TI Alto Turiaçu, eles também criaram os *Conselhos das Aldeias*, cujas demandas são encaminhadas à gestão por meio de representantes escolhidos para fazer essa interlocução.

São oito pessoas o Conselho. Gestão para todos. Ai tem Conselho das Aldeias. Ai tudo uma aldeia eles escolheram representantes, né... Pra manter demanda, pra levar informação pra conselho. Mas Conselho de Gestão tá tudo espalhado: Brasília, São Paulo, tudo é espalhado. [...] mas a pessoa que fica dentro da aldeia é Conselho da Aldeia. Essa pessoa que tá comunicando com gestão. Porque nós viaja mais. (ITAHU KA'APOR, 2016).

Além de ser um espaço de discussão e tomada de decisão sobre questões envolvendo a TI Alto Turiaçu, o Conselho Gestor é uma instância de representação política, na qual seus membros transitam

36. Liderança da TI Alto Turiaçu. Membro da Associação Ka'apor Ta Hury do Rio Gurupi e do Conselho de Gestão Ka'apor.

37. Liderança da TI Alto Turiaçu. Coordenador Técnico Local (CTL) e membro do Conselho de Gestão Ka'apor.

dentro e fora do território indígena. Essa dinâmica possibilita a troca de conhecimentos, informações e experiências com outros grupos sociais.

Então conselho para nós ele tem que participar em coisa de fora para trazer conhecimento pra dentro. Então, essa é a função do Conselho de Gestão. E ele também tem que acompanhar todas as coisas que estiver acontecendo dentro do território. Então, dessa maneira que nós criamos o Conselho de Gestão (IRACADJU KA'APOR, 2016).

Em 2016, os Ka'apor elegeram novos representantes para a diretoria da *Associação Ka'apor Ta Hury do Rio Gurupi* e ampliaram o número de membros do *Conselho de Gestão Ka'apor*, que passou de oito para doze, porque a composição anterior não contemplava todas as aldeias do território. Além dos membros Ka'apor, um indígena da etnia Awá-Guajá também passou a fazer parte do conselho, representando a aldeia Guajá que fica localizada na TI Alto Turiaçu (ASSOCIAÇÃO KA'APOR TA HURY DO RIO GURUPI, 2016).

Na mesma época em que surgiu o *Conselho de Gestão Ka'apor*, foi criado o *Conselho de Mulheres Guajajara* na TI Caru. Entretanto, a ideia de criá-lo adveio da troca de experiências entre lideranças indígenas femininas na assembleia da Articulação de Mulheres Indígenas do Maranhão (AMIMA), realizada na TI do povo Gavião, em 2013.

Na verdade, o Conselho de Mulheres nasceu junto com a criação dos guardiões. No início quando a gente apresentou o projeto de proteção territorial muita gente questionou que isso é papel de polícia, não sei o que... Isso não vai dar certo. Já têm eles pra fazer o papel deles e não estão fazendo. Só que aí começou todo o processo. Foi quando a gente foi no território dos Gavião, lá teve uma Assembleia da AMIMA, que é uma articulação de mulheres do estado do Maranhão também e na época eu fui eleita uma das coordenadoras de base. Aí lá eu vi que a organização das mulheres também hoje para somar junto com os homens, eu acho tão bonito, aí eu vim com essa ideia de criar na aldeia Maçaranduba. Cheguei e conversei com a Rosilene. Aí eu falei que seria bom se a gente criasse um grupo de mulheres, mas

que fortalecesse os guardiões. Ai no princípio ficamos: será que eles vão querer nosso apoio. Será que vai dar certo. Teve um dia que teve uma grande reunião a gente apresentou e eles gostaram da ideia (MARCILENE GUAJAJARA, 2017).

Além de ser voltado especificamente para a questão da proteção territorial, o *Conselho de Mulheres Guajajara* difere-se do *Conselho de Gestão Ka'apor*, porque este último é uma organização predominantemente masculina. As lideranças femininas, aliás, são mais comuns entre os Tenetehara³⁸ (Guajajara e Tembê) que entre os Ka'apor. A despeito dessas diferenças, ambos os conselhos são instâncias de discussão, tomada de decisão e representação política tanto dentro quanto fora do território indígena.

Apesar de esses dois conselhos terem sido criados nas últimas décadas, o uso da denominação *conselho* para nomear formas organizativas dos indígenas não é recente. Na década de 1940, Florestan Fernandes utilizou esse termo para denominar uma das formas de organização da sociedade Tupinambá descrita pelos cronistas coloniais, o *Conselho dos Chefes*, cuja participação restringia-se aos membros mais velhos das aldeias (LARAIA, 1996). Posteriormente, os próprios indígenas passaram a utilizar esse termo para designar suas próprias formas de organização, esse é o caso do *Conselho dos Anciãos*, criado pelos índios Tembê do Guamá no princípio da década de 1990 (ALONSO, 1996).

A difusão do termo *conselho* entre os indígenas também tem a ver com os processos de territorialização impostos pelo Estado brasileiro aos povos indígenas, os quais, segundo Oliveira (1998), impunham suas próprias categorias – geralmente cacique, pajé e conselheiro (membro do conselho *tribal*) – em vez de reconhecerem as formas específicas de organização e representação política de cada povo. Entretanto, o referido autor também argumenta que tais processos nunca devem ser compreendidos como uma via de mão única, conduzidos apenas por agentes externos e de natureza homogeneizadora, porque a sua

38. A antropóloga Virgínia Valadão pretendia explorar esse tema em sua dissertação de mestrado, a partir da análise da liderança feminina exercida por Verônica Tembê. Apesar de não ter conseguido concluir esse trabalho, seu relatório de pesquisa é citado por vários autores que também pesquisaram sobre os Tembê, como Alonso (1996) e Lobo (2016).

atualização pelos indígenas abre espaço para a emergência de novas formas de organização social e política.

O processo de organização do *Conselho de Gestão Ka'apor* na TI Alto Turiaçu e do *Conselho de Mulheres Guajajara* na TI Caru ocorreu na mesma época em que esses dois povos tiveram seus projetos de Plano de Gestão Territorial e Ambiental³⁹ (PGTA) aprovados no edital de Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas (PDPI) para a região da *Amazônia Legal* em 2013, no âmbito da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI). Embora o recurso referente aos projetos tenha sido destinado às associações, por se tratar de organizações formalmente constituídas, foram os conselhos e os *Guardiões da Floresta* que assumiram o protagonismo na execução das ações previstas nos PGTA.

Os *Guardiões da Floresta*, também conhecidos como *Guarda Florestal*, é um grupo constituído pelos indígenas para vigiar e fiscalizar seus territórios. Na TI Caru, eles organizaram-se dessa forma a partir de um projeto de proteção territorial desenvolvido no âmbito da PNGATI.

Em 2012, a gente apresentou um projeto para o... Na época era o PDPI, a gente apresentou um projeto de proteção territorial. Em 2013 a gente começou a executar porque ele foi aprovado [...]. Aí dentro desse projeto foi formado os Guardiões da Floresta. Aí na época era para ser formado 24 guardiões, sendo 12 Guajajara e 12 Awá-Guajá. Aí desses 12 eles não quiseram participar. Então a gente foi só os Guajajara (MARCILENE GUAJAJARA, 2017).

Essa forma de organização dos indígenas para proteger seus territórios também foi observada recentemente entre os Guajajara das TIs Araribóia e Rio Pindaré, entre os Ka'apor da TI Alto Turiaçu e entre grupos indígenas de outros Estados, como os da região da Serra da Lua em Roraima (ALMEIDA; MARIN, 2014). Entretanto, o trabalho de Alonso (1996) demonstra que ainda na década de 1990,

39. Neste edital foram aprovados os PGTA *Jande ru hã há kaà reheda* Associação Ka'apor Ta Hury do Rio Gurupi da TI Alto Turiaçu e *A Gestão Territorial e Ambiental na Perspectiva do Desenvolvimento Autônomo da Terra Indígena Caruda* Associação Indígena Comunitária Wirazu dos Índios Guajajara das Aldeias Maçaranduba, Santa Rita e Canoá Nova da TI Caru.

os índios Tembé do Guamá criaram o *Grupo dos Guerreiros*, composto pelos indígenas mais jovens com a finalidade de proteger o território e expulsar os invasores. Segundo a autora, ao mesmo tempo em que essas ações fortaleceram o sentimento de pertencimento dos Tembé ao seu território, colocaram em situação de risco os indígenas que participavam ativamente delas, os quais passaram a ter receio de frequentarem as cidades vizinhas e sofrerem agressões.

Os Ka'apor também têm sofrido ameaças em decorrência das ações de proteção territorial que eles vêm desenvolvendo na TI Alto Turiaçu. O senhor Itahu Ka'apor acredita que o assassinato de Eusébio Ka'apor, uma das lideranças da aldeia Ximborendá, foi uma represália dos madeireiros à atuação dos *Guardas Florestais*.

Aí a gente começou a discutir como que a gente podia tirar os invasores e nós começamos. Nós começamos lá por cima. A área indígena pega aqui de Zé Doca no Maranhão e vai seguindo pro Pará, entendeu? Até na divisa do Gurupí. O Gurupí entre o Pará e o Maranhão. E nós começamos por lá, você entendeu? Tirando madeireiros até aqui do... Santa Rita do Taparúá nós tiramos. Nós conseguimos, sem FUNAI, sem os órgãos, sem Polícia Federal, sem nada e... Como a gente percebeu resultado, fomos continuando até 2014. Quando em 2014 acabou. Chegou o verão 2015. Abril de 2015, na hora que ia começar o verão, os madeireiros começaram a entrar de novo. Aí aconteceu o assassinato de um índio, chamado Eusébio, por causa disso. Nós lutando, nós tirando madeireiro lá. Antes não acontecia a morte, o assassinato. Isso aconteceu nesse momento, mas a gente tá suspeitando que madeireiro tá envolvido (ITAHU KA'APOR, 2016).

De acordo com os dados da Sociedade Maranhense de Direitos Humanos (SMDH), houve sete homicídios de indígenas no estado do Maranhão entre 2015 e 2016. Essa entidade considera que o assassinato de Eusébio Ka'apor da TI Alto Turiaçu e de quatro indígenas Guajajara da TI Araribóia foram uma retaliação à atuação dos *Guardiões da Floresta* nessas duas áreas (SMDH, 2016).

QUADRO 1 - Assassinato de indígenas no Maranhão 2015-2016

Data	Local	Nome	Idade	TI	Causa mortis
26/04/2015	Centro do Guilherme	Eusébio Ka'apor	42 anos	Alto Turiaçu	Arma de fogo
26/03/2016	Amarante do Maranhão	Aponuyre Guajajara	16 anos	Araribóia	Arma de fogo
11/04/2016	Amarante do Maranhão	Genésio Guajajara	30 anos	Araribóia	Espancamento
19/04/2016	Amarante do Maranhão	Isaías Guajajara	32 anos	Araribóia	Arma branca (faca)
22/04/2016	Amarante do Maranhão	Assis Guajajara	43 anos	Araribóia	Espancamento
07/04/2016	Viana	Fernando Gamela	23 anos	----	Arma de fogo
28/07/2016	Amarante do Maranhão	Candide Zaraký Tenetehara	22 anos	Araribóia	Atropelamento

Fonte: SMDH (2016).

Na tentativa de diminuir os riscos que as ações de proteção territorial geram para os indígenas, sobretudo para aqueles que atuam como *Guardiões da Floresta*, o *Conselho de Mulheres Guajajara* da TI Caru tem supervisionado essas ações para que não haja abuso do uso de violência física contra os invasores. A partir dessa iniciativa, a Sra. Marcilene Guajajara acredita que os indígenas da TI Caru evitam problemas posteriores, como as retaliações que outros povos indígenas vêm sofrendo.

O papel deles é vigilância, fiscalizar o que está acontecendo dentro do território e o nosso papel é de fortalecer o trabalho deles. Na hora que for sair pra fora, quando eles forem pra campo, uma de nós tem que está acompanhando para que eles não fiquem agredindo as pessoas que estão dentro, pra acompanhar o trabalho deles e não trazer problemas futuros pra gente. Então, o nosso papel é tá orientando eles quando eles forem para campo ou na hora que eles for, ficar correndo atrás de parceria, de ajuda para eles, de alimentação, de combustível, de tudo isso que precisa tá conseguindo pra eles tá fazendo o trabalho deles, porque o trabalho deles não pode parar... E a gente inclui dentro do Regimento Interno deles. Eles não fazem nada sem a nossa... Sem a nossa presença, sem o nosso consentimento. Então, tudo é compartilhado, né (MARCILENE GUAJAJARA, 2017).

A atuação do *Conselho de Mulheres Guajajara* nas ações de proteção territorial da TI Caru é uma iniciativa inédita, não observada entre outros grupos indígenas que possuem formas de organização semelhante à dos *Guardiões da Floresta*. Isso demonstra que apesar desse tipo de iniciativa ter ganhado força no âmbito da PNGATI, cada povo construiu suas próprias estratégias de defesa do território, as quais permanecem mesmo após o término dos PDPIs.

Além das ações de proteção territorial desenvolvidas pelos *Guardiões da Floresta*, os Ka'apor têm adotado a estratégia de criar aldeias novas nos pontos da TI mais vulneráveis e suscetíveis à invasão de madeiros, as quais são denominadas áreas de proteção.

Entrada dos madeiros era 66 ramais. Entrada onde madeiro tá puxando a madeira. E nós conseguimos ocupar com Área de Proteção. Como eu falei antes, aldeia antiga tinha 10. Nós criamos mais sete. São dezessete aldeias. Até agora 17. Reconhecido pela FUNAI. Reconhecido por outros órgãos, SESAI, Educação, FUNAI, tudo. Área de Proteção nós criamos. Essa aldeia foi deslocada onde aldeia era maioria. População maior. Nós dividimos esse grupo e colocamos nessa base pra proteger, pra não entrar. Até agora não aconteceu nada. Continua lá. Nós colocamos... Nós levamos professor lá... Enfermeiro. Tudo nós estamos levando pra lá. [...] pra tomar conta de água. Tudo isso nós estamos levando pra Área de Proteção e nós conseguimos [...] (ITAHU KA'APOR, 2016).

A intensificação das estratégias e da violência utilizada pelos grupos empresariais, sobretudo aqueles vinculados ao agronegócio, para apropriarem-se das áreas de floresta do oeste maranhense, forçaram os indígenas dessa região a organizarem-se coletivamente e de diferentes maneiras, através de mobilizações internas, articulações com movimentos sociais, órgãos governamentais e organizações da sociedade civil, além da adoção de formas inovadoras de representação política e gestão territorial. Tais experiências decorrem do profundo conhecimento que eles detêm de suas realidades localizadas, as quais convergem para a constituição de múltiplas territorialidades específicas ou espaços sociais que amparem seus modos de ser e existir (ALMEIDA, 2008).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho buscamos demonstrar que a designada *Amazônia Maranhense* não pode ser compreendida como um bioma ou uma região geográfica, mas como uma realidade empiricamente observada, na qual a ação dos agentes sociais, através do seu profundo conhecimento sobre suas realidades localizadas e das suas diferentes formas de organização social e política, produzem múltiplas territorialidades específicas, as quais são fundamentais para a constituição e preservação da biodiversidade. Apesar disso, constatamos que as ações empreendidas pelos governos federal e estadual tem negado reiteradamente a existência desses agentes sociais em favor dos interesses de grupos empresariais, agravando os conflitos sociais na região e aumentando exponencialmente os índices de devastação ambiental.

Nesse sentido, as diferentes formas de organização social e política dos indígenas descritas neste trabalho podem ser compreendidas como uma reação à violência física e simbólica que eles sofrem cotidianamente, com a ação ou conivência do Estado. Entretanto, elas também podem ser vistas como alternativas eficientes para a proteção da biodiversidade da *Amazônia Maranhense*, respeitando a autonomia e os modos de ser e existir de cada povo. Por isso, é fundamental que essas iniciativas sejam reconhecidas, apoiadas e financiadas pela política ambiental, a qual tem se mostrado completamente sem eficácia ao negar a importância dos *povos e comunidades tradicionais* e das unidades de produção familiar para a preservação do meio ambiente, seja quando cria áreas de proteção integral ou quando age em favor dos interesses de grupos empresariais que visam à destruição desses agentes sociais e de seus territórios.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, A. W. B. de. **Autonomia e mobilização política dos camponeses no Maranhão**. 3. ed. Rio de Janeiro: Casa 8, 2015.

ALMEIDA, A. W. B. de. Nova Cartografia Social da Amazônia. *In*: ALMEIDA, A. W. B.; FARIAS JÚNIOR, E. de A. **Povos e Comunidades Tradicionais: nova cartografia social**. Manaus: UEA, 2013a.

ALMEIDA, A. W. B. de. **Antropologia dos Archivos da Amazônia**. Rio de Janeiro: Casa 8; Manaus: Fundação Universidade do Amazonas, 2008.

ALMEIDA, A. W. B. de. **Os quilombolas e a base de lançamento de foguetes de Alcântara: laudo antropológico**. Brasília: MMA, 2006.

ALMEIDA, A. W. B. de.; MARIN, R. E. A. **Defesa dos territórios tradicionais**. Boletim informativo, n. 5. Julho, 2014. Rio de Janeiro: Casa 8, 2014.

ALMEIDA, A. S. de; VIEIRA, I. C. G. (org.). **Cenários para a Amazônia: Centro de Endemismo Belém**. Belém: MPEG, 2013b.

ALONSO, S. **Os Tembé de Guamá: processo de construção da cultura e da identidade Tembé**. 1996. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.

ARAÚJO, H. de F. A. **Entre a cerca e o asfalto: a luta pela posse da terra em Buriticupu**. 1996. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) - Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 1996.

ASSELIN, V. **Grilagem: corrupção e violência em terras do Carajás**. Imperatriz: Ética, 2009.

ASSOCIAÇÃO KA'APOR TA HURY DO RIO GURUPI. **Aldeia Gurupiuna. Ata da Assembleia da Associação Ka'apor Ta Hury do**

Rio Gurupi realizada nos dias 21 e 22 de julho de 2016. p. 1-4, 2016.

BALÉE, W. **Footprints of the forest: Ka'apor ethnobotany – the historical ecology of plant utilization by an Amazonian people.** New York: Columbia University Press, 1994.

BARRETO FILHO, H. T. **Da nação ao planeta através da natureza: uma tentativa de abordagem antropológica das unidades de conservação na Amazônia.** Brasília, DF: UNB, 1997.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico.** Lisboa: DIFEL, 1989.

BRASIL. Decreto de 19 de abril de 2005. Homologa a demarcação administrativa da Terra Indígena Awá, localizada nos Municípios de Centro Novo do Maranhão, Zé Doca, Governador Newton Bello e São João do Caru, Estado do Maranhão. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 20 abr. 2005.

BRASIL. Decreto nº 51.026, de 25 de julho de 1961. Cria a Reserva Florestal do Gurupi e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 25 jul. 1961.

BRASIL. Decreto nº 95.614, de 12 de janeiro de 1988. Cria a Reserva Biológica do Gurupi e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 13 jan. 1988.

BRASIL. Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 21 dez. 1973.

BRASIL. Lei nº 1.806, de 6 de janeiro de 1953. Dispõe sobre o Plano de Valorização Econômica da Amazônia, cria a superintendência da sua execução e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 7 jan. 1953.

BRUYNNE, P. de; HERMAN, J.; SCHOUTHEETE, M. de. **Dinâmica da Pesquisa em Ciências Sociais.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

CARNEIRO, M. S.; ANDRADE, M. de P.; MESQUITA, B. A. de. A reforma da miséria e a miséria da reforma: notas sobre assentamentos e ações chamadas de reforma agrária no Maranhão. **Revista Políticas Públicas**, São Luís, v. 2, n. 2, 1996.

CELENTANO, D. *et al.* Towards zero deforestation and forest restoration in the Amazon region of Maranhão state, Brazil. **Land Use Policy**, v. 68, p. 692-698, 2017.

DODT, G. L. G. **Descrição dos Rios Parnahyba e Gurupi**. São Paulo: Brasiliense, 1939.

GARCIA, U. F. **Karawara: a caça e o mundo dos Awá-Guajá**. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

HURLEY, J. **Nos Sertões do Gurupy**. Belém: Oficinas gráficas do Instituto Lauro Sodré (Escola Profissional do Estado), 1928.

HUXLEY, F. **Selvagens amáveis: um antropologista entre os índios Urubus do Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1963.

LARAIA, R. de B. **Tupi: índios do Brasil atual**. São Paulo: FFLCH/USP, 1986.

LEVIS, C. *et al.* How people domesticated Amazonian forests. **Frontiers in Ecology and Evolution**, v. 5, p. 1-21, 2018.

LOBO, R. G. **Naturezas esfumaçadas: os Tembé e o mercado de crédito de carbono**. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

MARIZ, A. C. **Turiaçu: relatório sobre a área indígena**. Processo/FUNAI/BSB N° 3997/77, 1976.

MÉTRAUX, A. Migrations historiques des Tupi-Guarani. **Journal de la Société des Américanistes**, n. 19, p. 1-45, 1927.

MOURA, W. C. de *et al.* A Reserva Biológica do Gurupi como instrumento de conservação da natureza na Amazônia Oriental. *In:* MARTINS, M. B.; OLIVEIRA, T. G. de (ed.). **Amazônia Maranhense: diversidade e conservação**. Belém: MPEG, 2011.

NIMUENDAJÚ, C. The Guajá. *In:* STEWARD, J. H. (ed.). **Handbook of South American Indians: The Tropical Forest Tribes**. Washington: Government Printing Office, 1948.

NOVAES, J. S. de; ARAÚJO, H. de F. A. Cartografia Social na região ecológica do babaçu: estratégias de quebradeiras de coco e processos sociais atinentes aos babaçuais. **Revista de Políticas Públicas**, São Luís, Número Especial, p. 179-188, 2016.

O'DWYER, E. C. Nas fronteiras do Estado-nação: conflitos socioambientais e incêndios florestais nas terras indígenas dos Awá-Guajá no Maranhão. **Repocs**, São Luís, v. 13, n. 26, p. 32-48, 2016.

O'DWYER, E. C. Processos de territorialização e conflitos sociais no uso dos recursos ambientais pelo povo Awá-Guajá em área da antiga Reserva Florestal do Gurupi. *In:*

O'DWYER, E. C. **O papel social do antropólogo: aplicação do fazer antropológico e do conhecimento disciplinar nos debates públicos no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: E-papers, 2010.

O'DWYER, E. C. **Laudo Antropológico**. Processo judicial nº 95.353-8. 5ª Vara da Justiça Federal do Maranhão. 2001.

OLIVEIRA, J. P. de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.

OLIVEIRA, W. J. F. de. Gênese e redefinições do militantismo ambientalista no Brasil. **Dados**, Rio de Janeiro, v. 51, n. 3, p. 751-777, 2008.

RIBEIRO, D. **Diários de Índios: os Urubu-Kaapor**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIBEIRO, D.; RIBEIRO, B. G. **Arte plumária dos índios Kaapor**. Rio de Janeiro: Offset, 1957.

SAMAIN, E. A vontade de ser: notas sobre os índios Urubu-Ka'apor e sua mitologia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 27/28, p. 245-262, 1984.

SOUZA, L. G. de **Gestão de Unidades de Conservação e Terras Indígenas entre disputas, tensões e conflitos: as situações da REBIO Gurupi e das TIs Alto Turiaçu, Awá e Caru no Maranhão**. Dissertação defendida no Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia (UEMA), São Luís, 2017.

SOCIEDADE MARANHENSE DE DIREITOS HUMANOS - SMDH. **Assassinatos de Defensores de Direitos Humanos no Maranhão (2015/2016)**. São Luís, 2016.

TRIBUNAL DE CONTAS DA UNIÃO - TCU. Acórdão nº 2113/2006. Plenário. Relatório de auditoria Operacional. **Diário Oficial da União**, Brasília, 23 nov. 2006.

WAGLEY, C.; GALVÃO, E. The Tenetehara. *In*: STEWARD, J. H. (ed.). **Handbook of South American Indians: the tropical forest tribes**. Washington: Government Printing Office, 1948.

MULHERES E A *COMUNIDADE* DE MUTUM II: *CAMINHOS* DE LIBERDADE FRENTE AOS CORREDORES LOGÍSTICOS DA MORTE NA AMAZÔNIA ORIENTAL

Joana Emmerick Seabra⁴⁰

1 INTRODUÇÃO

Neste artigo, trago algumas reflexões oriundas do processo de pesquisa construído com a *comunidade*⁴¹ de Mutum II, ao longo dos anos de 2018 e 2019⁴². Situada no município de Arari, na baixada maranhense, a região é atravessada pela Estrada de Ferro Carajás (EFC), cuja concessionária é a corporação mineradora transnacional Vale S.A.⁴³. É, portanto, uma entre as tantas “*Comunidades afetadas*”⁴⁴ pela enorme *cobra de ferro* que parte da Floresta Nacional Carajás, no sudeste da Amazônia paraense, em direção ao mar, em São Luís, capital do Maranhão.

Na pesquisa propus refletir sobre os conflitos sociais, ecológicos e territoriais decorrentes como expressão de antagonismos entre territorialidades⁴⁵, focalizando a atenção nos embates ao redor da

40. Mestra em Cartografia Social e Política da Amazônia – PPGCSPA/UEMA e doutoranda em Antropologia PPGA/UFGA.

41. Reservarei o itálico sublinhado para termos, conceitos e categorias usados pelas pessoas com as quais construo esta pesquisa na *comunidade*. “Comunidade” entre aspas refere-se a modos usados por outros, como a própria empresa. Mutum II é a delimitação oficial de um povoado, envolvendo quatro núcleos: Boca do Mel, Flechal, Mutum, Carneiro. Mutum II é o nome que utilizarei como forma de não expor as pessoas, detalhando seus pertencimentos. O uso de codinomes tem o mesmo propósito, de resguardar suas identidades. As referências à “moradores” pode indicar pertencimento a este povoado ou outros próximos, como Picos, Canarana, Bubasa, Moitás, entre outros, no mesmo setor.

42. A dissertação foi orientada pela professora Jurandir Santos de Novaes, desenvolvida no âmbito do Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia-PPGCSPA/UEMA.

43. No texto, citarei a Vale S.A. como Vale, de modo a facilitar a leitura e corresponder a forma como é denominada por moradores/as.

44. “Comunidade afetada” é termo utilizado pelo Ministério Público Federal, entre outros.

45. Rocio Silva Santisteban (2017), Horácio Machado Araújo (2014) e Almeida (1995) são autores que interpretam a expansão capitalista como marcada por conflitos entre territorialidades, ainda que as definições e enquadramentos possam variar entre eles/as.

atuação do Estado e das estratégias corporativas da Vale na Estrada de Ferro Carajás (EFC) desde os pontos de vista e narrativas das pessoas de Mutum II. Argumentei que a instituição do poder da Vale de intervir pressiona cada vez mais para a reconfiguração dos territórios específicos de modo imbricado ou em tensão com os poderes estatais, o que implica a disputa pelos territórios e corpos políticos, mesmo quando não reconhecidos enquanto tais.

A escuta das histórias de vida e das narrativas das pessoas *mais antigas*, conforme combinado entre nós, ensinou-me sobre a relação entre as territorialidades protagonizadas pelas mulheres, suas estratégias de *sustento* da vida e a construção do que chamam *comunidade*, sobretudo no diálogo com *mães e quebradeiras de coco*. Discorro especificamente sobre a questão considerando a situação das mulheres, considerando que suas perspectivas sofrem maior pressão por silenciamento e apagamento nos contextos de conflito e disputa territorial que se espraiam pela Amazônia Oriental ao redor dos corredores logísticos da morte.

Dona Flor é uma das protagonistas desta escrita, outras flores e cactos compartilharam seus pensamentos e trajetórias nas vivências e resistências que compõem uma memória do conflito. Assim, o objetivo é refletir sobre a ampliação da supressão territorial e ecológica vivida no conflito histórico e os modos específicos com que afetaram seus percursos, corpos e modo de vida em comunidade; elementos necessários à consideração do agravamento da violência estrutural vivenciada em seus corpos, territórios políticos que as expõe e à natureza a modos atualizados de ameaça de sujeição e *luta* em territórios extensos. A partir dessa abordagem sobre o conflito, reflito sobre a contínua atualização das lógicas coloniais racistas e patriarcais de poder por grandes projetos de “desenvolvimento” na Amazônia Oriental.

2 ENTRE CAMINHOS DE MATO E CORREDORES LOGÍSTICOS, A LUTA POR LIBERDADE

Mutum II é um povoado situado na área rural do município de Arari, rodeado por uma densa mata, por campos inundáveis, babaçuais e igarapés, região que se situa na transição entre o cerrado e a Amazônia, sendo reconhecida como de grande importância enquanto zona úmida para a preservação de espécies e modos de vida em termos econômicos e culturais dos povos e comunidades tradicionais⁴⁶ que a habitam. A relação com o *mato*, com os *bichos*, e com as *palmeiras* é muito valorizada nas vidas das pessoas na *comunidade* e permeia muitas das narrativas de histórias de resistência às ameaças que se impõem sobre suas existências.

Foi a partir do ano de 2012, após muita *luta*⁴⁷, que chegou ao povoado a energia elétrica e as estradas internas – as vicinais – foram construídas – pois antes, tudo era *caminho* – assim como a estrada de acesso, que margeia a EFC, no bojo do processo de duplicação da ferrovia⁴⁸. A presença da ferrovia em suas vidas remonta, no entanto, à década de 80, quando a EFC foi construída como um dos eixos centrais que compôs o Programa Grande Carajás (PGC), mas tornou-se ainda mais conflituosa com o processo de sua duplicação, alterando os “impactos” causados por ela e as estratégias corporativas, dentre elas, as práticas de controle da contestação social e das dinâmicas espaciais nos territórios de sua atuação (COELHO, 2015; MILANEZ *et al.*, 2018, 2)⁴⁹.

46. Utilizo a referência conforme trabalhada por Alfredo Wagner B. de Almeida (2013) quando indica serem estes “agentes sociais” “nomeados juridicamente, a partir da constituição brasileira de 1988 e da convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), de 1989, como “povos e comunidades tradicionais” (Ibid., p.168) que encontraram na constituinte condições de possibilidade de mobilização por seus direitos territoriais. Dentre estes, povos indígenas e quilombolas, quebradeiras de coco, ribeirinhos, faxinalenses, comunidades de fundo de pasto, entre outras identidades coletivas.

47. *Lutas* para garantir serviços e infraestrutura básica, por exemplo. Acessar um trator para melhorar estradas, construir açudes, pressionar o município para construção de um poço artesanal, entre outras.

48. Optei, nesta dissertação, em utilizar a data estabelecida pela ANTT (2018a, 8) como referência do início da duplicação da EFC. Coelho (2015) situa o início no ano de 2012, em função da ampliação da exploração minerária com o projeto S11D na Flona Carajás.

49. Estratégia é compreendida como um “(...) padrão de fluxos de ações (MINTZBERG, 1987, 12) explícitos ou implícitos, isto é, tácitos” (MILANEZ *et al.*, 2018, 12) caracterizados por eles em cinco eixos,

Ao longo do trajeto cinco (5) municípios no Pará e vinte e três (23) no Maranhão⁵⁰ são entrecortados pela EFC e compartilham antagonismos e conflitos que tem a Vale em sua centralidade. *Comunidades* e territórios construídos por quebradeiras de coco babaçu, pescadores/as tradicionais, ribeirinhos/as, campesinos/as, agroextrativistas, povos indígenas e quilombolas que, resguardadas as devidas particularidades, vivenciam os modos tradicionais de uso e ocupação da terra, de uso comum dos bens da natureza, e identidades próprias, ou o que Almeida (1995; 2013) denominou como territorialidades específicas, na conformação de seus territórios específicos⁵¹.

Em algumas narrativas trazidas por pessoas *mais antigas* são refletidas as afetações nas vidas de mulheres da comunidade - mães, pretas, quebradeiras - assim como suas estratégias e *caminhos* percorridos na construção deste *lugar*; são relatos de uma história territorial que contextualiza o agravamento do *confronto* hoje após a duplicação da EFC e perante a política de antecipação da renovação da concessão da EFC à Vale por mais 30 anos.

Almeida (2012) situa como o rápido avanço de políticas governamentais que atuam para a organização hierarquizada dos territórios na Amazônia, em função da expansão da exploração e da exportação das “*commodities*”, torna-a locus privilegiado de observação empírica dos movimentos de acumulação global e dos antagonismos

sejam estes as estratégias de mercado, financeiras, institucionais, nas relações de trabalho, sociais, sendo todas elas atravessadas de forma transversal pelas estratégias territoriais.

50. Segundo a própria ANTT (ANTT, 2018b, 27) são 9 municípios no Pará e 23 no Maranhão atendidos pelo trem de passageiros, sendo 5 no Pará e 23 no Maranhão considerados nos cálculos para intervenções sociais decorrentes da renovação, sendo que 4 não sofrerão nenhuma intervenção devido a não serem interceptados ou somente “tangenciados”. São eles, no MA: São Luís, Bacabeira, Santa Rita, Itapecuru-Mirim, Anajatuba, Miranda do Norte, Arari, Vitória do Mearim, Igarapé do Meio, Monção, Santa Inês, Pindaré Mirim, Tufilândia, Bom Jardim, Alto Alegre do Pindaré, Buriticupu, Bom Jesus das Selvas, Açailândia, Itinga do Maranhão, São Francisco do Brejão, Cidelândia, Vila Nova dos Martírios, São Pedro da Água Branca; no PA: Bom Jesus do Tocantins, Marabá, Curionópolis, Parauapebas, Canaã dos Carajás.

51. Almeida (1995; 2013) por sua vez traz a noção de territorialidades específicas para nomear a composição de territórios política e etnicamente configurados - sob resultado de diferentes processos sociais de territorialização - e como delimitando terras de pertencimento coletivo que convergem para um território onde o acesso aos recursos naturais também se estabelece mediante coesão e solidariedade diante de antagonistas.

entre territorialidades, porém, cada vez mais, com agravantes. Desde a Amazônia Oriental conectam-se outras intervenções de grande porte relacionadas à construção ou fortalecimento de mega infraestruturas logísticas que interconectam a exploração e exportação mineral e agropecuária, como o Arco Norte⁵².

As imagens dos *caminhos* e percursos da existência dos povos e comunidades se contrapõem às das infraestruturas logísticas estratégicas em sua política de morte. Aprender a ver⁵³ com sentimentos, vivências, pensamentos e leituras construídas desde os próprios processos organizativos das pessoas com as quais dialoguei ensina-me sobre a violência estruturante destes grandes projetos, a dimensão cumulativa e específica dos efeitos⁵⁴ vivenciados e a forma como atualizam continuamente as lógicas coloniais racistas e patriarcais de poder de outrora. Há de se considerar, portanto, os sentidos diferenciados dos distintos *caminhos* e experiências que percorrem e constroem os corpos, pois as marcas, as dores, as violências – e também as lutas – marcam de forma muito distinta os corpos de homens e mulheres, mulheres urbanas e rurais, mulheres brancas e não brancas, de distintas gerações, em conflitos que tornam uns corpos muitos mais vulneráveis que outros (CRUZ-HERNÁNDEZ, 2016; SANTISTEBAN, 2017). Nas palavras de Dona Flor:

A dificuldade daqui é grande, era grande, e agora tá sendo devido a essa ferrovia aí. Ainda ficou mais pior pra nós. Porque no tempo que ainda tinha o caminho de mato, que não tinha essa travessa aqui pra nós, nós vivia mais liberto. E agora... (...) Andava sozinha aí

52. Sobre os complexos logísticos, extrativos e portuários do Arco Norte na Amazônia ver Diana Aguiar (2017).

53. “Aprender a ver com” relaciona-se a um aspecto importante da pesquisa conforme dialogado entre nós na *comunidade* – ver, andar, sentir – e também com perspectiva epistemológica proposta por Haraway (1995) sobre como todo modo de ver específico é também um modo de vida. Neste sentido, aprender “a ver com” implica meu próprio ponto de vista e subjetividade enquanto mulher branca em processo de aprendizagem de um posicionamento antirracista.

54. Efeitos cumulativos e específicos devido à interseccionalidade das opressões, como debate Kilomba (2010).

no horário que fosse, fazia minhas compras sozinha, e agora eu não vou. Por causa da dificuldade que tá tendo, que não pode mais sair uma pessoa, uma muié só de casa pra ir andar, pra fazer negócio fora. Nós era essa dificuldade todinha aqui nesse lugar e cada vez mais tá ficando mais pior, que nós não vamos nem saber o que vai ser esse ramal aqui beirando nosso terreno, nós não vamos saber disso. Será que nós sabe, nós vamos saber? Não é mais sofrimento pra cima de nós? (DONA FLOR, MUTUM II, 2018).

Dona Flor expressa sua revolta com os “*obstáculos*”, limites e fronteiras impostos aos percursos de seus modos de vida, ao referir-se a forma como a ferrovia torna-os “menos libertos”, dificultando que ela, enquanto *muié* ande só pelos *caminhos de mato*. Mas, para compreender a forma como vivência essas mudanças e embates enquanto *muié* que *sofre*, se vê e sente *aprisionada*, hoje, é necessário lançar mão das narrativas da memória do conflito desde suas perspectivas, vivências e resistências.

As ideias de prisão e liberdade são uma constante nas narrativas das pessoas com as quais esta pesquisa foi construída e perpassarão todo o trabalho. As vivências e sentimentos de isolamento, de terem negada sua mobilidade, em segurança, de estarem encurralados, são repetidos por outros/as moradores/as em Mutum II.

3 CEMITÉRIO RESISTENTE: A CONFIGURAÇÃO DO “CORREDOR CARAJÁS” E A SUPRESSÃO TERRITORIAL E ECOLÓGICA COMO APAGAMENTO DE EXISTÊNCIAS DO MAPA

Em julho de 2018, quando estive pela primeira vez em Mutum II para participar de uma reunião com a organização Justiça nos Trilhos⁵⁵, aprendi que a principal demanda da *comunidade* era a garantia

55. Organização de direitos humanos que atua assessorando pessoas e territórios afetados pela Estrada de Ferro Carajás. Essa primeira ida deveu-se a que eu e a pesquisadora Mariana Lucena havíamos recém acordado nossa colaboração para a realização de uma pesquisa sobre violações de direitos impetrados pela Vale na localidade. A equipe foi integrada ainda por Ainá Caburé e Larissa Santos. A pesquisa teve

de seu direito de ir e vir mediante a construção de um viaduto, pois, como a EFC se interpõe à principal entrada do povoado, só é possível entrar e sair por ali atravessando – nos termos da Vale: “*illegal ou clandestinamente*” – os trilhos do Trem⁵⁶. Ademais, três mulheres e um homem da *comunidade* haviam sido processados pela Vale, por supostamente terem liderado a obstrução da ferrovia durante um protesto⁵⁷, num movimento de criminalização da dissidência. Chegar ao povoado pela estrada de acesso é também observar e comparar a concentração do *mato* ao lado de Mutum II, em detrimento da EFC e do enorme campo - desmatados - das terras das fazendas. Porém, foi apenas quando conversando sobre esta pesquisa mostrei alguns mapas do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA) à algumas pessoas, que passaram a relatar o conflito a partir de uma história até então desconhecida por mim: sobre como as péssimas condições da estrada impedem ou dificultam seu acesso à seu cemitério, localizado dentro de uma fazenda, do outro lado da linha férrea (e fora dos “limites” do povoado).

Até a primeira ida ao *cemitério dos pecadores da comunidade*, no dia de finados, em 2018, eram muitos relatos sobre a destruição do *Cocal*. Eu entendia essas falas como demarcando o amplo processo de devastação do *Cocal* enquanto referência a um local onde há concentração de Palmeiras de Coco Babaçu. Durante a caminhada, no entanto, aprendia que toda aquela região era um grande *Cocal* – as faixas onde se situam a estrada de acesso, a EFC e as fazendas, do outro lado

início quando eu cursava o mestrado no Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia (PPGCSPA/UEMA) com um projeto de pesquisa que tinha como intuito refletir sobre os “impactos diferenciados” da Estrada de Ferro Carajás e da atuação da Vale nas vidas de mulheres nos territórios afetados.

56. Em Mutum II, assim como em muitas outras localidades, a travessia sobre os trilhos tornou-se ainda mais perigosa após a duplicação da linha férrea, pois não raro quando um trem passa ou termina de passar, outro já está próximo ou na linha ao lado, em grande velocidade. Neste sentido, uma das principais demandas da *comunidade* é a construção de um viaduto no local em que construíram, eles próprios, uma passagem de nível desfeita e classificada pela Vale como “clandestina” até interposição judicial deliberar sobre sua regulamentação.

57. Criminalização via judicialização, em que a Vale apresentou queixa crime, rejeitada pelo juiz, contra 5 pessoas de Arari por supostamente liderarem processos de obstrução da linha férrea, sendo 4 delas em Mutum II, três mulheres e um homem, e uma no povoado de Moitas, no mesmo município. Comarca de Arari. PROCESSO Nº 155-75.2016.8.10.0070 (1562016). (Comarca de Arari Processo Nº. 155-75.2016.8.10.0070 (1562016), consulta em: outubro 2019).

da linha férrea, detinham ainda maior concentração de Palmeiras de Coco Babaçu, o que explica, em parte, a atribuição do nome ao lugar. No entanto, aprendi ademais, que lá existia também um povoado de nome *Cocal*, onde viviam parentes. Essas moradoras e moradores tinham seus pequenos roçados e casas embaixo das mangueiras - “*e onde tem mangueira é que tinha uma casa*”, como repetido várias vezes em nossas andanças - resistindo como *certidão* da história deste lugar, dos pontos onde, sobretudo as mulheres e crianças de várias localidades, se reuniam para catar e quebrar coco, além de conversar.

Assim como em tantas outras partes da Amazônia, no município de Arari, o incentivo à pecuária⁵⁸ por planos e projetos de desenvolvimento e colonização, como os incentivos e subsídios financeiros da SUDENE (Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste), impulsionou o desmatamento e concentração de terras, agravando os efeitos da Lei de Terras de Sarney de 1969. Almeida e Mourão (2010) expõem como este ato jurídico impulsionou a privatização das terras públicas e sua destinação para implantação de polos de desenvolvimento econômico correspondendo ao acirramento dos conflitos e tensões sociais no campo, neste Estado que era, segundo os autores, de maior expressão em “[...] número de unidades familiares classificadas como “posseiros” ou “ocupantes”” (ALMEIDA; MOURÃO, 2017, 42).

Os anos que se seguiram foram marcados pelo conflito com a oligarquia agrária e *luta* pela terra, por estratégias violentas e *de mansinho* destes poderes culminando em ondas migratórias, expulsões de terras de ocupação antiga - fossem eles povos originários, como indígenas, descendentes de quilombos, ribeirinhos, agricultores/as, advindos de outras regiões do país - assim como submissão às condições de trabalho indignas ou análogas à escrava. Considere-se também o uso de milícias armadas, por vezes articuladas com a polícia estadual, que em Arari foi denominada por alguns como *pistolagem*.

58. Marca-se o modelo de colonização e ocupação dirigida da terra no Maranhão que assumia, naquele contexto, a pecuária como suposta disparadora do desenvolvimento de regiões “atrasadas”, conforme pesquisa realizada por Porro *et al.* (2004).

A história de luta pela terra que levou à construção de Mutum II, aprende da expulsão do povoado *Cocal*, que ocorreu aos poucos, através da conversão daquela área toda *coberta* de *mato* em uma enorme pastagem, conforme me explicaram, foi uma coisa de começar a abrir *roças maiores*, passando trator, e jogar as *palmeiras* e folhas de *palmeira* dentro do Igarapé. Moradores/as estimam como já na década de 1980 estas fazendas chegaram a ter mais de 400 cabeças de búfalo, nesta área, além do gado, ainda que – também em sua visão – a atividade tenha se tornado inviável com os sucessivos atropelamentos pelo trem, que passou a rodar em 1985. Num único dia, segundo contam, foram mortos 20 animais nos trilhos do trem. Já o soterramento do Igarapé, teria ocorrido em três etapas: iniciando o desmatamento nos anos 70, agravando a situação com a construção da EFC, em 80, e enterrando-o de vez com o processo de duplicação da EFC após 2011.

A relação com “*os que já se foram*”, no cemitério e povoado semiapagado, o *Cocal*, colocou então a importância de compreender de forma articulada os efeitos da SUDENE e das estratégias dos fazendeiros como parte da instituição do Programa Grande Carajás⁵⁹, particularmente da Estrada Ferro Carajás, implicando, nesta localidade, a concentração de terras com a pecuária e, logo, a expulsão das pessoas da terra, ademais da supressão ecológica e territorial que se amplia até hoje. Explica-se como o *cemitério de pecadores* usado por todos os povoados neste setor pode estar situado dentro de uma fazenda, assim como as mangueiras e palmeiras de coco babaçu – as *Palmeiras-mães* – resistentes.

As péssimas condições de mobilidade existentes no encontro entre a ferrovia, a estrada de acesso (e vicinais) e as fazendas, trechos que alagam no inverno, deram vida à outra versão sobre os eventos utilizados pela Vale para justificar o processo judicial movido contra

59. O ponto é que estes subsídios materializaram, nesta localidade, a triangulação madeira – gado – agronegócio ou madeira – gado – minério-negócio seguindo a lógica de desenvolvimento imputada no período ditatorial. Ou seja, se no discurso estatal e empresarial a mineração e o Projeto Grande Carajás (PGC) representava uma “vocaçãõ” de desenvolvimento para a Amazônia diante da suposta falência do projeto pecuário, como expôs Almeida (1995), na visão de moradoras e moradores ambos os processos estão entrelaçados como momentos da supressão de seu território político.

elas/eles: versão que denuncia como o alagamento e a lama impediam o *caminho* da *comunidade* ao cemitério para o rito funerário de um parente, gerando revolta com a Vale e o registro da situação em imagens. Como explicou uma moradora *mais antiga*, eles e elas não querem conflito com ninguém, mas é necessário afirmar ainda hoje os *usos comuns* daquele *lugar*.

4 AS MÃES VALENTES NA LUTA POR UM LUGAR PARA CRIAR, PRODUZIR E VIVER

Chamei de história escondida, conceito de Grada Kilomba (2010), pois até então – em reuniões e conversas – não abordavam o conflito desde essas perspectivas, isto é, desde sua *luta* pelo acesso ao cemitério; e essa relação *e respeito* “*com os que já se foram*” levou, por sua vez, à história do povoado *Cocal* e da importância daquele território para a agência de *mães e quebradeiras de coco* na construção da *comunidade*.

Em todas as casas que conheci havia coleta de coco – sobretudo para produção de carvão – porém, segundo explicaram, já não quebram coco juntas como antes. Na construção conceitual de Dona Flor, o *Cocal* costumava ser o seu maior *patrimônio*, sabia onde estava cada *palmeira*, pois lá era onde mulheres e crianças montavam um verdadeiro *acampamento das quebradeiras*: segundo ela, mais de 30 mulheres e suas crianças se reuniam lá para coletar e quebrar coco. Essa história, por sua vez, denota a importância do *Cocal* e da atividade da quebra de coco na garantia do *sustento* da vida entre mulheres agroextrativistas, que desenvolveram, portanto, relações específicas com a natureza e na construção da *comunidade*.

Compreendo que este era, portanto, um território político construído e usado por elas, desde suas várias estratégias de garantia da sustentabilidade da vida (OROZCO, 2014)⁶⁰. Estratégias podem ser

60. A noção de conflito capital-vida pretende-se mais ampla que a leitura do conflito capital-trabalho; assume a responsabilidade coletiva em garantir as condições de possibilidade de um Bem Viver e que, atingi-lo, é incompatível com o capitalismo (OROZCO, 2014, 23). Trata-se de noção vinculada à uma

compreendidas desde o que Bourdieu (2004) chamou de “senso prático” ou um sentido social incorporado, inscrito no corpo, que traduz seus modos continuados de existência, em seus modos de produção e reprodução da existência social, ecológica, cultural, econômica e política da unidade no espaço social e, logo, uma história objetivada no território. Não são dissociáveis, portanto, os corpos que como territórios históricos trazem marcas, memórias, saberes, sentimentos na construção dos territórios e os territórios, que como corpos sociais, expressam modos de viver e garantir a vida (CRUZ-HERNÁNDEZ, 2016); a construção traz, portanto, a dimensão política ao território corpo (SANTISTEBAN, 2017) ou aos corpos-territórios, que para Cruz-Hernández (2016, 9)⁶¹ põe ao centro o “*comunitário*” como forma de vida e permite articular a dimensão territorial desde distintas escalas⁶². Ana Clara Torres Ribeiro (2005) contribui a pensar estas como dinâmicas de subjetivação na constituição do sujeito corporificado – isto é, do corpo que luta para afirmar-se sujeito – estando, portanto, no cerne das disputas que se colocam entre territorialidades e demarcam a política (ou os processos de despolitização, degradação e securitização) em tempos atuais, pelo que abordo não apenas os corpos⁶³ diferenciados, mas o corpo território político que luta para afirmar-se sujeito político coletivo da resistência.

leitura feminista sobre a “reprodução social”, confluindo a visão ecológica e feminista, sem separar vida humana de outras vidas, nem ignorar as diversas visões ético-políticas que a constituem concretamente. A noção de sustentabilidade da vida vem de uma abordagem ecologista, não tendo relação com a noção hegemônica de “desenvolvimento sustentável”, como a usada pela Vale, ao contrário, faz a sua disputa.

61. “Lo cierto es que podría decir que la enunciación cuerpo-territorio es una epistemología latinoamericana y caribeña hecha por y desde mujeres de pueblos originarios que viven en comunidad; es decir, la articulación cuerpo-territorio, pone en el centro lo comunitario como forma de vida. Además a todas las demás personas nos ayuda a mirarnos territorialmente desde distintas escalas. Puesto que pone énfasis en la escala más micro, más íntima, que es el cuerpo. Donde nuestro cuerpo es el primer territorio de lucha. No obstante, consideramos que el cuerpo femenino y otros cuerpos disidentes son la plasmación de muchas otras escalas de opresiones, de resistencias: familia, Plaza pública, comunidad, barrio, organización social, territorio indígena, etc. La relación entre el cuerpo y estas otras escalas genera una potencia dialéctica entre nuestra existencia y las relaciones que la unen a los territorios que habitamos” (CRUZ-HERNÁNDEZ, 2016, 9).

62. Tento trazer, ao longo do texto, a forma como o corpo surge em suas colocações, mas aqui cabe apontarmos que o corpo se tornou, também, uma escala nesta análise multi-escalar e transdisciplinar, assim como o território corpo uma abordagem operacional e política que marca a não-dissociação entre ambos, os sentimentos e vivências diferenciados diante do *confronto*.

63. A fala de Laranjeira, neste sentido, é bastante afirmativa ao pontuar em uma conversa sobre os conflitos vivenciados como “*diante de tudo isso, o corpo é quem sofre*”.

Vim pra cá, pra este lugar, minha mãe só tinha eu de muié. Nós era duas, mas a outra morreu de parto, minha Irmã. Só tinha eu. Aí ela foi me buscar, meu pai foi me buscar que eu já tava pra parir, aí eu vim pra cá em 29 de janeiro de 1966. Cheguei aqui e a casa dela era bem ali ó. E eu fui pra lá. Cheguei em janeiro e quando foi em fevereiro eu ganbei o menino. Passei mal, mal. Eu passei um dia inteirinho fumando cachimbo com sede. A farta d'água aqui nesse lugar. A água do campo onde a gente enchia nos igarapé era mesmo mijo de boi e tirado com cuié, com as cuié, ia tirando com as cuié e ia botando na vasilha. Ai eu passei esse dia, com 4 dias de resguardo de menino. Fiquei. Meu marido trabaiaando, alugado pra um e outro, porque nós viemos pra cá numa época ruim de inverno. Ai fiquemo aqui. Quando deu que eu me sacudi e caiu as cinzas do parto, comecei a quebra coco, quebra coco, pra sustentar. Cinco filhos que eu tinha. Seis com o que tava nascendo. E ele trabaiaando alugado. Minha dona. Ai meus filhos foram endurecendo e eu no mato quebrando coco (...) Aqui nesse lugar, eu vou dizer pra vocês, eu vim pra cá, mas eu sofri. (DONA FLOR, MUTUM II, NOVEMBRO 2018).

Dona Flor nos conta sobre sua chegada a este *lugar* que, 30 anos depois seria nomeado Mutum II, na década de 1960, e expõe as enormes *dificuldades* vividas como *muié*, que chega a um local “que era só *mato*”, grávida, para “*ganbar menino*”, passar sede, mal viver o resguardo e continuar a *lutar* para sustentar os filhos através da quebra do coco enquanto seu companheiro trabalhava *alugado*. Muitos e muitas outras aí chegaram⁶⁴ como migrantes diante da possibilidade de acessar um pedaço de chão, ainda que em condições precarizadas. Vindos de Anajatuba, Itapecuru, Vitória de Mearim e tantas outras partes, algumas destas mulheres e homens *lutaram* para permanecer e tantas outras sofreram novos deslocamentos, processos migratórios, em busca de sobreviver devido à pressão fundiária e processos de expropriação de terras pelas oligarquias agrárias.

64. No entanto, alguns moradores/es remontam na própria localidade o histórico de seus antepassados: é o caso de uma família extensa cujo bisavô (estão, portanto, na quarta geração) já vivia nas partes altas do povoado (próximo aos campos inundáveis), lá onde se caminha para a Ilha da Onça Preta e próximo de onde, no passado, funcionava um engenho.

Portanto, falar sobre o histórico de formação deste povoado hoje chamado Mutum II implica abordar processos de êxodo e de submissão ao trabalho *alugado* que, assim como em tantas outras partes, implicam até hoje em relações de trabalho assalariado para as fazendas da região, comportando relações assimétricas e ambíguas com estes poderes. Aqueles que se diziam “donos da terra” cobravam o pagamento do foro da terra⁶⁵ para que moradores e moradores lá pudessem permanecer entregando grande parte da produção nas *roças*; as recordações revisitam o grande *sofrimento* que significava pagar os dois alqueires demandados por linha, algo em torno de 60kg por linha de sua produção, por ano. Segundo as contas, os pagamentos de 50 arrendatários reunidos eram suficientes para encher um caminhão inteiro para o “dono da terra”, ele mesmo sem produzir nada. A partir das décadas de 1980, com mais ênfase, o fluxo migratório – no caso, sobretudo masculino, para centros de poder no país, como São Paulo, no Sudeste – orientou-se pelas oportunidades de trabalho na construção civil ou em função de grandes obras, deixando as mulheres, idosos e crianças como principais responsáveis, em alguns casos, pela garantia da reprodução e produção social do viver, ou, nos termos aqui utilizados, das estratégias de garantia da sustentabilidade da vida.

Dona Flor iniciou o seu próprio relato de vida a partir da sua história de chegada ao território como parturiente e *mãe que luta*, no *mato*, através do coco, fala não apenas de sua trajetória, mas também de tantas outras que, nestes casos, são relatos que expressam não apenas *sofrimento*, mas resistência e identidade política: *mãe que luta*. Não raro, muitas delas, quando começam a contar suas próprias histórias, têm no parto ou em questões relativas à maternidade ou a saúde reprodutiva, seus pontos de partida ou pontos importantes através do qual demarcar sua própria espaço-temporalidade. Chamou minha atenção como me relatavam tantas vezes não estarem bem de saúde, indo “mais ou menos”, ao que uma moradora me explicava que é o reflexo do trabalho excessivo, das vidas de quem *escolheu* a enxada e

65. Explicaram-me que *pagar o foro da terra* era, na época, a expressão usada por moradores/es para o que seria denominado, hoje, de *arrendamento*: para viver num pedaço de terra entregava-se uma parte de sua produção na agricultura ao “dono da terra. Seria algo aproximado ao “aluguel”, cujos valores estabeleciam-se em produtos do trabalho na terra.

o trabalho árduo. Canela, ao iniciar sua própria história nos diz assim:

Ai quando, assim que eu cheguei aqui, ab quando eu cheguei aqui tem um caminho ali, pela casa da minha [parenta]. Só que aí quando a gente vinha aí pela casa [dela], aí tinha um caminho que vinha lá da Bubasa, assim por dentro dos mato, dos mato, que era só a vareada que a gente cortava de facção assim, na trilha, fazenda, as trilhas pra gente poder caminhar. Ai a gente vinha e saia lá atrás. Ai de lá a gente ficava só aí por dentro de casa, a gente ia pros matos, ajunta uns coco, quebrar, pra vender, comprava farinha, comprava o arroz, o açúcar, o café, o sabão. Ai tirava ali aquele fubá, socava no pilão, socava e passava no crivo; quebrava o coco, fazia o leite. E colocava o fubá dentro, botava o açúcar e mexia no fogo pra gente queimar. (CANELA, MUTUM II, NOVEMBRO 2018).

Este relato de cotidiano é repetido em muitas outras falas. As mulheres no *mato* para *ajuntar* o coco, crianças mais crescidas acompanhando e as pequenas sob cuidado de outras mulheres, mais velhas ou de uma filha, enquanto elas juntavam, quebravam e voltavam para vender e garantir a farinha do dia, comprar o arroz, o açúcar, o café, o sabão. E que indicam também sua importância no contexto da atuação familiar, denotando um modo de divisão do trabalho, particularmente do casal, na relação entre quebrar coco, roça e trabalho *alugado*. Melancia expõe logo no início de sua fala a ida de seu marido para São Paulo, motivo pelo qual ela ficou com seus meninos e suas comadres na *comunidade*, encontrando na venda do coco a garantia do recurso monetário para comprar itens necessários para a alimentação

Ai a gente roçava a roça, roça grande, aí cercava, a gente secava... eu capinava demais, eu mais meus meninos e meu marido. Ai a gente ia pra roça com as catana. Capinar. (...) Ai de uns tempos pra cá o pessoal começaram a trabalhar, trabalhar, ai foram abusando, começaram esses negócios de ir pra São Paulo. Quem foi o primeiro a ir aqui pra essa região de São Paulo, foi meu marido. (...) Ai eu

fiquei aqui mais meninos, e [parenta]. Ai nos andava nesses matos aí, juntando coco, quebrando. Pra comprar as coisas (...) Já tá, quando meu marido começou a trabalhar pra fora, pra São Paulo, já tá com uns 40 anos, mais ou menos, quando ele começou a ir. (MELANCIA, MUTUM II, novembro, 2018).

Dona Flor aborda um cotidiano similar, marcado por muito trabalho onde quebra de coco e roça se uniam à pesca como atividades realizadas com muita *luta* para enfrentar as intempéries, mas também como práticas que requerem conhecimentos específicos passados entre gerações. Revela-se aqui, ademais da pesca artesanal, a importância dos igarapés na quebra de coco, garantindo água num lugar marcado pela farta e pela sede, sombra, e o próprio alimento. Atividades que desenvolvia com seu seus filhos e seu companheiro, já que o trabalho *alugado*, precário, também tinha a característica de ser sazonal ou temporário.

Eu passava o dia nos mato com um bujaozinho d'agua sim, quando não ia pros igarapé, beirandos os igarapé, quebrando. E um litro cheio de d'aqueles gomo de coco, não sei se vocês já viram, levava cheinho. Ai ia me embora de tarde. Quando chegava em casa de tarde, ele ia comprar farinha e eu ia fazer o comê pra nós jantar de noite. Aqui nesse lugar, eu vou dizer pra vocês, eu vim pra cá, mas eu sofri. (DONA FLOR, MUTUM II, novembro, 2018).

Segundo ela, com 20kg de coco já era possível garantir os itens necessários para a cozinha, sendo que o principal lugar de coleta e quebra de coco era o *Cocal*. Não apenas a coleta, mas a quebra do coco e a atividade de comercialização também eram atividades coletivizadas, que garantiam, ademais, uma relação *comum* entre elas: momentos compartilhados que tornavam possível conversas e cumplicidades.

Escuto assim sobre como abordam a si mesmas nesta *luta diária* como *mães*, que para Dona Flor são também as *valentes*: ela denomina como eram *valentes* as *mães quebradeiras* que enfrentavam ameaças, andando todo o dia no *mato*, segurando o trabalho na roça, cuidando das crianças, machucando o corpo; mas *valentes* eram também as *mães*

palmeiras – *Palmeiras-mães* – na forma como lutaram e sofreram muito por seus cachos. *Valentes* eram, portanto, todas as *mães* que realizavam a perigosa tarefa da quebra do coco, deixando marcas em seus corpos, para *criar* seus *filhos* ou enfrentando as ameaças de derrubada e queimada para *criar* seus *cachos*. Por isso, quando abordo a supressão territorial e ecológica não é para dissociar o território da ecologia que lhe é própria, mas ressaltar a forma como a devastação e expropriação produzem efeitos na garantia da sustentação da vida, que é também simbólica e subjetiva. É Dona Flor quem estabelece aqui a contraposição entre garantia de vida e política de morte, pois a devastação, ou a supressão, trouxe a *dor* da morte: a morte do *patrimônio*, a morte das *mães* e a quase morte do território político. A devastação do Cocal foi resistida e acompanhada com sentimentos de *dor* e *sofrimento* por esta *mãe de família valente*.

5 A COMUNIDADE COMO CORPO: TERRITÓRIO POLÍTICO

Usos comuns, bens comuns, e comunidade como “aqueles que se organizam pelo bem de todos”⁶⁶ são elementos importantes por onde abordam seus modos de *rever*, se organizar e também suas preocupações. As narrativas e descrições anteriores contam um pouco sobre suas territorialidades específicas evidenciando os caminhos de construção da “unidade social” e, logo, mediante embates de *luta* pela terra, da “unidade de mobilização” frente aos antagonistas (ALMEIDA, 2013)⁶⁷.

No início da pesquisa, escutava de Laranjeira que a pesquisa

66. A explicação dada por uma das responsáveis pelo encontro do setor para a ideia de *comunidade*, no entanto, foi importante para esta pesquisa, na medida em que este é um termo recorrente em suas falas. Segundo ela, “comunidade são aqueles que se organizam pelo bem comum, pelo bem de todos”.

67. Ao abordar a passagem de uma unidade social a unidade e mobilização, quando “...as práticas e laços de solidariedade se consolidam em oposição aberta a antagonistas históricos e recentes, avivando uma existência coletiva traduzida pela indissociação entre os conflitos e a consciência de suas fronteiras usurpadas e que são retratadas pelo mapa social (ALMEIDA, 2013, 158). Unidade constituída por diferentes territorialidades específicas, entre elas, territorialidades com mais ênfase sustentadas por *quebradeiras* e *mães*, que, ademais, se edificam também na defesa das *palmeiras-mães* e da *mãe terra*, numa ecologia própria.

deveria ser realizada “*não só com as mulheres, mas com a comunidade como um todo*”, o que se tornou uma perspectiva do trabalho. Ao mesmo tempo são elas que pontuam lugares diferenciados de enunciação, pelo que abordo, assim, essa relação – entre mulheres e a comunidade – considerando as vozes, percursos e estratégias de sustento da vida protagonizadas por elas, na composição deste corpo território político coletivo.

O trabalho de organização comunitária teve início mais ou menos em 1979; ele condiz com a época em que alguns moradores começaram a participar de reuniões das pastorais (igreja católica), a realizar as leituras bíblicas, e relatar de memória pro povo; por um lado, ocorreu a organização via formação da associação, por outro, organizava-se o setor I da igreja católica, Nascer do Alto, setor onde estão organizadas nove *comunidades* da região. Mas se intensificou na década de 1990 quando se constituiu a *união* de moradores e a compra coletiva da terra, correspondendo, portanto, à mobilização diante do acirramento do antagonismo. Uma moradora explica que o ápice foi quando o fazendeiro vendeu a terra em que viviam, sem se quer avisá-los, o que foi vivenciado como morte: “*e foi uma coisa assim, de uma morte de repente; porque ele [fazendeiro] vendeu com moradora dentro. Aí ele vendeu com todo mundo aqui e não avisou ninguém*”.

Outra moradora, por sua vez, relata os momentos de tensão. Segundo ela, certo dia viu três homens com facões nas mãos andando pela comunidade; andavam explorando a terra para adquiri-la. Sentiu tanto medo que arrumaram, ela e suas filhas, as roupas todas sobre a cama, pensando em tocar fogo dentro de casa. Foi o tempo de ajuntar “*uns meninos*” e ir “*comprar a terra*”. Dizem que foram mais de 30 homens até o lugar onde iniciaram a negociação evitando “*que desse em morte*”. Desse processo tenso ficou a terra para pagar, resultando em um trabalho extenuante, noite e dia, até que garantiram a primeira terra da comunidade (pois a aquisição foi ocorrendo em etapas): tudo era melhor que pagar o *foro* ou *quórum* da terra: “*(...) batia aqui ó (mostrando a altura quase nos ombros), [arroz] ensacado, se faltasse um caroço o sem vergonha dizia*

[referindo-se à figura que trabalhava para o fazendeiro], nós, escravo do fazendeiro”. Emendando no relato sobre a ferida do esposo em decorrência do trabalho excessivo para pagar a terra:

Da perna dele, (nome) cortou com uma gilé o nervo da perna dele. Joana, eu vou lhe dizer. Esse homem passou era uns dez dias, gritava noite e dia, (...) foram 40 dias deitado dentro da rede e eu lutando sozinha, Joana, se eu te contar a minha vida aqui – [ele:] a gente faltou era virar doido – você diz: você fazia isso? Digo: fazia. (CASAL DE MORADORES, dezembro, 2018).

Já expus anteriormente relatos que muitas vezes partem das afetações vividas nos corpos – do corpo que pari, que *sofre*, da *mãe valente* para *criar* os filhos – do excesso de trabalho como *luta*, para pagar o *foro*, ou o *quórum*, da terra, ou depois para pagar a *propriedade* da terra, como neste relato. A diferença entre um momento e outro é que enquanto o primeiro é associado a uma condição de escravidão, o segundo a um *sofrimento* grande que tinha o horizonte de liberdade. Além disso, a terra não é aqui apenas um ativo econômico, requer conhecimentos específicos de *saber lidar* através do princípio de *zelo* com ela: afinal, como nos diz seu Toada, “a mãe terra dá e ela destrói; mas ela dá mais que destrói”. Retirar o *mato*, acabar com a *floresta*, não apenas é uma profunda forma de *maltrato* com a terra, como ameaça acabar com ela e também com as pessoas que vivem dela, isto é, “sendo ela quem cria tudo, tudo sai da terra e volta pra terra”⁶⁸.

O avanço da devastação e da supressão territorial e ecológica traz, portanto, muitas preocupações com as condições de garantia de seus *modos de verer* na terra. O *mato* derrubado, as *palmeiras-mães* que morreram com a ação dos tratores e iam sendo jogadas no igarapé, refletem a ação que foi acompanhada por alguns e algumas com horror, mas que contou por vezes com a atuação de homens dos povoados revelando uma estratégia de *mansinho* dos fazendeiros - convencer da

68. Não será possível aprofundar aqui, mas é importante pontuar que o cultivo da roça no toco – itinerante e consorciado – entre eles/elas é de extrema importância no histórico de construção da *comunidade*, para sua autonomia alimentar e defesa do mato – a floresta – e das *palmeiras*, um dos motivos pelo qual se resiste à proposta da Vale, hoje, de *aradar* [arar] a roça. Assim, a defesa das *palmeiras* e da *mãe terra* também se faz presente nas preocupações de homens *mais antigos*.

benfeitoria que significaria em suas vidas - ou pela necessidade do trabalho. Esse sentido de perda é recorrente nos relatos, como quando contam como as mulheres *antigas* iam aos igarapés e eles eram tão cheios que uma delas “*pegava peixe com a barra da saia*” que usava; ou dos pontos em que lavavam roupas juntas; ou a diminuição de práticas como mutirões. Compõem uma narrativa que contrapõe o período da fartura - de peixes, água, coco - ao da escassez, evidenciando como a devastação põe em ameaça o *comum* como relação social e modos de viver em extensos territórios.

Gera também preocupação com as crianças em função das cobras, particularmente as cascavéis - que parecem refletir um desequilíbrio do ecossistema - surgindo pelas casas, roças, e pelo *mato* em quantidades antes não conhecidas. Nesta visão, relaciona-se ao capim usado pela Vale na EFC e à pastagem “*porque cobra não só se esconde no mato como segue rastro de bosta de gado*”, como nos diz Dona Flor. Soma-se a forma como os/as *mais antigos/as* tem o “*coração em sobressaltos*”, já que uma freada ou uma buzina do trem sempre pode significar um “*acidente*”; atropelamentos que também afetam as *criações* e convergem com uma mudança na cultura alimentar e de *zelo* com o *mato* - a floresta. Margarida diz entre dentes que “*o trem mata tudo*” [criação] então “*já não dá mais para criar*”, sobretudo os porcos. Nas falas de Canela, também ela ressalta a importância dos bichos que tinha nos terreiros: galinha e porco não faltava, garantindo a alimentação. A criação de porco - *nação* de porco - era simultaneamente um modo de *rever com o mato*, pois porco se cria solto no *mato*, e não é uma cultura alimentar, esta alteração expressa outro sentido para a perda de liberdade que citava no início, pois segundo dizem hoje “*tudo tem que cercar*”.

As narrativas da memória sobre o conflito evidenciam um *continuum* de violência e supressão⁶⁹ desde a implantação do PGC até a atualidade, logo, de efeitos cumulativos e específicos deste processo em suas vidas e corpos. Nas próximas páginas abordo suas *lutas* frente à atuação do Estado e das estratégias corporativas na atualidade, destacando outros elementos sobre os cercamentos e aprisionamentos

69. Sobre *continuums* de violência em territórios ameaçados pelo extrativismo ver Santisteban (2017).

que avançam não apenas como processos de devastação e expropriação, mas de disputa por apropriação material e simbólica da memória, das subjetividades, de suas formas organizativas, que se ampliam até hoje tencionando sobremaneira com esse protagonismo na composição do corpo território político coletivo. Afinal, foi a própria Laranjeira quem ressaltou, em outro contexto, que são muito importantes os representantes da associação, mas que não há pessoa ou família que não a busque por um *aconselhamento*, uma *escuta*, uma conciliação – estando ela num trabalho político cotidiano de costura comunitária.

6 ALGUMAS PALAVRAS NÃO FINAIS SOBRE A ATUALIZAÇÃO DAS LÓGICAS COLONIAIS DE PODER DE GRANDES PROJETOS E A VALE

Longas caminhadas eram e são necessárias para buscar água, situação não resolvida até os tempos atuais e que, apesar de agravada pela duplicação da EFC como terceira fase do soterramento do Igarapé, não foram consideradas no escopo dos “impactos” diagnosticados pela Agência Nacional de Transportes Terrestres – ANTT - nos debates sobre a antecipação da renovação da concessão da EFC à Vale por mais 30 anos, no ano de 2018. Apesar de reconhecer que a EFC atravessa “extensas áreas rurais”⁷⁰, a agência considerou apenas o que classificou como “conflito de área urbana” ao longo da EFC, desde uma ótica da segurança e de reprodução do discurso do “vazio demográfico”. Durante uma reunião com o judiciário, em tentativa de conciliação entre as partes, o advogado da Vale – perante a demanda de construção do viaduto nesta localidade – ironizou que “*construir um viaduto ali era como construir um viaduto no meio do nada*”⁷¹. Situação relatada por Macaxeira, ao

70. “(...) devendo ser considerado que o trecho objeto da fiscalização é extenso e atravessa grandes áreas rurais dos Estados do Pará e do Maranhão” (MPF em comunicação sobre vistoria da ANTT apud VALE S.A., Contestação à Ação Civil Pública nº. 5820420188100070, 2017, 5 vol., fevereiro 2019, p. 476). Vistoria realizada pela ANTT em cumprimento à decisão judicial proferida na ação civil pública nº 0112334-42.2015.4.01.3700, em curso na 5ª Vara Federal da Seção Judiciária do Estado Maranhão.

71. Segundo moradores, durante audiência judicial ocorrida na comarca de Arari, em dezembro de 2018, com a presença da Promotoria do município e da organização Justiça nos Trilhos, o advogado da Vale

que complementou: “*Somos escravos da Vale, há tanto tempo somos escravos dela. E como vamos ficar?*”

Tencionar estigmatizá-los como “nada”, ou desconsiderar as áreas rurais dos diagnósticos e relatórios oficiais, assim como as normativas da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), é parte das estratégias destinadas a povos e comunidades tradicionais e camponesas que sofrem intensa pressão por destituição de sua condição de sujeitos políticos e de direitos coletivos, e apesar do histórico de conflitos e da normativa citada, não tem seus territórios de existência e visões devidamente consideradas em relatórios e estudos técnicos sobre “impactos”, o que se reflete conseqüentemente no tratamento subordinado conferido na definição da destinação de recursos e adequação de equipamentos e infraestruturas garantidoras de direitos. Ao mesmo tempo, estratégias corporativas sociais e de vigilância se complementam nas práticas de controle da contestação social e das dinâmicas espaciais nos territórios de sua atuação (MILANEZ *et al.*, 2018, 2).

A duplicação da EFC implicou a ampliação da supressão ecológica e territorial⁷², considerando aqui, portanto, os usos já indicados, mas produzindo também o esvaziamento deste “corredor” em decorrência de uma política de “modernização” que fechou as janelas dos vagões e impediu a comercialização ao longo dos trilhos, culminando em uma política de proibição de uso deste espaço. Nos percursos da memória, sobretudo mulheres e crianças, mas moradores em geral, recordam as pedras que eram jogadas por passageiros dos vagões do trem, que fazia com que se escondessem no *mato* – nas longas caminhadas para buscar água no verão.

S.A. proferiu uma série de ironias, entre elas, a de que construir um viaduto “ali”, na entrada do povoado Mutum II, era como construir um viaduto no meio do “nada”.

72. Desmatamento em função da construção da ferrovia; da estrada de acesso (a estrada de terra que a acompanha) – pois antes tudo era *caminho* -; na terceira fase de soterramento do igarapé que garantia água mesmo no verão; no atropelamento de animais da fauna silvestre e de *criação*; trepidação das casas; contaminação das águas e do ar; barulho angustiante mesmo durante a madrugada; risco e tempo de travessia com a passagem de Trem em duas linhas, gerando preocupação, sobretudo, com a travessia cotidiana de crianças para a escola - que precisam andar até a linha férrea já que transportes de maior porte não adentram o povoado levando a atrasos nas aulas – de pessoas em situação de emergência de saúde, de escoamento de produção, em suma, a mobilidade e o direito de ir e vir que seria adequado; entre outros.

Também remetem a como progressivamente a EFC e o vão aberto por ela foi significada e ocupada por moradoras/es com usos diversos: pessoas dos povoados, sobretudo mulheres, encontraram ali um modo de economia em vender alimentos preparados, da roça, e o que fosse possível à janela dos vagões e nas estações de parada do trem. Na visão de um morador, esses projetos sociais recentes [pós duplicação] tem o objetivo principal de “retirá-los da ferrovia”, produzindo o esvaziamento deste espaço.

A ausência de infraestrutura adequada às *comunidades* corresponde à necessidade de manutenção de um espaço de exceção que privilegia o ritmo, o fluxo e a segurança logística da riqueza concentrada por ela destinada, sobretudo, à exportação. Espaço estigmatizado e vivido cada vez mais como um espaço *perigoso*, onde se escondem *bandidos*, como dizem as próprias pessoas, e que produz *medo* em algumas mulheres.

Em Mutum II escutei tantos relatos sobre como a EFC significa um grande *perigo* sendo cada vez mais recorrentes os tiroteios – da polícia contra *bandidos* – que ameaçam o fluxo transnacional – pelo aumento de ações que interrompem seus percursos e geram preocupação e angústia nas *mães e pais de família*, sobretudo com os jovens. Relatos que apontam também para como a *cobra de ferro* constitui na verdade uma *prisão*, atualizando o histórico tratamento atribuído a corpos e territórios não brancos: vistos como sinônimos de inferioridade, atrasados, obstáculos, podendo ser por vezes esvaziados, reconfigurados pela branquitude⁷³, ou objetos de controle social, militarização e extermínio.

Assim, simultaneamente, sobressai a velocidade e magnitude de recursos e projetos sociais que – de forma voluntária e não pela ótica da garantia do direito – adentram estas disputas territoriais. Machado Araóz (2014) trabalha como as empresas mineradoras impulsionam a constituição de territórios corporativos, marcados como “enclaves

73. Traduzo aqui “branquitud” para “branquidade”. Segundo Laó-Montes (2020, 63) “*En la significación de los discursos raciales, el referente universal que sirve como denominador común es el criterio de blanquitud que es fundamental en la economía de sentidos que define el sujeto moderno occidental como varón, letrado, propietario, y heterosexual. En la economía racial moderna, la blanquitud es el equivalente universal, el referente universal que sirve de punto cero, absoluta positividad frente el cual se mide el resto de las designaciones de civilización, cultura e identidad.*”

extrativistas” nos quais observa uma microbiopolítica de gestão das emoções e afetos, pelo controle não apenas das territorialidades, mas também das corporalidades. São lógicas mercantilizadas de compensação, doações, novas formas de ocupação colonial que disputam a apropriação material, simbólica e subjetiva dos territórios e corpos. Por isso, é fundamental considerar como estes projetos sociais abarcam um conjunto de aspectos referentes a seus *modos de ver* – e, portanto, a eles subjaz a disputa pela reconfiguração dos territórios específicos desde as lógicas e valores perpetrados pela corporação – mas também o modo como objetivam o envolvimento e organização de mulheres e jovens, sobretudo quebradeiras de coco em suas ações⁷⁴.

Em Mutum II, adentraram as casas – com o projeto Casa Saudável – angariando *participação* de mulheres nas ações, muitas delas motivadas pela necessidade de acesso à água mediante construção de cisternas, outras atuando como agentes no monitoramento semanal das condicionantes necessárias para *ganharem*, nas palavras de moradores/as, os benefícios. É necessária a observância de normas de *participação* em projetos com um forte discurso ambiental que antagoniza, em certos sentidos, com a ecologia que lhes é própria. Não à toa, desde alguns pontos de vista, metafóricos ou não, a atuação da Vale atualiza o conflito anteriormente relatado frente à fazenda.

As falas trazidas ao longo do texto explicitam que ali se resiste às formas de sujeição pelo *trabalho* – inclusive lendo a *participação* nos projetos como *trabalho* – pela expulsão e deslocamento, criando analogias entre viver em uma *prisão* e sofrer sujeição à escravidão. Por isso, com o aporte de Achille Mbembe (2016, 132) é importante pensar como mesmo a condição de absoluta expropriação ao qual o termo “escravo” remete é contraposta através da luta, da expressão, do pensamento, da arte, do corpo, da *comunidade*. Sendo possível tangenciar, neste sentido, por um lado, as *lutas* por constituição da *comunidade* e, por outro, como faz o autor, a projeção do sentido político da fazenda colonial na arquitetura da extração de recursos

74. Importante dizer que minha abordagem foca neste momento nas estratégias corporativas e não nas decisões e estratégias de distintas comunidades e territórios em participar ou não dessas iniciativas, nem pressupõe homogeneidade de visão entre moradores/as de distintos povoados; em algumas visões, são estes projetos resultado dos processos de luta e negociação movidos na relação com as empresas.

naturais⁷⁵. Arquitetura como política da verticalidade em redes, túneis, linhas, traçados, porque não, corredores logísticos que expressam processos de territorialização pelo topo, que imprimem configurações verticalizadas na ordenação do espaço e produzem modos de violência “difusa” na vivência diária que se acirra nas próprias *comunidades*, entre forças de segurança privatizadas e outros agentes que não apenas os estatais⁷⁶.

Ainda, ao trabalhar a relação entre memória e plantations, Kilomba (2010) indica como essa estrutura social de dominação é também um modo de dominação da sociedade patriarcal branca, em que o racismo atualiza cotidianamente a memória do trauma da escravidão, mas não se dissocia de experiências genderizadas – de racismo genderizado - vivenciadas por mulheres negras. Os sentidos de aprisionamento e cercamento são vividos, portanto, como Dona Flor anunciava logo no início do texto, como acirramento de vivências de *luta* e de ameaças específicas sobre seus corpos: “*não pode mais uma muié andar só pelos caminhos do mato*” como expressão da forma que se tornam menos libertas, é uma fala que se relaciona diretamente à reflexão de Cruz-Hernández (2015, 4) sobre as vivências de mulheres não brancas em territórios de expropriação, militarização e colonização com lógicas de subordinação feminina e da natureza e que fazem de seus corpos territórios expressão destas disputas.

O histórico territorial que foi articulado desde seus pontos de vista aborda desde suas experiências a precarização da vida decorrente da devastação, impedimento de acesso ou uso comum de bens e lugares importantes a seus modos de vida, considerando aqui

75. O autor trabalha como as fazendas coloniais e as relações escravagistas vigentes foram a primeira forma de relação entre biopolítica, o estado de exceção e de sítio. E que este fato colonial se diferencia do modo como a necropolítica estabelece a política entre a morte e a vida, não apenas como direito de matar (ou deixar viver), mas sitiando e deliberadamente matando ou deixando morrer o inimigo ou ameaças identificadas. É esta atualização que expressa a combinação entre controle disciplinar, biopolítica e necropolítica, definindo, em modos de operação da soberania, “quem importa e quem é descartável”, em novos modos de ocupação colonial, como nos diz Mbembe (2016).

76. Alguns relatos denotam esta como uma atuação da *policia da Vale*, podendo ter dupla conotação. Também a como as práticas de vigilância pelo topo trazem drones que sobrevoam comunidades e territórios, práticas de espionagem e criminalização que abarca a judicialização, como citado, mas também a constante tipificação e estigmatização das coletividades por boataria, por exemplo, quando ousam divergir das normativas da Vale, confrontá-la em seus interesses.

o comum como uma relação social; produzindo ameaças à soberania alimentar; sobrecarga de trabalho produtivo e reprodutivo e cada vez maior participação do assalariamento masculino precarizado ou mediante processo migratório; mudanças que denotam, neste caso, perda de autonomia econômica e de espaços de constituição das estratégias de garantia do *sustento* da vida entre elas, análogas à situação de maior isolamento e impedimento de circulação pelos *caminhos* que denotam suas territorialidades específicas conformadoras deste corpo território político coletivo. Em sentido simbólico, suprimir território corresponde a apagar⁷⁷ do mapa uma memória cujas principais protagonistas são *mães, pretas e quebradeiras*, o que contribui a invisibilização de sua atuação na construção da *comunidade*, desde sua própria ecologia. Processos sentidos e expressos em relatos de *dor* e *sufrimento*, mas também de impulsão de *luta*.

A abordagem da memória do conflito contribui a explicitar como a ampliação da supressão territorial e ecológica adquire distintos sentidos como ameaça sobre seus corpos territórios políticos, como agravamento da violência estrutural impulsionada pelos corredores logísticos da morte, na Amazônia Oriental. “*Porque no tempo que ainda tinha o caminho de mato, que não tinha essa travessa aqui pra nós, nós vivia mais liberto*”, é a fala de Dona Flor, com a qual abri este trabalho; o *caminho* ao qual ela se refere, que não é lugar desde o ponto de vista dominante, que corta em linhas retas, geométricas, as vidas, é, nesta outra perspectiva, sinuosidade, conexão e liberdade. São falas como a de Dona Flor, cheias de ousadia de ação e pensamento, que rememoram os *caminhos* como metáfora e como materialidade de *luta* por liberdade perante a ameaça de *prisão* e morte por estes corredores logísticos.

77. Na dissertação trabalho com a ideia de “guerra dos mapas” de Almeida (1995) e como as ameaças correlatas de “suprimir território” e “apagar do mapa” o território do “outro” são expressões do extermínio e genocídio de corpos e territórios não brancos em curso; a disputa por território envolve múltiplas dimensões envolvendo não apenas uma ameaça de morte do corpo social, mas do corpo moral e político.

REFERÊNCIAS

AGÊNCIA NACIONAL DE TRANSPORTES TERRESTRES (Brasil). Ministério dos Transportes, Portos e Aviação Civil. **Relatório Final: Estrada de Ferro Carajás**. Brasília: ANTT, 2018. Disponível em: www.antt.gov.br. Acesso em: 27 ago. 2018.

ALMEIDA, A. W. B. de. **Carajás: a guerra dos mapas**. Repertório de fontes documentais e comentários para apoiar a leitura do mapa temático do Seminário - consulta “Carajás: Desenvolvimento ou destruição?” 2. ed. rev. e amp., Belém: Seminário Consulta: 1995.

ALMEIDA, A. W. B. de. Nova Cartografia Social: territorialidades específicas e politização da consciência das fronteiras. In: **Povos e Comunidades Tradicionais: Catálogo, Livros, Fascículo**. Manaus: PNCSA/UEA, 2013.

ALMEIDA, A. W. B. de; MOURÃO, L. **Questões agrárias no Maranhão contemporâneo**. Manaus: UEA Edições, 2017.

ARAÓZ, H. M. Territorios y cuerpos en disputas: Extractivismo minero y ecología política de las emociones. **Interstícios** - Revista Sociológica de Pensamiento Crítico, v. 8, n. 1, 2014.

BOURDIEU, P. Da regra às estratégias. In: BOURDIEU, P. **Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

COELHO, T. P. **Projeto Grande Carajás: trinta anos de desenvolvimento frustrado**. Marabá, PA: Editorial Iguana, 2015.

CRUZ-HERNANDEZ, D. T. Uma mirada muy outra a los territorios -

cuerpos femininos. *In: SOLAR - Revista de Filosofía Iberoamericana*, año 12, v. 12, 2016.

KILOMBA, G. **Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism**. Münster: Unrast Verlag, 2010.

LAÓ-MONTES, A. **Contrapunteos Diaspóricos: Cartografías Políticas de Nuestra Afroamérica**. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2020.

MARANHÃO. Tribunal de Justiça do Estado do Maranhão. Comarca de Arari. **Processo Nº. 155-75.2016.8.10.0070 (1562016)**, consulta em: outubro 2019.

MBEMBE, A. Necropolítica. **Arte & Ensaios - Revista do PPGAV/ EBA/UFRJ**, n. 32, dez. 2016.

MILANEZ, B. *et al.* A estratégia corporativa da Vale S.A.: um modelo analítico para Redes Globais Extrativas. **Versos – Textos para Discussão PoEMAS**, v. 2, n. 2, 2018.

OROZCO, A. P. **Subversión feminista de la economía: aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida**. Madrid: Traficantes de sueños, 2014.

PORRO, R.; MESQUITA, B.; SANTOS, I. de J. P. **Expansão e trajetórias da pecuária na Amazônia**. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 2004.

RIBEIRO, A. C. T. Outros territórios, outros mapas. **OSAL - Observatorio Social de América Latina**. Año 6, n. 16, jun. 2005. Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal16/D16TRibeiro.pdf>. Acesso em: 4 jan. 2016.

SEABRA, J. E. **Antagonismos entre Territorialidades na Estrada de Ferro Carajás: águas, palmeiras-mãe e os caminhos de resistência de uma comunidade à cobra de ferro na baixada maranhense**.

Dissertação defendida no Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia, Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2019.

SANTISTEBAN, R. S. **Mujeres y conflictos ecoterritoriales: impactos, estratégias, resistencias.** Lima: CMP Flora Tristán, 2017.

VALE, S. A. **Contestação à Ação Civil Pública nº. 5820420188100070,** 2017, 5. vol., Fevereiro, 2019.

QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU, ORGANIZAÇÃO E MOBILIZAÇÃO POLÍTICA NA REGIÃO DO MÉDIO MEARIM (MARANHÃO): A EXPERIÊNCIA DA FÁBRICA DE SABONETE⁷⁸

Linalva Cunha Cardoso Silva

1 INTRODUÇÃO

Início este artigo fazendo referência ao pensamento sobre economia de Maria Alaídes Alves de Sousa, quebradeira de coco babaçu, sócia fundadora da Associação de Mulheres Trabalhadoras Rurais de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues, líder comunitária, residente na comunidade Ludovico do município de Lago do Junco – Maranhão:

Eu não posso andar buscando economia se eu não lutar no social e nem posso ir para o social sem pensar na economia. Porque, na economia, nós estamos lutando pela Agricultura Familiar, estamos lutando pelo extrativismo (MARIA ALAÍDES ALVES DE SOUSA, abril, 2016).

No depoimento a senhora Maria Alaídes refere-se às mulheres que se autodenominam quebradeiras de coco babaçu, que garantem sua existência por meio da colheita e da quebra dos frutos na denominada região ecológica do babaçu (ALMEIDA; SHIRAIISHI NETO; MARTINS, 2005) e centra-se nos significados do coco babaçu para os conceitos de economia e social. Esses significados estão relacionados com as suas vivências e suas rupturas com as formas de unificação do mercado de bens simbólicos instituído pela cultura dominante (BOURDIEU, 2007). Na contramão elas atribuem legitimidade àquilo que elas reconhecem

78. O artigo ora apresentado é parte da dissertação de mesmo nome, defendida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia, pela Universidade Estadual do Maranhão (PPGCSPA/UEMA), em 2018, sob orientação da professora Jurandir Santos de Novaes.

como mercado, e perseguem o reconhecimento de suas práticas e saberes que viabilizam a sua reprodução material e social.

Este artigo busca refletir sobre o processo de organização e mobilização política das quebradeiras de coco babaçu a partir da atividade de produção de sabonetes e das estratégias de montagem e gestão da fábrica de sabonete de coco babaçu. As práticas das quebradeiras de coco babaçu para a feitura do sabonete são descritas a partir da extração do óleo da amêndoa do coco babaçu, percorrendo as etapas do trabalho específico de fabricação do sabonete, nas quais revelam o controle de técnicas próprias e saberes tradicionais. Portanto, esta fábrica difere de outras em que as relações de produção estão voltadas apenas, para atender o mercado. O jeito de ser, de fazer e de viver dessas mulheres pode ser percebido na luta cotidiana pelo direito ao território e, ainda, através da jornada de trabalho agrícola e extrativista que elas e suas famílias desenvolvem.

Diversas questões políticas, sociais e culturais do mundo das quebradeiras fazem parte desse conjunto de elementos que influenciam direta ou indiretamente na funcionalidade e produção na Fábrica de Sabonetes “Babaçu Livre” e aspectos outros, como a propriedade intelectual, acentuando o conhecimento tradicional associado. A denominação dada ao sabonete de “Babaçu Livre”, surgiu após um debate coletivo das mulheres, ocorrido em assembleia geral da Associação. A proposta de nome é que representasse toda a história de luta pelo livre acesso e proteção da floresta do coco babaçu, conforme cita Maria Aláides;

Falar da marca Babaçu Livre é falar da cara das quebradeiras em seus produtos. É uma marca que ela está, também no sangue. Ela não está somente no papel. É uma marca que valoriza, uma história, e essa história tem valor. É uma marca que você conquistou com grande suor e luta, não está desassociada, há uma teoria. É uma marca que quem está usando diz: Essas mulheres que fizeram esse sabonete, elas tanto lutaram, quanto, ainda, estão olhando de forma geral para a natureza. (MARIA ALÁIDES, setembro, 2016).

A marca social (e não estritamente comercial) do sabonete, segundo elas, tem uma história e surge antes mesmo da aprovação da Lei de Livre Acesso n°001 de 19 de setembro de 2002. Thompson (1998), ao tratar da Economia Moral, chama atenção para a complexidade de transformações nas relações de mercado, que limitavam os direitos do indivíduo como se fossem coisas. Todavia esses direitos não podiam ser analisados, apenas, sob uma questão específica devido à complexidade que apresentavam. De acordo com a leitura do movimento das quebradeiras de coco babaçu as instruções normativas do Estado, que condicionam a existência do Sabonete “Babaçu Livre” ao mercado formal, instituem procedimentos e adequações compatíveis às classificações implementadas pelo Estado, todavia estão em confronto com as concepções desses agentes sociais.

A pesquisa foi realizada junto às sócias da Associação de Mulheres Trabalhadoras Rurais de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues (AMTR)⁷⁹, principalmente às que moram em Lago do Junco – MA, na comunidade Ludovico. Relatos e observações foram obtidas na participação em três oficinas ocorridas na Baixada Maranhense e articuladas pelo Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB)⁸⁰; essas oficinas foram relevantes para continuar relacionando as ações políticas sociais, das quebradeiras de coco babaçu

79. A AMTR foi fundada em 14 de maio 1989, com a missão de “lutar pelos direitos valorização do trabalho e pela organização de mulheres quebradeira de coco babaçu, pela preservação dos babaçuais, por melhores condições de saúde nas comunidades e por educação do campo. Sediada no povoado Ludovico no município de Lago do Junco/MA, sem fins econômicos, é constituída por trabalhadoras rurais que se autodenominam quebradeiras de coco babaçu com atuação direta em 15 comunidades distribuídas em 02 municípios, a saber: Lago do Junco – Ludovico, São Manoel, Pau Santo, Zé Machado, Pau Ferrado, Centro do Aguiar, Centro de Aparecida, Bertulino, Santa Zita, São Sebastião, Centro dos Custódios, Centrinho do Acrísio. Lago dos Rodrigues – São Francisco, Três Poços, São João da Mata.

80. O Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu do Piauí, Maranhão, Pará e Tocantins originou-se a partir do Grupo de Estudo das Quebradeiras de Coco Babaçu (GEQCB), organizado pela Associação em Áreas de Assentamento no Estado do Maranhão. Sua fundação ocorreu em 1991, ano de realização do I Encontro Intermunicipal das Quebradeira de Coco Babaçu em São Luís – MA. Para maiores informações, leia-se Barbosa (2013) e Linhares (2016). Nos meses de março e maio de 2017 foram realizadas 03 oficinas dentro do Território Sesmária do Jardim, nas comunidades quilombolas de Bom Jesus e São Caetano - Matinha – MA, região da Baixada maranhense, através do projeto aprovado pela Chamada Pública MMA/SEDR/DEX 01/2016 para apoio à gestão territorial e ambiental de territórios quilombolas com o objetivo de contribuir nos processos de mobilização, formação e fortalecimento comunitário para a gestão ambiental e territorial direcionados para a elaboração do Protocolo Comunitário de Extrativismo.

inseridas principalmente na AMTR na região de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues (microrregião do Médio Mearim, município Lago do Junco) a partir de conceitos como território e fronteiras, dentro de um contexto de luta.

A localização da Fábrica de Sabonete, as comunidades do entorno e as sócias da AMTR que se mobilizam nesse espaço, proporcionaram condições de possibilidade de compreender, de um lado, os processos de organização política, econômica e social e, do outro, os conflitos agrários que interferem na vida de várias comunidades (PNCSA, 2005). De forma privilegiada, abordam-se as relações sociais de reciprocidade existentes nas comunidades e busca-se compreender como as trocas simbólicas (MAUSS, 1974) acontecem entre as quebradeiras de coco babaçu e o significado político e social que aglutina a Fábrica de Sabonetes “Babaçu Livre”.

2 A FÁBRICA DE SABONETE E OS MEIOS DE PRODUÇÃO: IDENTIDADE E AUTOGESTÃO DAS QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU

Porque a proposta da AMTR nunca foi ter uma fábrica funcionando a vapor 24 horas por dia. Não, a nossa proposta sempre foi irmos lá trabalhar, mas que esse outro trabalho não atrapalhasse o nosso trabalho do dia a dia, né? Que não implicasse em nossa identidade que era quebradeira de coco, fazer o carvão, tirar o azeite. Para que isso não se modernizasse a ponto de nos tornar uma empresária (DONA ANTÔNIA BRITO DE SOUSA⁸¹, setembro, 2016).

A ausência de fragmentação entre o trabalho na Fábrica de Sabonete “Babaçu Livre” e o todo do movimento social se apresenta na epígrafe acima, sob a égide de uma autonomia adquirida através do modo de produção autogestionado⁸² das quebradeiras de coco babaçu

81. Antônia Brito de Sousa, sócia fundadora da AMTR, quebradeira de coco babaçu e liderança da comunidade Centrinho do Acrísio, zona rural de Lago do Junco – Maranhão.

82. A experiência de fábricas ocupadas e autogestionadas por trabalhadores e trabalhadoras de alguns

que fazem parte tanto do grupo produtivo da fábrica, quanto da própria associação. Tal autonomia, assegura às mulheres, com contribuição dos Técnicos da ASSEMA que exercem o papel de assessoria junto à AMTR, construírem articulações no campo político, social, econômico e produtivo, de maneira a escoar a produção do sabonete em espaços diversos e distintos: pequenas lojas no centro histórico de São Luís, MA, na Central do Cerrado⁸³, em Brasília – DF; pela loja virtual, para todo o Brasil; em sua loja no mercado de Pinheiros, em São Paulo – SP; também no atacado, pelo EcoBrazil⁸⁴, de São Mateus – MA; no Ponto Solidário⁸⁵, em São Paulo capital, além de vendas para clientes, pessoas físicas, tanto diretamente, quando nas cantinas da Cooperativa dos Pequenos Produtores Agroextrativistas de Lago do Junco (COPPALJ), distribuídas em seis comunidades⁸⁶, ou nas assembleias e encontros da própria AMTR e de parceiros como ASSEMA, na cooperativa, no MIQCB, em Feiras Municipais da Agricultura Familiar e Agroecológica, geralmente, realizadas em alguns municípios da Região do Médio Mearim.

países da América Latina como Argentina, Venezuela, Bolívia e Uruguai, não é o foco de pesquisa. Todavia tomamos essas experiências como referência para relacioná-las ao modo de trabalho e autogestão conduzida pelas quebradeiras de coco babaçu. Em comum pode se apontar a tomada de consciência que rompe com as relações sociais de produção impostas pelo capitalismo existente no mundo capitalista. Considera-se relevante o modo de *criar*, de *fazer* e de *viver* das agentes sociais e as necessidades inerentes no âmbito das extrativistas.

83. A Central do Cerrado é uma central de cooperativas sem fins lucrativos, estabelecida por [35 organizações comunitárias](#) de sete estados brasileiros (Maranhão, Tocantins, Pará, Minas Gerais, Mato Grosso do Sul, Mato Grosso e Goiás) que desenvolvem atividades produtivas a partir do uso sustentável da biodiversidade do Cerrado. Funciona como uma ponte entre produtores comunitários e consumidores, oferecendo produtos oriundos do cerrado brasileiro como: pequi, baru, farinha de jatobá, farinha de babaçu, buriti, mel, polpas de frutas, artesanatos, dentre outros, que são coletados e processados por agricultores familiares e comunidades tradicionais no Cerrado. Disponível: www.centraldocerrado.org.br. Acessado em 27 de nov. de 2017.

84. A EcoBrazil Produtos Ecológicos está sediada em São Mateus do Maranhão, em meio à mata dos cocais do Médio Mearim, região de floresta pré-amazônica onde predomina a Palmeira Nativas do Coco Babaçu. A empresa une pesquisa, inovação e inteligência comercial na criação e comercialização de novos produtos de associação e cooperativismo. A EcoBrazil se propõe então a gerar negócios de valor na cadeia, levando ao Mercado de Consumidores Conscientes, produtos naturais e ecológicos de produção própria ou de cooperativas parceiras, que contam com a EcoBrazil para trabalhar desenvolvimento de mercado de seus produtos com ações de venda e marketing. <https://www.facebook.com/EcoBrazil/>. Acessado em 27 de nov. 2017.

85. O Ponto Solidário é um espaço de divulgação e venda da produção artística e artesanal de diversas ONGs, cooperativas, comunidades indígenas, artesãos e artistas. Pratica o comércio justo e solidário, sem fins lucrativos. www.pontosolidario.org.br. acessado: 27 de nov. 2017.

86. Municípios e comunidades que dispõem de cantinas (pontos de vendas) da COPPALJ a saber: Município de Lago do Junco - Ludovico, São Manoel, Centro do Aguiar, Centro do Bertolino, Centrinho do Acrísio. Lago dos Rodrigues – MA: Três Poços.

Para além desses espaços estratégicos, podemos dizer que, antes desse momento de comercializar o sabonete, as mulheres quebradeiras de coco babaçu, demonstram exercer uma certa autonomia⁸⁷ e controle do processo produtivo do sabonete que se inicia desde a coleta do coco, seu deslocamento até o local da quebra, a quebra do coco em si, a venda das amêndoas nos espaços de comercialização da COPPALJ, denominada por seus associados de cantina, o óleo então produzido pela cooperativa, retorna às mulheres para a feitura do sabonete, ou por meio de organizações, por elas dirigidas, em que constroem ações, também, voltadas à proteção da floresta de babaçu.

O que foi possível observar e ouvir, através das narrativas das agentes sociais, é que há etapas relevantes que antecedem a feitura em si do sabonete e que conotam um processo intrínseco em seu significado dentro de uma “construção social”. Segundo Bourdieu (2005), “[...] *os agentes criam o espaço, isto é, o campo econômico, que só existe pelos agentes que se encontram nele e que deformam o espaço na sua vizinhança, conferindo-lhe uma certa estrutura*” (BOURDIEU, 2005, 23). Assim, temos várias etapas da cadeia produtiva para o processo de produção do sabonete, e, também, a apresentação das relações oriundas do conhecimento próprio da atividade, revelando um processo em que todas as etapas estão interligadas simultaneamente até o resultado “final” que é o Sabonete “Babaçu Livre”, já preparado para a comercialização. Essa concepção permite apreender a singularidade da economia das quebradeiras de coco babaçu, na sua fase de produzir o sabonete e outros bens de consumo (farinha de mesocarpo, óleo de babaçu). Karl Polanyi contribui a compreender “a economia do homem” quando sinaliza a forma das relações sociais e de interesses sociais de cada degrau da produção, distribuição, consumo:

87. Essa relação pode ser compreendida como forma de produção e controle das técnicas e saberes que contrapõem o modelo imposto pelo capital, com uma produção de mercado baseada na exploração da mão de obra por meio de relações patronais e pela exploração predatória dos recursos naturais. As quebradeiras de coco babaçu, e não um/a capitalista específico/a, neste sentido, detêm o domínio dos meios de produção realizados dentro e fora da Fábrica de Sabonete.

[...] a economia do homem, como regra, está submersa em suas relações sociais. Ele não age desta forma para salvaguardar seu interesse individual na posse de bens materiais, ele age assim para salvaguardar sua situação social, suas exigências sociais, seu patrimônio social. Ele valoriza os bens materiais na medida em que eles servem a seus propósitos. Nem o processo de produção, nem o de distribuição está ligado a interesses econômicos específicos relativos à posse de bens. Cada passo desse processo está atrelado a um certo número de interesses sociais, e são estes que asseguram a necessidade daquele passo (POLANYI, 2000, 65).

3 MODOS DE FAZER O TRABALHO ARTESANAL

Sobre esse modo artesanal de realizar a produção do sabonete, usei apresentar um desenho dessas etapas produtivas do sabonete à Dona Antônia Vieira Brito (2017)⁸⁸, uma das agentes sociais entrevistadas, com o propósito de identificar se a descrição da referida figura tem relação com o contexto social, com a realidade, com o dia a dia das famílias que quebram coco e vendem suas amêndoas para as cantinas. Ela explicou que a representação mostra muito bem o momento atual, mas nos leva a averiguar sobre todas as outras situações que antecedem o início de construção da proposta de geração de renda com a feitura do sabonete.

Veja bem Linalva, esse jeito demonstrado aqui nesse desenho traz mesmo aquilo que fazemos e como isso (etapas) vai acontecendo até a nossa fábrica e a produção do sabonete. Mas não podemos deixar de esquecer que para chegar aqui tivemos momentos dolorosos, luta, assim, a conquista da terra não está desenhada, mais esse resultado aqui (do desenho), é fruto dessa luta e da união de outras organizações que nos ajudaram a enfrentar tudo e conquistar a terra, né? E também, na orientação, formação para a gente pensar num produto que dissesse quem somos e gerasse renda e contasse a nossa história. Esse desenho mostra o momento atual, já depois de todas as outras lutas que tivemos para chegar aqui, nessas etapas aqui (ANTÔNIA VIEIRA BRITO, comunidade São João da Mata, 2017).

88. O encontro com Dona Antônia Vieira Brito aconteceu na Assembleia Geral Ordinária, em junho de 2017.

Uma outra questão que vale ressaltar diz respeito às amêndoas compradas pela COPPALJ através das cantinas, e que não são fornecidas apenas pelas quebradeiras de coco que fazem parte da AMTR. Isso acontece porque o processo de compra das amêndoas se dá tanto pelos sócios como pelos não sócios da cooperativa, que também fornece o óleo processado para a produção do sabonete dentro do raio de atuação nos dois municípios de Lago do Junco - MA e Lago dos Rodrigues - MA.

Nesse sentido, o trabalho artesanal, conforme a execução das etapas, é realizado parcialmente, e isto não constitui uma barreira, para as quebradeiras de coco babaçu, pois, não se apresentam na mesma perspectiva de um crescimento total atomizado por valores capitalistas. Pelo contrário, o modo como exercem seu trabalho se caracteriza por uma produção e reprodução dentro de um movimento contínuo e diverso em que essas etapas não se desdobram nas ações unilaterais correspondentes à feitura do sabonete. Afinal, o processo de coleta na *solta* com a utilização de um jumento e *jacás*, a quebra, a venda da amêndoa, até a aquisição do óleo são partes importantes e intrínsecas dentro de um conjunto de relações sociais que se estabelecem até a feitura do sabonete enquanto produto “acabado”, pronto para a comercialização.

Esses espaços de comercialização em que o sabonete costuma está presente, também tem relação com uma das finalidades dispostas na letra “e” no artigo 2º do Estatuto da AMTR que se propõe a *“trabalhar a produção e o beneficiamento de produtos agroextrativistas (produtos de higiene, limpeza, cosméticos, artesanatos, óleo essenciais, remédios caseiros e fitoterápicos) e comercializá-los no mercado atacado e varejo dentro do comércio justo e solidário”*⁸⁹.

Em todas as narrativas das quebradeiras de coco babaçu, elas relacionam suas lutas pelo direito ao território e ao modo de

89. Não temos a intenção de aprofundar o debate acerca dessa temática sobre o comércio justo e solidário, apenas colocar que tal comércio no qual o produto das quebradeiras de coco babaçu está presente se dar dentro das assembleias, com embasamento no Estatuto que rege o funcionamento da associação em que fazem parte as mulheres que trabalham na fábrica.

se organizarem e se autodefinirem “*enquanto grupos sociais culturalmente diferentes*” (ALMEIDA; DOURADO; MARIN, 2013, 37), também demonstradas nas tomadas de decisões dentro e fora das assembleia e reuniões realizadas pela associação, na representação de documentos oficiais e no modo como exercem seus trabalhos dentro e fora da Fábrica de Sabonetes.

Todo esse respaldo, também podemos encontrar na promulgação da Convenção número 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT, aqui no Brasil, através do Decreto 5.051/2004, que muito contribuiu para a construção da Política Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais, constituída pelo Decreto número 6.040/2007. Ambas, de modo geral, contribuem para o reconhecimento e o fortalecimento dos diferentes povos e comunidades tradicionais.

As quebradeiras de coco babaçu, através dessas leis, também estão incluídas, tendo em suas lutas o babaçu enquanto patrimônio cultural: elas enfatizam toda sua relevância dentro de um contexto cultural marcado por práticas que se modificam e se renovam (ALMEIDA; DOURADO; MARIN, 2013) em seus mais diversos significados. Maria Alaídes Alves de Souza aponta para um conhecimento que se transforma e se interliga com o modo de *criar*, de *fazer* e de *viver* a atividade produtiva do sabonete tendo o conhecimento tradicional a referência para uma valorização, não apenas coletiva, mas geracional:

Porque, afinal de conta isto é conhecimento tradicional que a gente foi formada num conhecimento tradicional que foi transformado em um conhecimento mais moderno mais que é um moderno que no fundo, pra mim é considerado um artesanato e a gente precisa valorizar, esse projeto, neste sentido. Então, a nossa identidade de quebradeira fica muito claro no sabonete. Tanto na questão social como na econômica, por que eu não considero em eles andam separados (MARIA ALAÍDES ALVES DE SOUSA, abril, 2016).

Questões indissociáveis são apontadas pela agente social - o cotidiano dessas mulheres, seja durante uma articulação de reunião umas com as outras através de telefonia celular, seja no contato pessoal por intermédio de uma visita, em que a mobilização para realização da reunião demonstra cuidado com o tempo disponível de cada uma e o espaço e recursos (vide a alimentação) disponíveis para a sua realização.

Após me reencontrar com Maria das Dores (Dora), sócia fundadora da AMTR, atual gerente da fábrica de sabonetes, residente na comunidade São Manoel, fui percebendo esses *modos de fazer*, quando à mesma visitou Maria Alaídes com o intuito de averiguar se a participação dela estaria confirmada e qual comunidade se responsabilizaria pela alimentação. Acompanhei Maria das Dores Vieira Lima até a fábrica e lá havia cinco (05) mulheres trabalhando, denominadas por elas como produtoras, sendo uma (01) da comunidade São Manoel e as demais (04), da comunidade Ludovico. A presença das mulheres na fábrica significava um dia de feitura de sabonetes.

Dada à minha necessidade de compreender mais, e após alguns diálogos com mulheres, me arrisco fazer uma breve explicação de como se dão essas convocações no momento da produção. A partir de um questionamento feito à gerente, sobre os motivos da ausência das demais mulheres que, também, fazem parte do grupo que trabalham na fábrica. Maria Das Dores explicou que quando se trata de uma produção pequena, correspondente apenas a 1.125 unidades de sabonete (1 lote), ela solicita só a presença das mulheres que moram na mesma comunidade onde a fábrica está instalada, ou seja, na comunidade Ludovico. No caso das produções realizadas conforme o planejamento interno, todas as produtoras são convidadas e informadas da produção.

No entanto, nem todas comparecem. Isto porque a participação destas só acontece mediante a disponibilidade de cada uma para a data programada. Dentre as situações mencionadas, que impedem a participação de todas àquelas que trabalham no processo

de feitura do sabonete foram: doenças na família, trabalhos na roça (seja de apanha de feijão, seja de arroz ou em casos que há a presença de outros trabalhadores na roça além dos integrantes da família em que a mulher terá que fazer o almoço e levar até o local); situações em que as mulheres que tem filha estudando na cidade terá que ficar com o neto enquanto ela não chega, além de trabalhos de reformas que podem estar sendo realizados em casa.

Outra situação que impede a produtora de permanecer na fábrica durante todos os dias de produção é pela necessidade de se ausentar para quebrar coco babaçu, efetuar a sua venda e, assim, garantir algum dinheiro em casa naquela semana, pois, a diária a ser recebida pelos dias trabalhados na fábrica, nem sempre são repassadas ao final da produção. Pois, pode haver ausência de recursos financeiros suficientes na “conta do sabonete”, referindo-se à conta bancária onde é depositado os recursos provenientes da venda dos sabonetes. Assim, as mulheres ficam no aguardo da venda do sabonete produzido e só então recebem o valor total das diárias trabalhadas. Quando não é o caso, elas tendem a receber adiantado parte do dinheiro, nessa situação, se recebe apenas 50%. O valor restante só é repassado ao final da produção em que é feita a contabilidade de todas as diárias trabalhadas por cada uma das mulheres que produziram. Existem ainda mulheres do grupo de produção que estão presentes em toda convocação realizada pela gerente para a produção, de acordo com o planejamento da fábrica.

4 DIVISÃO DO TRABALHO NA FÁBRICA DE SABONETE BABAÇU LIVRE

Na fábrica opera uma divisão do trabalho, não importa em quais etapas da feitura do sabonete. Conforme fui registrando esses fazeres, observei que na finalização da feitura, duas mulheres cortavam o sabonete,

outras duas o limpavam com álcool e uma outra embalava o produto em um plástico de PVC transparente. Ao vê-las sentadas em *tamboretetes*⁹⁰, percebi que cada uma fica responsável por uma etapa. E, ali, no convívio do dia, elas vão externando suas preocupações com a produção, com a máquina quebrada (balança de precisão), com a manutenção da máquina cortadeira, a preocupação com a demora na entrega das caixas para embalar os sabonetes que, apesar de pagas, ainda não haviam chegado à fábrica.

Durante o trabalho elas não expõem só as preocupações, mas o desejo de cantar músicas, algumas delas, de sua autoria, geralmente carnavalescas. Além de cânticos religiosos que têm relação com o significado da luta para elas e, algumas dessas canções, também podem ser relacionadas aos dramas⁹¹. Na ocasião, elas cantavam uma marchinha com o nome *A turma do JOSECRI*⁹², criada pelo grupo de jovens existente na comunidade Ludovico chamado Jovens a Serviço de Cristo (JOSECRI). Reproduzo a letra abaixo:

Se você esperava está aí/ Essa é a turma do JOSECRI (bis)/ Formando um bloco no meio do salão/ Com suas bandeiras nas mãos e todo ano se repete está moção/ Depois que este grupo chega/ Todo mundo pode sorrir/ E só não tem mais alegria/ Porque o Clube de Mães não está aqui./ Porque se elas estivessem/ Para brincar com as suas atitudes/ Para comemorar o ano nacional de juventude.

Diocina Lopes dos Reis, sócia fundadora da AMTR, integrante do grupo de produção da fábrica de sabonetes e residente na comunidade Ludovico, relembra e canta essas músicas que diz

90. Um tipo de banco feito de madeira em formato quadrado, sem encosto e com assento feito com couro de boi.

91. De acordo com as narrativas das mulheres, são teatros cantados com curta duração de um para outro seguidos por uma sequência simultânea de apresentações diferentes que chegou na comunidade Ludovico em Lago do Junco – Maranhão, inicialmente por intermédio de Marcos Sinfrônio, vereador municipal na época, que contratara uma professora de São Luís para ensinar seus filhos e filhas a ler e escrever.

92. Segundo Diocina Lopes dos Reis, o grupo de jovens da comunidade Ludovico, na época, era muito atuante em diversas atividades na comunidade, principalmente em festas como no carnaval. O ano de criação da marchinha foi em 1985, ano em que os conflitos na luta pela terra estavam muito fortes. As mulheres do Clube de Mães, um dos espaços em que as mulheres se reuniam inicialmente, faziam várias ações em parceria com o grupo de jovens. Mas, na ocasião, não se sentiram seguras em participar das festividades do carnaval por causa da presença de pistoleiros na comunidade. A marchinha foi dedicada ao Clube de Mães, demonstrando a importância delas.

muito da existência de uma grande parceria entre o Clube de Mães da comunidade Ludovico e o grupo de jovens local. Nesse momento em que elas estão em grupos realizando a produção, essas lembranças sempre estão presentes. Além das risadas, elas reclamam das dores ocasionadas pelo tempo que passam sentadas nos *tamboretetes*, para fazer o trabalho relacionado à limpeza e à embalagem do produto.

Várias são as estratégias, por elas utilizadas, para garantir que o momento da produção, não seja, meramente técnico. Ao mesmo tempo que rememoram o tempo dos conflitos colocando o quanto a mulher já trabalhava à frente de várias questões, principalmente, relacionadas à igreja, mas que nunca foram valorizadas. Frei Adolfo⁹³, nesse sentido, não fica ausente nessas conversas, pois sua atuação junto a elas, seu canto e suas palavras de ensinamento bíblico e profético, estão sempre mencionados com louvor:

Olha, a igreja, mas principalmente o Frei Adolfo, foi muito importante para esse povo todo aqui. Em todas as missas nessa região, até hoje, que ele vinha celebrar, olhe, você precisava ver. Uma multidão de todas as comunidades, se faziam, e fazem, presente porque dar gosto ouvir a explicação do evangelho por ele. Ele trata da nossa vida dentro da bíblia. Quando ele vinha conversar com a gente, era o momento de muita força que a gente recebia, não sabe? Crescia uma esperança na gente, parecia mesmo que a fé da gente e o apoio da igreja e as palavras de Frei Adolfo, parecia que a gente ia logo sair daquele sofrimento. Porque nós tivemos um pastor aqui, que eu chamo Profeta. Que nós agradecemos a Deus e aquele profeta (...)Frei Adolfo. Esse padre foi a nossa grande defesa, aqui na nossa região nessa época. Que, para mim, não tem mais outro, só Frei Adolfo (DIOCINA LOPES DOS REIS, 2017).

93. Frei Adolfo Temme – Frei Franciscano alemão que esteve trabalhando na paróquia São José, no município de Lago da Pedra que, também, atende ao município de Lago do Junco e Lago dos Rodrigues no período dos conflitos na década de 1980. Ele contribuiu com os trabalhadores e quebradeiras de coco babaçu na luta pela terra e pelo livre acesso dos babaçuais, através da evangelização e do acesso jurídico dos processos sofridos por trabalhadores. Os ensinamentos foram lembrados sobre os cuidados com a saúde, alimentação.

5 TRABALHO NA FÁBRICA E TRABALHO DOMÉSTICO

Não por acaso, as queixas das relações conjugais, também, são temas desses momentos, nas situações em que após um dia inteiro de trabalho na fábrica, as mulheres ainda encontram várias atividades domésticas para executarem, o que evidencia a desigualdade na divisão do trabalho doméstico. Segundo elas, para além disso, esses são mecanismos que ajudam o tempo a passar mais rápido ao passo que o trabalho na produção da fábrica vai sendo executado.

Observei, neste momento de diálogo, que o trabalho da fábrica, também, se torna um espaço de partilha de informações variadas sobre as diferentes comunidades de onde as mulheres vêm. Elas falam sobre horários de cultos, terço novenário, combinam reuniões ou possíveis visitas que serão recebidas na fábrica de sabonete dentre outros assuntos.

Durante o período de pesquisa, aproveitei para contribuir com uma das etapas da produção do sabonete (limpeza com álcool). Saí do meu lugar de fala e passei a vivenciar aquela experiência buscando me aproximar do significado daquelas “queixas” gerais e, ao mesmo tempo, tentar manter uma ligação que favorecesse um diálogo mais fluído com as mulheres, além de outras informações que poderiam surgir em torno daquelas etapas⁹⁴ de produção do sabonete.

Inicialmente, mantive-me calada ouvindo as conversas, então decidi dirigir-me às mulheres tentando não demonstrar “peso” nas perguntas e, com o intuito de deixá-las à vontade, entendendo que tudo que elas me dissessem poderia ser relevante naquele contexto. Minha curiosidade teve como ponto de partida saber se elas adotavam alguma regra ou disciplina condicionada a horários no trabalho na

94. Brevemente essas etapas são: 1) no laboratório, é realizada a análise e a higienização das *formas*/ canos; 2) em seguida, há a pesagem do óleo e do caulim; 3) depois, acontece a mistura da matéria prima no reator; 4) em seguida, a espera/descanso; 5) nesse momento, o sabonete é retirado dos canos; 6) etapa do corte do sabonete; 7) a limpeza do sabonete é realizada com álcool e, por fim, 8) a embalagem do produto que, também podemos dividir em três sub-etapas: embalar em papel filme, fazer anotações das datas e lotes, rotular e encaixar.

fábrica. Ao ouvir o comentário de uma das mulheres, que aquele seria um dia normal, tentei buscar essa compreensão questionando se havia um padrão de horário para os tais dias “normais” e para os dias de produção. Maria das Dores, gerente da fábrica de sabonete, comentou:

Não existe nenhuma norma ou placa indicando o horário de chegada e saída das mulheres, ou, dela mesma, na fábrica ou em qualquer outro documento. O que há, na verdade, é uma noção do trabalho que deve ser executado e o compromisso, destas, junto à fábrica e ao sentimento de pertencer a esse grupo (MARIA DAS DORES VIEIRA LIMA, 2017).

No entanto, apesar dessa fala da agente, há indícios de que elas estabelecem um parâmetro de horários para conseguir atender à demanda diária em dias de produção, chegando à fábrica por volta das 8h da manhã para realizar alguma atividade de limpeza e organização de material. Às 11h30 elas param para o almoço, retornam às 13h e trabalham novamente até às 16h30. Houve situações em que o horário do término de trabalho se estendeu até às 18h. Isto, em geral, acontece quando recebem visitas ou há uma demanda grande de produção a ser finalizada em um tempo menor.

De acordo com a fala de Maria das Dores, o desenvolvimento das atividades diárias na fábrica, sem contar os dias de produção, são por elas chamados de “outros tipos de trabalhos”, somados com os desenvolvidos no dia a dia. No que tange à colocação da agente social, há uma apropriação de auto-organização das quebradeiras de coco babaçu, demonstrando serem indissociáveis a questão econômica, política e a autoidentificação representada pelas ações realizadas em seu cotidiano. Portanto, segundo Maria das Dores, um “dia normal” de trabalho seriam os dias em que não há atividade de produção, mas que, devem comparecer todas as demais produtoras. Segundo a agente social os dias de produção de sabonetes é explicado como sendo.

Quando vamos fazer uma produção na fábrica, sempre há mais mulheres, porque nos demais dias eu geralmente fico sozinha aqui, né? Aí, tem muita conversa, e uma chega e outra chega, e alguém tá cozinha, outro no banheiro, outro na sala de análise, e mulher canta e mulher...é assim aqui. E aí, quando não há produção, aí fica um silêncio, só ouço as músicas da vizinhança, mãe gritando menino, mas aqui mesmo dentro da fábrica, só eu mesmo faço barulho (MARIA DAS DORES VIEIRA LIMA, 2017).

O dia a dia da fábrica é detalhado por Maria das Dores como: fazer sabão (etapa que Dora desenvolve sozinha por se tratar de um trabalho, segundo ela, mais simples); limpeza nas repartições da fábrica; venda de sabonetes; atendimento às ligações telefônicas; organização da matéria prima e das anotações de compra e venda dos sabonetes; levantamento das horas trabalhadas por cada produtora para que seja efetuado o valor total dos dias trabalhados por cada uma; provimento de mais matéria prima para uma produção seguinte ou, em alguns casos, recebimento de visitas na unidade; além de participar de reuniões, feiras, seminários, congressos ou alguma apresentação das Encantadeiras⁹⁵.

As mulheres ganham, atualmente (2017), cerca de R\$ 40,00 (quarenta reais) por diária, sendo que este valor não é fixo, pois depende do valor em dinheiro contido na conta bancária da Fábrica, decorrente das vendas anteriores de sabonetes. O valor da diária na região é de R\$ 50,00 (cinquenta reais), mas, segundo Maria das Dores, este valor não foi possível ser pago ainda, devido às oscilações dos valores em caixa. É interessante frisar que, conforme a entrevistada, todas as informações acerca dos cálculos e valores a serem pagos são discutidas em reunião com todas as produtoras e com transparência.

Nos casos em que a gerente precisa se ausentar, ela mesma verifica a possibilidade de uma das mulheres produtoras que moram na comunidade Ludovico, local onde se situa a fábrica, ficar responsável em fazer parte das tarefas que ela realiza, além de enviar tambores pelo carro da linha⁹⁶, para a

95. Maria das Dores, gerente da Fábrica de Sabonetes “Babaçu Livre”, faz parte do grupo das Encantadeiras que faz apresentações entoando músicas que traduzem suas vidas e trabalhos como mulheres quebradeiras de coco babaçu.

96. Carro pau de arara (caminhão) que faz o trajeto da comunidade até a cidade de Lago do Junco e Lago

compra de óleo de coco babaçu na Cooperativa dos Pequenos Produtores Agroextrativistas, que geralmente é feita por uma das mulheres do grupo produtivo da comunidade, devido ao horário do transporte.

Todas as decisões referentes à fábrica, mesmo havendo uma gerente, são, em comum acordo, distribuída entre o grupo, desde que haja alguma necessidade ambivalente. Seja para providenciar quaisquer coisas que geralmente são assumidas pela gerente, seja pela ausência da mesma atrelada à alguma atividade de cunho pessoal ou do coletivo (associação ou da fábrica). Nestes casos, quem geralmente assume essa responsabilidade é Diocina Lopes que reside no povoado Ludovico, além de compreender todo o processo logístico e organizacional.

6 MODO DE FAZER, DE CRIAR E DE VIVER

Hoje, percebo que havia, algumas vezes, um não reconhecimento sobre o modo *de fazer, de criar e de viver* dessas agentes sociais que demonstram, em muitos aspectos, como na feitura do sabonete, qual a relação social construída, ao longo dos tempos, que fortalece suas lutas política e econômica, que não se restringem somente à venda do sabonete, mas estão também nos demais derivados do babaçu, naquilo que se planta na roça e naquilo que cada uma cria em seu quintal.

Assim, tentando não transformar isso em uma sensação de angústia, busquei o caminho da autorreflexão sobre tantas questões que já não me pareciam as mesmas, mas que se referem ao universo das quebradeiras de coco babaçu, representada pelas vivências, suas narrativas e o resultado, que para elas se traduz no Sabonete “Babaçu Livre” e nos dias planejados para realização da produção, que para elas tem grande relação nos aspectos, sociais, culturais, políticos, religiosos e climáticos, pois, são importantes para assegurar ou não, a execução do planejamento.

Uma chuva, por exemplo, pode adiar o início de um dia de trabalho na feitura do sabonete e mesmo assim, não ser considerado

da Pedra, respectivamente.

como perdido, pois as mulheres aproveitam para realizarem outras atividades domésticas, além de ser vista como uma bênção divina para molhar o plantio da roça.

O trabalho na fábrica é uma atividade rotineira de todas as quebradeiras que assumem essa atividade diária com outras que vão para além dos limites da casa, representados pelos trabalhos na fábrica, na roça, no quintal, na escola, no posto de saúde e na quebra do coco babaçu.

Durante o momento de participação na produção de um pequeno lote de sabonetes, percebi que apesar da diversidade de essências, lavanda, palmo rosa e erva doce, que as mulheres usam para aromatizar o sabonete babaçu, esse lote foi feito, apenas, com essência de lavanda. Segundo elas, como era uma quantidade pequena, não valeria a pena fazer com as demais essências, pois, isso implicaria usar o reator duas vezes com quantidade menor. O que representaria uma perda econômica, pois, não valeria a pena. Para tanto, esse posicionamento das mulheres no aspecto de autogestão da fábrica demonstra um domínio técnico e político na feitura do sabonete para fins comerciais e, ao mesmo tempo, simbólico.

Mesmo esta produção tendo tido uma média de 2.400 (duas mil e quatrocentas) unidades, que correspondem a 32 (trinta e duas) caixas de sabonetes, organizadas por 75 (setenta e cinco) unidades de sabonete em cada caixa, a mesma não ocorreu somente em um dia. Segundo elas, uma produção dessas é realizada em vários dias de trabalho, por conta das várias etapas que exige a feitura do sabonete.

E todo esse trabalho exige também uma organização interna e de domínio das mulheres de diferentes tipos: processo de anotação que elas adotam utilizando o caderno com os horários de entrada e saída das mulheres que vão trabalhar na fábrica; o caderno de anotação da produção em si (quantidade de unidades, lotes, perdas) e o caderno de prestação de contas onde consta tabelas de anotações e venda de sabonetes (vendas “fiado”⁹⁷).

97. Termo utilizado, na região, para vendas pagas à prazo dentro de um tempo combinado com quem

A produção de sabonetes, segundo elas, tem um tempo geralmente condizente com o número de mulheres que comparecem para trabalhar e, mais ainda, do rendimento que cada uma possa dar durante os dias planejados para realizar a produção. Um dos problemas apresentados por Dora diz respeito ao fato que, mesmo estando todas as produtoras presentes na fábrica, nem todas têm o mesmo rendimento. Ela reforça que em todas as etapas da produção, precisa-se do empenho de todas. E ainda, de acordo com a agente social, a fase mais exigente da participação delas acontece no acabamento do sabonete que inclui a limpeza do produto com álcool, a colocação da embalagem, do rótulo e a organização nas caixas.

Essa dinâmica de trabalho varia conforme, o horário de chegada na fábrica, pois, como já citado anteriormente, não há um horário estipulado para todas chegarem ou saírem do local, afinal, muitas delas dependem de outras atividades domésticas ou de situações externas em que cada uma se envolve. É possível perceber que as situações são diversas e estão relacionadas, em grande parte, às atividades de casa – desde cuidar dos filhos doentes, lavar roupas, cozinhar, limpar e arrumar a casa, deixar filhos/as na escola, fazer *caieira*⁹⁸, ou interromper o que se está fazendo para *abafar a caieira*⁹⁹, até mesmo apanhar a roupa do varal. Para algumas mulheres quebradeiras de coco babaçu, que fazem parte do grupo produtivo na fábrica, mas que residem em outra comunidade fora de Ludovico, a oportunidade no dia da produção, também serve para conseguirem consulta no posto de saúde da comunidade Ludovico. Nesse sentido, todas essas demandas interrompem, mesmo que temporalmente, o andamento da produção do sabonete feita pela produtora na fábrica.

Com a existência desses fatores externos, as demais têm a responsabilidade de dar continuidade à tarefa independentemente da ausência temporária de uma ou mais produtoras. Contudo, mesmo

vende e quem compra.

98. Atividade de fazer o carvão com as cascas do coco babaçu dentro de um buraco no chão.

99. Ato de colocar folhas de bananeira molhadas em cima das cascas já em brasas, juntamente com a areia sem deixar nenhuma fumaça saindo para que o fogo se apague e, finalmente, reste o carvão. Este processo geralmente é feito de um dia para o outro.

que a produtora se ausente em algum momento, o seu registro no caderno ainda ocorre. Muito diferente do que acontece em uma lógica fabril capitalista, pois, na Fábrica “Babaçu Livre”, ao final do dia, momento em que será anotado o horário de saída por cada uma, o resultado final é o mesmo de quem permaneceu trabalhando na fábrica durante todo o dia.

Pierre Bourdieu no livro *A economia das trocas simbólicas*, trata da teoria da simbolização interpretando que os sistemas simbólicos são constituídos pelas estruturas simbólicas que acontecem através das justificativas técnicas e racionais na sociedade, desta feita, a comunicação racional serve para estabelecer as relações de poder. Isso acontece quando as formas arbitrárias são impostas aos agentes sociais que se veem obrigados a ceder às imposições de uma estrutura social de poder. No campo econômico, isso acontece na imposição do modo de produção capitalista através das relações produtivas e sociais inerentes a esse sistema. Sobre as relações sociais o autor comenta que “*são relações entre condições e posições sociais que se realizam segundo uma lógica propensa a exprimi-las*” (BOURDIEU, 2007, 25) ou seja, em uma sociedade criam-se estruturas e se distribuem modos de pensar, de viver, de disputas, de imposição que se tornam reais. Uma realidade que supera a própria realidade dos sujeitos que as praticam, quase que inquestionável, pois estes são dominados por uma racionalidade imposta. Bourdieu prossegue afirmando que a autonomia que possibilita a imposição das relações simbólicas e, ao mesmo tempo, sistemática é apenas relativa, apenas se referindo a determinadas condições sociais de força e poder (BOURDIEU, 2007).

As mulheres quebradeiras de coco babaçu doaram o terreno para a localização da fábrica que era de propriedade do Clube de Mães da comunidade Ludovico, esse acordo simbólico demonstra uma autogestão coletiva e solidária a partir das relações construídas pelas quebradeiras de coco babaçu dentro desse espaço, tanto na mobilização econômica quanto social.

Essa é a trajetória da Fábrica de Sabonete: projeto e proposta de localização de todo o trabalho da Fábrica concentrado em um só lugar, dinâmica de trabalho para todas as produtoras que passou por mudanças. Havia a participação de mulheres das comunidades de Três Poços, Lago dos Rodrigues (sede), São João da Mata e São Manoel. Todavia a decisão de localização e a distância de essas comunidades até Ludovico provocou desistências de participar do grupo produtivo da Fábrica de Sabonetes “Babaçu Livre”¹⁰⁰. Segundo Diocina Lopes, essa desistência não ocorreu rapidamente, ao contrário, foi acontecendo gradualmente, na medida em que o trabalho foi crescendo dentro da fábrica e com isto a necessidade da presença de todas as produtoras.

As narrativas das mulheres demonstram que o grupo era separado por semana (produção), havia problemas em que um ou outro grupo era responsabilizado e tais reclamações causavam muitos desgastes no coletivo da AMTR. Nos atos de analisar o momento atual, conferem mudanças, elas resolveram adotar o modo de fazer e de organizar o trabalho de produção na fábrica com a participação de todas as produtoras juntas, pois, na opinião de Diocina Lopes dos Reis, “*as relações de companheirismo estavam se desgastando*”. Assim, evitar disputas era o melhor jeito de fortalecer o trabalho. A Fábrica de Sabonete expõe uma trajetória ímpar na organização social e política das mulheres quebradeiras de coco babaçu.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste estudo destacam-se a luta constante e cotidiana das autodenominadas quebradeiras de coco babaçu: lutas pelo território, econômicas, políticas, ambientais e sociais que as inserem num contexto político mais amplo para romper com a invisibilidade e

100. Na Fábrica trabalham dezessete mulheres, com variações sócias da AMTR. São três da comunidade de São Manoel, sete da comunidade Ludovico e seis da comunidade Centrinho do Acrísio. Todas são quebradeiras de coco babaçu, mas dentre esse número total, cinco são mulheres jovens e só duas delas, ainda, não sócias da AMTR.

realizar o posicionamento do seu lugar de fala através de organização, produção e mobilização social. Também se apontam as resistências dessas mulheres e a pluralidade de ações que não se limitam à questão da terra. Trata-se de conquistas em diferentes dimensões, desde a constituição de uma Associação composta por mulheres quebradeiras de coco babaçu, até à fundação da Fábrica para produção de sabonetes à base do óleo do coco babaçu.

A Fábrica é parte da AMTR, locus de debates e de estratégias de fortalecimento mediante ações políticas sociais, ambientais e econômicas que ganham legitimidade progressivamente, inclusive, no enfrentamento das burocracias oriundas do Estado no que tange as normatizações, por vezes, ameaçadoras para o funcionamento da fábrica. No entanto, para as mulheres o processo de produção e reprodução que envolve a fábrica de sabonete e a AMTR não deixará de considerar o conjunto de elementos que muito contribui para a manutenção dessa identidade étnica que, segundo elas, é representada pelo sabonete “Babaçu Livre” enquanto bem material e simbólico.

Toda essa representação política, social, ambiental e econômica são elementos que não se revelam separadamente, uma vez que se relacionam com o modo de *fazer*, de *criar* e de *viver* das quebradeiras de coco babaçu dentro e fora da fábrica rompendo com as resoluções do Estado que não respeitam o modo dessas mulheres enquanto extrativistas e pertencentes de comunidades tradicionais.

Este trabalho não esgota a discussão sobre as ações das mulheres quebradeiras de coco babaçu, a dinamicidade e estratégias de luta. Contudo, espera-se que esse estudo possa contribuir com outras análises de como uma organização de mulheres extrativistas constrói suas intervenções políticas em nível local e regional, tendo no trabalho cotidiano da fábrica de sabonetes um empreendimento econômico e social que não se resume em mercado, mas gira, produz e reforça sentimentos de pertencimento a um coletivo maior.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, D. **A geopolítica da infraestrutura da China na América do Sul: um estudo a partir do caso Tapajós na Amazônia.** Rio de Janeiro: ActionAid; FASE, 2017.

ALMEIDA, A. W. B. de. Territórios e territorialidades específicas na Amazônia: entre a “proteção” e o “protecionismo”. **Caderno CRH**, Salvador, n. 64, v. 25, p. 63-71, jan./abr. 2012.

ALMEIDA, A. W. B. de; DOURADO, S. B.; MARIN, R. E. A. (org.). **Patrimônio cultural: identidade coletiva e reivindicação.** Manaus: UEA Edições, 2013.

ALMEIDA, A. W. B. de; MOURÃO, L. **Questões agrárias no Maranhão contemporâneo.** Manaus: UEA Edições, 2017.

ALMEIDA, A. W. B. de; SHIRAIISHI NETO, J.; MARTINS, C. C. **Guerra ecológica nos babaçuais: o processo de devastação das palmeiras, a elevação dos preços das *commodities* e aquecimento do mercado de terras na Amazônia.** São Luiz: Lithograf, 2005.

BARBOSA, V. de O. B. **Mulheres do Babaçu: gênero, materialismo e movimentos no Maranhão.** 2013. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

BARTH, F. **O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas.** Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BOURDIEU, P. O campo econômico. **Revista política e sociedade.** n. 6, p. 15-57, abr. 2005.

BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas.** São Paulo: Perspectivas, 2007.

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o

feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**. v. 5, p. 7-41, 1995.

LINHARES, A. da S. **Quebradeiras de Coco Babaçu: (re)construindo identidades e protagonizando suas histórias na microrregião do Médio Mearim, Estado do Maranhão**. 2016. Dissertação (Programa de Pós-graduação em Agriculturas Amazônicas) - Núcleo de Ciências Agrárias e Desenvolvimento Rural, Universidade Federal do Pará, Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária, Belém, 2016.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. *In*: MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Edusp, 1974.

MINTZBERG, H. The strategy concept I: five Ps for strategy. **California Management Review**. n. 30, v. 1, p. 11-34, 1987.

POLANNYI, K. **A grande transformação: as origens de nossa época**. 2. ed. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA. **Série Movimentos sociais, identidade coletiva e conflitos**. Quebradeiras de coco babaçu do Mearim. São Luís, 2005.

SILVA, L. C. C. **Quebradeiras de coco babaçu, organização e mobilização política no Lago do Junco e Lago dos Rodrigues, região do Médio Mearim (MA): a experiência da fábrica de sabonete**. Dissertação defendida no Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia (PPGCSPA/UEMA). São Luís, 2018.

THOMPSON, E. P. **Costumes em comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SISTEMAS DE USO COMUM, MODOS DE VIDA E CONFLITOS EM COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE ALTO PARNAÍBA/MARANHÃO¹⁰¹

Cristina da Costa Bezerra

1 INTRODUÇÃO

Foram as relações sociais de pesquisa estabelecidas com agentes sociais das autodesignadas comunidades quilombolas de Macacos, Brejim e Curupá no município de Alto Parnaíba, no Maranhão, que propiciaram as *condições de possibilidade* para a realização da pesquisa que subsidiou o presente artigo. Situadas próximas às nascentes do rio Parnaíba, as comunidades acima citadas têm se mobilizado coletivamente, desde 2013, através da Associação das Comunidades Quilombolas de Macacos, Brejim e Curupá (ACQMBC), e demandado do Estado brasileiro o reconhecimento como “comunidades remanescentes de quilombos”, na luta pela defesa de seus modos de vida e permanência no território reivindicado. Tradicionalmente ocupado, tal território está desde 2002 intrusado¹⁰² pelo Parque Nacional das Nascentes do Rio Parnaíba – PNNRP, uma Unidade de Conservação de Proteção Integral.

101. O presente artigo é constituído por fragmentos da introdução e do segundo capítulo de minha dissertação de mestrado, intitulada “Entre Baixões, Serras e Gerais: sistemas de uso comum, mobilização étnica e conflitos em “comunidades remanescentes de quilombos” de Alto Parnaíba/MA”, apresentada ao Programa Pós-graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia – PPGCSPA, em fevereiro de 2020 e orientada pela professora Patrícia Maria Portela Nunes e coorientada pelo professor Alfredo Wagner Berno de Almeida.

102. A noção de *intrusão* será utilizada neste trabalho para qualificar a ação do Estado brasileiro ao implantar uma Unidade de Conservação de Proteção Integral em territórios tradicionalmente ocupados, sem consulta prévia (como prevê a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT, da qual o Brasil é signatário de desde 2003) àqueles atingidos por tal política. Segundo Farias Junior (2019), o uso do “termo “intrusão” visa desmistificar o termo “sobreposição”, que entendo como uma forma de despolitizar a violência da implantação de tais projetos. A noção de “sobreposição” pressupõe estar em jogo definições legítimas da região, conforme Bourdieu (2002). Transferindo-se a discussão para projetos de desapropriação para implantação da infraestrutura ou de atividades econômicas ou para decretos que estabelecem os limites de unidades de conservação, ignorando tratar-se de “terras tradicionalmente ocupadas” (FARIAS JÚNIOR, 2019, 28).

Criado em julho de 2002, através de decreto presidencial, o Parque Nacional das Nascentes do Rio Parnaíba, tem ameaçado sobremaneira a permanência dos autodesignados quilombolas no território e provocado, pelo que pude observar, a instituição de um conjunto de normas¹⁰³, estabelecidas por agentes vinculados ao Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) e Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), sobre as práticas tradicionais de uso dos recursos naturais, que trazem implicações para a reprodução física e social dessas unidades sociais.

No decorrer do trabalho de campo, entre entrevistas e conversas ao longo das rodagens ou caminhos percorridos na companhia de meus interlocutores, fui me defrontando com um complexo sistema de classificação dos recursos ecológicos, apreendido e compartilhado pelos autodesignados quilombolas, ao procederem a descrição sobre as práticas extrativistas, o cultivo das chamadas roças e a criação do gado. Tal sistema classificatório, é integrado pelas seguintes categorias: gerais, chapada, cerrado, tabuleiro, brejo, capão, capoeira, pantâme, vereda, boqueirão, vão, baixão, carrasco, mata seca, campina, campestre, talhado, quintal e serra. Todavia, com a intenção de não reproduzir esquemas interpretativos de inspiração matemática que estabelecem uma relação meramente sequencial para esses “termos” ou que, ancorados na noção de totalidade, caracterizam um determinado tipo de “meio físico”, “ecossistema” ou “bioma”¹⁰⁴, procurarei no presente artigo me ater apenas à descrição das categorias serras, baixões e gerais. Isto é, em vez de colocar minha atenção em elementos de fisicalidade,

103. O uso do termo normas será utilizado neste trabalho para qualificar um conjunto de ações perpetradas pelos órgãos ambientais no tocante as restrições a formas de uso dos recursos naturais pelos autodesignados quilombolas.

104. Ao compulsar uma literatura referente à relevância da defesa do “meio ambiente” face as ações dirigidas ao designado “desenvolvimento sustentável”, não é incomum encontrarmos a insistente repetição de categorias como “ecossistema”, “bioma”, dentre outros. Tal literatura tanto pode se relacionar à elaboração de produtos políticos propriamente ditos como planos de manejo, diagnósticos, relatórios quanto a estudos acadêmicos produzidos por especialistas da questão ambiental do qual fala Lopes (2006), sendo assinada por autores cuja formação acadêmica está ligada notadamente aquelas competências científicas tidas como habilitadas para tratar do “ambiente” e/ou “meio físico” como geógrafos, agrônomos e mais recentemente biólogos e engenheiros florestais.

buscarei descrever sistemas de relações sociais que qualificam práticas e representações adstritas às relações com os recursos naturais.

Assim, procedo a uma seleção tomando como critério de escolha formas de classificação do meio ambiente que dão lugar a práticas de “uso comum” dos recursos naturais, notadamente as designadas *serras*, *baixões* e *gerais*. A ênfase em relações sociais que são denotativas de “*práticas de uso comum dos recursos naturais*” me pareceu especialmente pertinente para refletir criticamente sobre o processo de afirmação da identidade quilombola, porquanto através de sua descrição e análise seja possível entender a construção das percepções de direito por parte daqueles que tiveram seus territórios intrusados com a criação do Parque.

Inicialmente o sistema de classificação atualizado pelos meus entrevistados me pareceu indicar diferentes tipos de “solo” (barro, areia, vazantes e *brejos*), “clima” (lugar úmido, fresco ou frio, seco), “vegetação” (capim, mato, árvores altas, árvores baixas, buritizais, *carrascos*, *tabuleiros*, *cerrados*) e usos (agricultura, pecuária, extrativismo, caça) que distinguem os designados *baixões*, *serras* e *gerais*. Entretanto, com o desdobramento das atividades de pesquisa pude perceber que tais categorias fazem referência a um conhecimento específico sobre tipos de solo e vegetação e que elas denotam sobremaneira formas de apropriação dos recursos naturais que não dispensam saberes e práticas tidas como tradicionais indicando certas *estratégias* (BOURDIEU, 2004) de controle e apropriação do território reivindicado. Por outro lado, essas categorias e o modo dos agentes sociais descrevem os chamados *terrenos* ou áreas de uso comum como os *gerais* de modo por assim dizer, das classificações oficiais empregadas pelo discurso de ambientalistas, mormente o das agências ambientalistas habilitadas a demarcar e gerir as chamadas áreas de proteção ambiental, que tem como propósito a preservação dos designados biomas¹⁰⁵.

105. Consoante classificações oficiais, baseadas em conhecimentos científicos, cada um desses ambientes abriga diferentes tipos de vegetação e fauna. O Brasil é formado por seis: Amazônia, Caatinga, Cerrado, Mata Atlântica, Pampa e Pantanal. Para cada bioma há políticas ambientais específicas que, visando assegurar o *desenvolvimento sustentável*, desorganizam as relações sociais e práticas que orientam o chamado

De outra parte, o acesso ao conjunto destas categorias de classificação dos recursos ecológicos, me permitiu colocar em suspenso uma visão reificada da “natureza” e compreender de modo mais manifesto o conflito das autodesignadas comunidades quilombolas com o Parque Nacional das Nascentes do Rio Parnaíba – PNNRP e os *efeitos* sociais decorrentes de tomadas de decisão oficiais.

O presente trabalho busca se deter sobre as formas de desorganização das relações sociais, tradicionalmente mantidas, instituídas por essas políticas oficiais em referência ao Cerrado, mais notadamente buscando compreender o efeito dessas políticas nas designadas *serras, gerais e baixões*. A esse exemplo posso citar encaminhamentos do poder público que incidem sobre o conjunto das unidades sociais referidas a área delimitada para a implantação desse Parque que, mesmo não sendo implementados, ocasionaram mudanças no modo de ser e viver dessas unidades sociais. O primeiro destes atos diz respeito a uma deliberação intrínseca a natureza da política referida a ideia de “parque” ambiental, qual seja: a proteção integral do meio ambiente que implica na ausência de todo e qualquer agrupamento humano, ou seja, a criação do Parque trouxe consigo uma constante ameaça de expulsão dos autodesignados quilombolas. Para aqueles que não tinham título de propriedade de terras, tal expulsão implicava numa ausência de quaisquer direitos, ampliando assim as violações perpetradas pelo Estado àqueles que ocupam tradicionalmente o território reivindicado.

Por outro lado, mesmo a expulsão não se concretizando em face de tanta morosidade para demarcação do Parque, como em face da luta pelo reconhecimento como quilombo, pude observar diferentes situações de conflitos sociais envolvendo as comunidades *intrusadas* pelo Parque e os chamados *projeteiros* que se avizinham e pressionam os territórios tradicionalmente ocupados por um conjunto de unidades sociais bastante amplo incluindo as três comunidades que elegi para a realização de uma pesquisa mais detida. Meus entrevistados

uso tradicional dos recursos naturais.

ressaltaram que esses *projeteiros* vêm adquirindo grandes extensões de terras (por compra e grilagem) para cultivo de grandes plantações de monoculturas, impossibilitando de modo drástico as práticas de *uso comum*, como a coleta de mel, de cera e a captura das caças.

Os agentes sociais expõem ainda que a exploração extensiva do *cerrado* ocasiona o desmatamento de grandes áreas, a abertura de poços subterrâneos para abastecimento de água nas chamadas *fazendas de projetos*, a compra e grilagem de terras em áreas próximas às comunidades e o problema com as onças. Nas áreas destinadas à criação do gado no período do chamado verão, designados *gerais*, o conflito mais aparente diz respeito à criminalização do uso do fogo utilizado no processo de renovação das pastagens. Nos *baixões*, local que corresponde às terras baixas, com terrenos mais úmidos que os das *serras* e *cerrado*, devido à presença de rios, *riachos*, *córregos*, lagoas e *brejos*, os conflitos mais acentuados são decorrentes da repressão dos agentes dos órgãos ambientais no tocante às formas tradicionais da chamada agricultura de corte e queima, desconsiderando as práticas tradicionais de preservação a exemplo do chamado “pousio”, período de descanso do solo e que previne o esgotamento dos recursos naturais.

De outra parte, ao me dispor a refletir sobre os *saberes tradicionais* implicados nas formas específicas de apropriação dos recursos, não estou, contudo, me propondo a tomar o tradicional como algo do passado, resquício ou resíduo de práticas culturais, porquanto pude observar que meus interlocutores tanto aludem a um conjunto de práticas cotidianas no trato com os recursos dispostos pela natureza, quanto a uma autonomia produtiva que os permitiam adquirir nas cidades vizinhas apenas o sal e a querosene. Ou seja, o significado de tradicional inclui práticas do tempo presente e notadamente um sentido de autonomia que em tudo reforça o significado de “quilombo” acionado pelos agentes sociais que reivindicam o reconhecimento nos termos do artigo 68 do ADCT.

A “autonomia” adquire, assim, uma conotação de construção de uma percepção de direito própria que não se reduz a uma autonomia de produção econômica simplesmente, mas, incorporando-a, afirma elementos identitários. Nesse sentido, procurarei também no escopo deste artigo descrever as formas específicas de uso do território reivindicado, de modo a analisar a constituição de territorialidades específicas face à intrusão de antagonistas que têm usurpado e buscado disciplinar as formas de uso comum dos recursos naturais, essenciais na garantia de seus modos de vida.

2 SERRAS: DE TERRAS SEM DONO A FAZENDAS DE PROJETOS

À primeira vista um estrangeiro que não conhece a região pode conjecturar, diante da paisagem que se deslumbra, estar adentrando numa espécie de refúgio ao olhar ao redor as *serras* que o cerca e as declinações que se colocam ao avançar na *rodagem* que sai de Alto Parnaíba até as comunidades de Macacos, Brejim e Curupá. Impressões como essas também foram compartilhadas por um amplo conjunto de produtores intelectuais que tomaram o chamado *sertão* como referência empírica, como Euclides da Cunha. Ao discorrer sobre o *vaqueiro* (sertanejo) em *Os Sertões*, esse autor ajuda a instituir uma representação dos sertões como um lugar isolado e daqueles que lá residem como apartados do mundo, como expresso na passagem “*Porque ali ficaram, inteiramente divorciados do resto do Brasil e do mundo, murados a leste pela serra Geral, tolhidos no ocidente pelos amplos campos gerais, que se desatam para o Piauí...*”. Tais interpretações sobre o *sertanejo* parecem embaralhar a noção de homem e natureza, embasados em determinismos e teorias que produziram estigmas sociais que na atualidade são positivados face a uma *revolução simbólica* (BOURDIEU, 2002, 125) mediante processos identitários que não se fundamentam unicamente numa identidade *sertaneja*, porquanto meus interlocutores no presente acionam a identidade quilombola nos pleitos políticos perante o Estado brasileiro e seus antagonistas dentre

um amplo conjunto de identidades sociais que bem fundamentam as reivindicações e os pleitos como quilombolas.

O aparente isolamento das comunidades quilombolas, frente aos paredões das *serras* que os rodeia e de paisagens com vegetações sem exploração contínua é desfeito, por assim dizer, ao tomarmos conta de um conjunto amplo de relações sociais, sejam de parentesco, trocas matrimoniais, comerciais, de compadrio e amizade, estabelecidas com moradores de povoados e cidades que compõem os estados do Tocantins, Piauí e Bahia. Tanto é que a mobilização dos pleitos como quilombo foram acompanhados por agentes sociais da comunidade quilombola de Mumbuca, referidos à Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do Tocantins (COEQTO).

Na taxonomia local, *serra* ou *cerrado* designa os terrenos altos e planos de longa extensão, com solos de barro arenoso, coberto por um tipo de capim chamado *agreste* e “clima seco”, com árvores esparsas e de porte baixo. Segundo meus entrevistados, nas encostas do *cerrado* encontra-se ainda áreas de *carrasco*, o que corresponde a uma vegetação mais fechada, propícia para caça e coleta de madeiras para a construção dos cercados ao redor das casas, como capitão, pau de pombo, cachamorra preta e folha larga. A descrição sobre o referido *terreno*, pelo que pude depreender a partir da fala dos meus entrevistados, não se separa das práticas de uso e dos conflitos ocasionados pela apropriação dos *fazendeiros*:

Aqui para nós o cerrado mesmo é em cima das serras, onde a gente costumava caçar e as vezes também a gente costumava achar colmeia de abelha. Só que hoje as coisas mudaram, depois que os cerrados viraram plantio de soja e os fazendeiros tomaram de conta, quase ninguém caça mais nesses lugares. (MANOEL RIBEIRO, janeiro, 2019).

Antes considerada áreas de *uso comum* pelas comunidades circunvizinhas que vivem nos locais mais baixos designados *baixões*, os *cerrados* eram destinados a coleta de mel, de cera, de *estacas* para o feito

dos cercados e sobretudo local reservado a prática da caça tanto pelos caçadores das comunidades, quanto pelas onças. Moradoras das encostas das serras, chamado de *boqueirão*, as onças, segundo meus interlocutores, sempre subiam as *serras* para se alimentar e pouco desciam para as áreas próximas às comunidades ou para os *gerais*, como fazem atualmente devido a apropriação das *serras* pelos *projeteiros* e implantação de grandes extensões de terras utilizadas para monocultivo de soja, milho, algodão.

Segundo os entrevistados, os *cerrados não tinham dono*, ou seja, não estavam regidos sobre o julgo da propriedade privada, e as atividades extrativas não estavam restritas ao usufruto de um determinado indivíduo, unidade familiar ou povoado, mas pelo que pude deprender a partir da fala dos meus interlocutores, o uso era *comum* àqueles que tinham acesso, não havendo um conjunto de regras específicas para seu uso, como no caso dos chamados *gerais*.

Notei em referência aos saberes e práticas no uso dos recursos ecológicos, notadamente, aqueles considerados como ilegais pelos órgãos ambientais como a caça, o uso do fogo nas pastagens ou a colocação de roças próximas às margens dos *brejos*, que não há uma homogeneidade em referência a continuidade de tais “costumes”.

As ações de “educação ambiental” proporcionadas pelo ICMBio, são direcionadas principalmente para aqueles que estão mais à frente da Associação. Tal tomada de posição, pode estar referida a participação desses agentes em reuniões promovidas pelo ICMBio, que se constituem espaços de negociações e “educação ambiental”, como pude deprender pelas conversas com tais agentes.

As formas de resistências elaboradas face à repressão ao uso dos recursos naturais pelos agentes sociais, no sentido de burlar as restrições encetadas a partir da intrusão do Parque, denotam por um lado, mudanças nos modos de reprodução física e social, e por outro lado, formas de resistência coletivas e individuais, como é possível se deprender do excerto da conversa, abaixo transcrita, que tive com os senhores Adenilson e Manoel:

Manoel: Depois do Parque algumas coisas mudaram. As pessoas deixaram de botar todo tipo de roça e também a caça.

Pergunta - As pessoas pararam de caçar?

Adenilson - Não, parar não pararam.

Manoel - Mas assim, ficou mais restrito.

Adenilson - Olha eu não caço mais, e não deixo ninguém caçar lá dentro (área por ele utilizada), eu falo até para meus cunhados que caçam...

Manoel - Olha, as pessoas ainda caçam, mas o linguajar mudou, depois que foi criado o parque mudou, o meu pai era caçador, aí chegava alguém e perguntava: cadê o Pedro? Aí a gente falava: está para o mato. Hoje quando as pessoas chegam na casa das pessoas que caçam e alguém pergunta, vão dizer: está para o campo atrás de gado. Então mudou o linguajar. Porque assim, alguns podem até estar campeando, mas quando acham caça trazem. [...], mas antigamente quando a pessoa dizia que ia pro mato já sabiam que pra era caçar.

P- Então as pessoas caçam meio escondido?

Manoel - **É, as vezes matam e não dão nem um pedaço para o vizinho, ninguém nem fica sabendo.**

[...]

Manoel - Só que aqui como é território quilombola, nós até pode caçar, mas não fazemos como os outros fazem, não matamos para vender. Na reunião com o ICMBio foi explicado sobre a caça predatória e a caça cultural. A caça cultural é quando a pessoa ver um rebanho de veado, mata um ou dois e vai para casa comer e a caça predatória eles disseram que é quando a pessoa vai caçar já tem até encomenda, e se ver o rebanho de caititu mata todos os 20, porque não é para comer é para vender. Então isso é proibido.

Adenilson - Meu tio Domingos e o seu Pedro, marido de dona Adelina caçaram muito, eles iam para a serra

matavam um veado, jogava nas costas e vinham embora, caçavam para alimentar a família. Nunca vendiam. (ADENILSON RODRIGUES; MANOEL RIBEIRO, janeiro, 2019)

A criminalização da caça pelos órgãos ambientalistas tem modificado a relação dos agentes sociais com essa prática, se antes a caça se constituía, além da busca por alimento, num momento oportuno de integração entre os caçadores, sendo realizada, frequentemente, em grupo, o que gerava obrigações mútuas de transporte, limpeza e repartição dos resultados obtidos. Atualmente, ainda que não neguem a existência de tal prática, ninguém se identifica como caçador, quando falam, demonstram uma certa cautela, alguns falam da repressão sofrida no período que viviam sobre a constante vigilância do ICMBio.

3 GERAIS: DE TERRAS LIVRES AO PROTECIONISMO AMBIENTAL

Descrito pelos agentes sociais como uma *terra livre*, por onde os gados pastejam soltos e libertos de cercas, os *gerais* ou *refrigério* **são áreas de campos naturais usados secularmente pelos autodesignados quilombolas para refúgio do rebanho durante o período de estiagem, no chamado *verão*, sendo indispensável para a criação extensiva do gado.**

A criação do gado, pelo que pude observar, é uma atividade realizada por quase todas as famílias das comunidades recortadas pela pesquisa. Tal importância pode ser notada inicialmente pela grande quantidade de currais que essas unidades sociais dispõem. O curral é uma espécie de cercado reservado para o cuidado com o gado. É nesse espaço que geralmente ocupa a frente ou o lado das residências, que os *vaqueiros* tiram o leite das vacas no período do *inverno*.

Por outro lado, os campos *gerais* têm sido retratados pela literatura e por outras áreas do conhecimento como a história, a geografia e a botânica desde o século XVI. Segundo Nogueira (2009), no período colonial “o termo *gerais* designava, grosso modo, as vastas paisagens de campos do interior do país, de forma genérica, campos extensos, inaproveitados e desabitados.”(NOGUEIRA, 2009, 45). A autora discorre também sobre a substituição do termo *gerais* pelo termo cerrado a partir das contribuições dos estudos do naturalista dinamarquês Eugenius Warming¹⁰⁶, que pesquisou no Brasil entre 1863 a 1866, todavia ela expõe que até o final do século XIX, a categoria “*campos gerais*” manteve-se operativa. Euclides da Cunha, em Os Sertões, descreve o caminho para o Nordeste, referindo-se precisamente ao interior dos estados de Minas Gerais e Goiás, como “*paragem formosíssima dos campos gerais, expandida em chapadões ondulantes – grandes tablados onde campeia a sociedade rude dos vaqueiros*” (CUNHA, 1984, 105).

As interpretações de viajantes, administradores coloniais, naturalistas, missionários e literatos sobre as áreas tidas atualmente como Cerrado e sobre os que lá habitavam, produziram como efeito ações oficiais de colonização desde o período colonial até os dias atuais. Por outro lado, as interpretações de viajantes, administradores coloniais, naturalistas, missionários e literatos sobre as áreas atualmente tidas como Cerrado, e sobre os que lá habitavam, produziram como efeito ações oficiais de colonização. Considerado como “interior”, em referência ao litoral, que já era explorado desde os primórdios da invasão portuguesa no Sul do Maranhão, o Cerrado foi objeto de ações de intervenção que tiveram início, segundo Cabral (2008), no final do século XVII a partir da concessão de sesmarias para integrantes da Casa da Torre de Garcia d’Ávila¹⁰⁷, situada às margens do Parnaíba.

106. Durante sua estadia no Brasil, Warming realizou estudos sobre a vegetação do Cerrado em Lagoa Santa, Minas Gerais, o que rendeu nas décadas seguintes uma obra gigantesca intitulada *Symbologiae ad floram Brasiliae centralis cognoscendam* (1867-1893). Sua única obra em português é *Lagoa Santa: contribuições para a Geographia Phytobiologica*, que foi publicada em 1908 pela Imprensa Oficial de Minas Gerais.

107. Segundo Cabral (2008) a expansão da corrente baiana para o Maranhão e Piauí está intimamente ligada à implantação dos domínios territoriais da Casa da Torre de Garcia d’Ávila: “*Esta família desde*

Segundo Velho (2013), a expansão da pecuária no Brasil nos seus primeiros tempos esteve intimamente ligada à economia açucareira. Para o autor o consórcio dessas duas atividades, devia-se ao funcionamento da *plantation*. Todavia, a própria expansão da economia açucareira obrigou a que se reservassem as terras férteis próximas ao litoral para a cana. E aos poucos o gado foi se internalizando:

A partilha constituía a base das relações de trabalho: em geral, depois de cada cinco anos, o vaqueiro recebia, como pagamento de seus serviços, a quarta parte das crias. Assim, depois de algum tempo, podia estabelecer-se por conta própria. Criava-se, desse modo, um princípio dinâmico endógeno, ligado à reprodução do rebanho, às fracas condições naturais, à disponibilidade de terras e às relações de trabalho estabelecidas. As relações com o litoral, agora mais indiretas, não-se dando através das feiras de gado. (VELHO, 2013, 39).

No entanto, no Piauí de acordo com o Pe. Miguel de Carvalho, em 1697 já havia mais de uma centena de fazendas de gado nos vales dos rios Canindé, Poti, Gurguéia e Longá, enquanto no Parnaíba, constata o referido sacerdote: “*A região do rio Parnaíba é quase toda capaz de criar e não está povoada por causa do muito gentio bravo que na beira dele habita*” (MOTT, 1985, 9). Ao conceber os índios que habitavam aquela região como obstáculo ao estabelecimento das fazendas, o referido discurso ilustra a ideologia do projeto colonizador que se instituiu a partir da violência e extermínio perpetrados pelos *bandeirantes* e ordens religiosas a dezenas de povos indígenas.

Segundo o senhor Adailson, os *gerais* sempre foi uma área utilizada pelos autodesignados quilombolas para a criação do gado, a partir de um conjunto de regras e acordos:

as suas origens, em meados do século XVII dedicou-se ao criatório e foi um dos mais destacados agentes de estímulo e promoção dessa atividade. A concessão de grandes extensões territoriais foi de tal monta, que provocou denúncias por parte das autoridades maranhenses como se pode verificar no depoimento do Governador João Maria da Maia Gama: Nos sertões do Piauí, a Casa da Torre quer tomar e senhorear as terras da freguesia de Longases e de Piraruca, que façam a barra do Parnaíba e ir senhoreando todas as terras do pelo Parnaíba acima..” (CABRAL, 2008, 97).

Seu Adailson - É assim, a gente sempre usa os gerais junto, diferente das *roças*, porque nos gerais nem todo mundo tem um *rancho* para prender o gado, aí sempre usa junta com quem tem.

P - Usam junto o *rancho* e a pastagem?

Seu Adailson - É assim, o seu Raimundo lá de Macacos por exemplo, ele usa sozinho a parte de *rancho*, usa só com os filhos dele, quando eles vão pra lá tem o ponto dele ficar, agora como os *gerais* não é cercado, o gado fica junto. Lá em Brejim as vezes eu uso com o meu cunhado Arquimedes porque ele está sem o ponto de ficar.

Como as áreas de *gerais* são mais baixas, segundo os meus entrevistados ao cair das chuvas o gado precisa sair devido tanto a doenças quanto ao perigo de atolamento nos denominados *pântames*, devido ao alagamento das *veredas*. Nesse período os *vaqueiros* abandonam os *ranchos*, e passam a se dedicar mais as atividades agrícolas do *baixão*, já que o gado pasteja próximo das comunidades.

P - E com relação a criação de gado e a colocação das roças por exemplo, eu queria te perguntar duas coisas: as famílias em geral criam mais gado ou plantam mais roça. Ou se aqueles que plantam roça criam menos gado?

Seu Adailson - Assim, eu acho que não interfere em nada. A gente coloca a roça e cria o gado ao mesmo tempo, não se dedica só ao gado e nem só a roça. Alguns fazem a roça maior, outros fazem menor, mas todos fazem sua roça. Mas não interfere na criação, ninguém diz assim fulano tem a roça pequena porque tem muito gado. Vai da situação de cada um, tem deles que coloca maior para colocar capim, outros dizem não, não vou botar gado na roça, eu crio mesmo só solto e assim vai. Porque aqui na região nós ainda não nos dedicamos a derrubar roça só para o plantio de capim para criar gado, derrubamos para plantar milho, feijão, mandioca e aproveitamos na época que já está ficando fraca e plantamos o capim. Mas não derrubamos só para fazer pasto.

Mesmo não tendo realizado um estudo mais aprofundado acerca das atividades pastoris, agrícolas e extrativas, podemos depreender a partir da fala do senhor Adailson que as atividades agrícolas e extrativas não se sobrepõem, como ocorre na situação social analisada por Evans-Pritchard (1978) no Sudão¹⁰⁸. Contudo, as atividades pastoris são realizadas com grande afinco, como pude observar durante minha estadia no período do *inverno*, quando o gado se encontrava nas redondezas das comunidades. Notei inclusive que uma das brincadeiras mais estimadas dos meninos é produzir miniaturas do gado com os talos do buriti, denotando assim, a relação desses agentes sociais com a criação do gado.

Por sua vez, o direito de uso dos recursos dos gerais - do pasto nativo, dos frutos, madeira, da caça, pelo que pude depreender a partir da fala dos meus entrevistados, é conferido aquelas famílias que mantêm entre si vínculos, seja de parentesco, compadrio ou amizade. O compartilhamento de determinada área, obedece a regras específicas como o não cercamento das áreas de pastagem, a combinação do período da queima do capim para a renovação da pastagem e a feita dos *aceiros* para impedir que o fogo avance para as matas e *tabuleiros*. Se esses recursos acima citados são usados de maneira comum, o *rancho* e o *curral* são geralmente utilizados por um familiar nuclear ou por uma unidade familiar mais ampla, que incorpore a família nuclear dos filhos casados, principalmente aqueles alçados a *vaqueiro* do gado do pai, quando na velhice já não tem mais condições de campear. De modo que, tais benfeitorias destinados a um uso mais restritos são essenciais para a criação de gado solto.

108. Segundo Evans-Pritchard os Nuer “*são eminentemente pastoris, (...). Algumas tribos cultivam mais, outras menos, de acordo com as condições do solo, com a água à flor da terra e com sua riqueza em gado. (...) eles são boiadeiros, e o único trabalho em que têm prazer é no cuidar do gado.*” (EVANS-PRITCHARD, 1978, 23)

4 O BAIXÃO: MODOS DE VIDA, SABERES E AS DIFERENTES MODALIDADES DE USO COMUM DOS RECURSOS NATURAIS

O *baixão* segundo a fala dos meus entrevistados designa a área destinada a moradia com os denominados *quintais*, áreas de várzeas e de *roçados* em oposição as *serras* e aos *gerais* em termos das formas de uso e apropriação dos recursos naturais.

Notei também que essa categoria é acionada pelo grupo para classificar um amplo conjunto de recursos ecológicos de modo indissociável das formas de uso:

O baixão é como nós temos lá em Macacos, com terra para botar roça, brejos, matas altas, mata virgem, que você entra dentro dela e não sabe quando é dia ou noite, porque as árvores tampam o sol. Tem terra alta, terra baixa, morros, que dá para nós plantar os legumes como o milho, o feijão, a fava, e a mandioca. (MANOEL RIBEIRO, janeiro, 2019).

As chamadas roças compreendem o sistema de cultivo praticado pelos quilombolas das comunidades recortadas pela pesquisa, chamadas *roça de toco*. Dentro de um calendário específico a depender do que vai ser cultivado, o trabalho na roça se inicia com a *broca*, seguido sequencialmente da *derruba*, *queima*, *coivara*, *plantio*, *capina* e *colheita*. Toda a madeira derrubada é aproveitada para a produção das *cercas* ao redor das *roças* ou dos *quintais*.

A chegada dos órgãos ambientalistas alterou, por assim dizer, a relação dos agentes sociais com os designados *brejos*, tidos como essenciais para práticas extrativistas, bem como para o cultivo das chamadas *roças*. Segundo seu Raimundo eles proibiram expressamente a *roça* nos *brejos*:

P. - Seu Raimundo, mas em cima das *serras* onde tem os projetos não tem água?

Seu Raimundo - Não tem, eles fazem é puxar as águas lá, porque eles ficam nas cabeceiras das águas lá, tem que puxar.

P. - Como que eles fazem isso?

Seu Raimundo - Furando uns poços. Mas para o governo esses grandes *projetos* não estão prejudicando, porque tá dando renda pra eles, e tira a da gente, a gente fazendo uma rocinha pequeninha tá acabando? É como eu falei uma vez para um moço do IBAMA. Eu questioneiele um pouquinho uma vez, mesmo sem eu entender das coisas, mas aonde eu entendia eu mostrei para ele, eles ainda duvidaram, acharam que não. Eles vieram aqui uma vez eles arrancharam na casa da minha irmã, a comadre Maria, eu estava para a roça não tinha encontrado nenhum deles. Eu cheguei conversei com eles, me indagaram com a história de fogo de isso e aquilo, aí fui e falei para eles: meus amigos vocês acham que essa falta das águas tá sendo pôr fogo nos brejos ou uma rocinha que a gente faz? “Ele disse: moço ajuda abater” eu disse: não senhor, eu alcancei esse povo mais velho comendo arroz plantado era no brejo, eles derrubavam a roça perto do brejo, queimava, se matava dois ou três pés de buritis nascia 10 ou 12 depois nascia e água nunca acabou. Eu toda vida fazia queimada nas veredas para criar os bichinhos, todo criador fazia, não era todo o tempo, tinha o tempo de fazer e a água nunca acabou, você sabe o quê que tá acabando com essas águas hoje? É esses grandes projetos em cima da serra puxando água para todo lado. Aí eles falaram “não, mas eles não estão mais abrindo poço”. Eu disse: mas e o que já estão abertos, estão puxando o que, que não puxa as águas... o inverno fraqueou e os poços para todos os lados da cabeceira puxando água para lá, para aonde é que vai? Antigamente não tinha essas encanações de água, e olha que eu conheci daqui para o Alto Parnaíba, eu conheci e não tinha isso de encanações de água. E como é que as águas não eram conservadas? Hoje tem encanação, puxa água para todo lado, o inverno fraqueou, como é que essas águas não vão baixar? Tem que baixar.

P. - E como o senhor tinha dito, as chuvas diminuíram, não é seu Raimundo?

Seu Raimundo - É isso que eu falei se as chuvas diminuíram porque que essas águas não vão baixando? E ele ainda falou “não, se o senhor tiver achando que não é isso, vocês podem deixar, podem ir fazendo como faziam antes pra ver se daqui há mais um tempo, mesmo

que você não alcance, um neto, um bisneto seu ainda alcance”. Eu disse: **não, eu não tô dizendo que sou contra a conservação, eu sou a favor da conservação da vida**, eu só estou avisando pra vocês que as águas não estão baixando por causa de uma roça na beira de brejo ou porque a gente faz uma queijadinha pra criar duas vacas, não é o que faz acabar, porque morre um pé de buriti e a senhora acha que não nasce outro? Toda vida matou, nunca acabou buritizeiro, porque morre um e nasce 4 ou 5. **É boa a conservação mais tudo conforme, a gente não pode só conservar e deixar de trabalhar.** (RAIMUNDO RIBEIRO, janeiro, 2019).

A fala do senhor Raimundo denota a violência praticada pelos agentes dos órgãos ambientais aos quilombolas das comunidades recortadas pela pesquisa após a implantação do Parque. Pelo que pude depreender, a eles são imputados recorrentemente termos pejorativos como devastadores e degradadores do meio ambiente, além de responsabilizá-los por uma possível escassez de recursos naturais a gerações futuras, como expõe o senhor Raimundo:

P. - Falando nisso, me lembrei do arroz, que me disseram que todos plantavam. Vocês deixaram de plantar?

Seu Raimundo - Deixamos de plantar. A gente fazia umas rocinhas aqui no capão, no ano que faz a roça e planta o arroz o inverno é fraco e não ganha nada, aí no outro ano uma pessoa esmorece e diz este ano não vou plantar e o inverno é pouco, daí foi deixando de plantar, porque no brejo não pode fazer mais, aí tem uma matinha que só dá 30 ou 40 metro de largura e tem que deixar 30 encostado no brejo o que vai fazer com a de 10 metro?

P. - E comprar arroz direto, não deve ser muito fácil, não é mesmo seu Raimundo?

Seu Raimundo - É. Mas a gente fica aguentando e conservando para não dizer que a gente não tá conservando. É como eu digo: é nosso e a gente não vai devorar, mas deixar de trabalhar não pode. O governo

não dá, se ele puder tomar a camisa que eu tenho ele toma, ele não dá e o sujeito fica esperando o quê?! Porque antes não tinha esse dinheirinho do aposento e só esse não dá para o sujeito passar e criar a família toda, o pai tem 10 filhos, não é todos eles que tem o que fazer, aí só o pai aposentar, as vezes só o velho, tem vez que dá certo o velho e a velha se aposentarem, mas para os 10 filhos sem salários, esse salário dá conta pra passar o mês com 10 ou 15 pessoas?! Se o homem não trabalhar, não dá. (RAIMUNDO RIBEIRO, janeiro, 2019).

Tal repressão pelo que pude depreender, tem impossibilitado no presente o cultivo do arroz, que era plantado no *capão* e nos *brejos*. No *capão* o arroz era semeado nas covas abertas por uma enxada ou mais recentemente num tipo de maquinário manual chamada *matraca*. No brejo, a semeadura era feita com a abertura de covas com uma vara. Segundo meus entrevistados o plantio nos brejos era desenvolvido na maioria das vezes por mulheres. Eram elas as responsáveis pelo plantio da *roça no chucho*. Há dois tipos de arroz relacionados à duração do ciclo: o “tardão” (longo: quatro a cinco meses) e o “ligeiro” (curto: três meses). Nesse sistema agrícola extremamente dependente de chuva, a preferência recai sobre o arroz “tardão”, porque a experiência já demonstrou ser mais resistente à escassez de chuva no seu ciclo que, por ser mais longo, favorece a recuperação dos efeitos dos veranicos.

Para o Estado brasileiro os designados *brejos* são reservas ambientais, enquadrados dentro da categoria Áreas de Preservação Permanente - APP, segundo a Lei 12.651/2012 de 25 de maio de 2012, que instrui o chamado Novo Código Florestal. Resultante de embates entre ambientalistas e ruralistas na Assembleia Legislativa Federal e no Senado, o referido dispositivo que revogou a Lei N.º 4.771 de 15 de setembro de 1965, tem sido considerado pelos ambientalistas como ineficaz no combate ao desmatamento que vem aumentando de maneira colossal desde sua implementação.

Contornados pelas *veredas* e matas, os buritizais conhecidos localmente como *brejos*, com pequenos ou médios cursos de água

constituem as nascentes de rios como o Parnaíba e abastecem as comunidades de suas proximidades, sendo elementar para a reprodução física e social dos autodesignados quilombolas, que de lá extraem o fruto da palmeira do buriti, o talo, a palha, o olho do buriti, entre outros produtos indispensáveis à manutenção dos seus modos de vida.

A coleta do fruto do buritizeiro é realizada majoritariamente pelas mulheres, sendo considerado dentro da divisão sexual do grupo como um trabalho feminino, mesmo que em algumas situações, conforme observei na minha ida a campo em janeiro de 2019, alguns homens colaboram seja na colheita ou na raspagem da pele. Segundo a senhora Maria de Fátima, a coleta do referido fruto costuma ser uma atividade coletiva, “*a gente sempre se junta para ir ao brejo*”, ao passo que a sua apropriação é individual, não havendo pelo que pude notar, disputas e nem um conjunto de regras rígido quanto a sua coleta.

O período da coleta do buriti, ocorre no chamado inverno, ao cair das primeiras chuvas, quando o gado se desloca para os *baixões*. Na minha terceira estadia em campo, em janeiro de 2019, as mulheres estavam ocupadas com a extração do buriti, costumavam sair cedo para a coleta, ao retornar dos brejos começavam a descascar os frutos que tinham recolhido em dias anteriores ou raspar aqueles que já estavam secos.

Os *brejos* são utilizados também para instalação das designadas *fontes* que são usadas geralmente de modo coletivo pelos povoados ou por um grupo de famílias ou de parentes, e destinadas para tomar banho, lavar roupas, dar banhos as tropas de animais e para colocar o fruto do buritizeiro de molho. São usados também para a pesca artesanal de pequenos peixes como a piaba, o cará, o mandi e a traíra. São os brejos também parte dos designados *baixões*.

Próximo aos designados brejos estão as casas. Estas compreendem o espaço físico ocupado pela construção e pelo espaço livre em sua volta, denominado *terreiro*. Além da casa de moradia observei que são construídas outras casas menores destinadas ao armazenamento dos

legumes, chamada *paio*; a *oficina* (casa de farinha), para beneficiamento da mandioca e fabricação de produtos dela derivados como a *farinha de guerra*, *puba*, massa de macaxeira e tapioca; *casa de celária*, utilizada para armazenamento dos materiais utilizados na montaria de animais, para o trato com o gado como a cela, o cabresto, o *alforje* e o *gibão*.

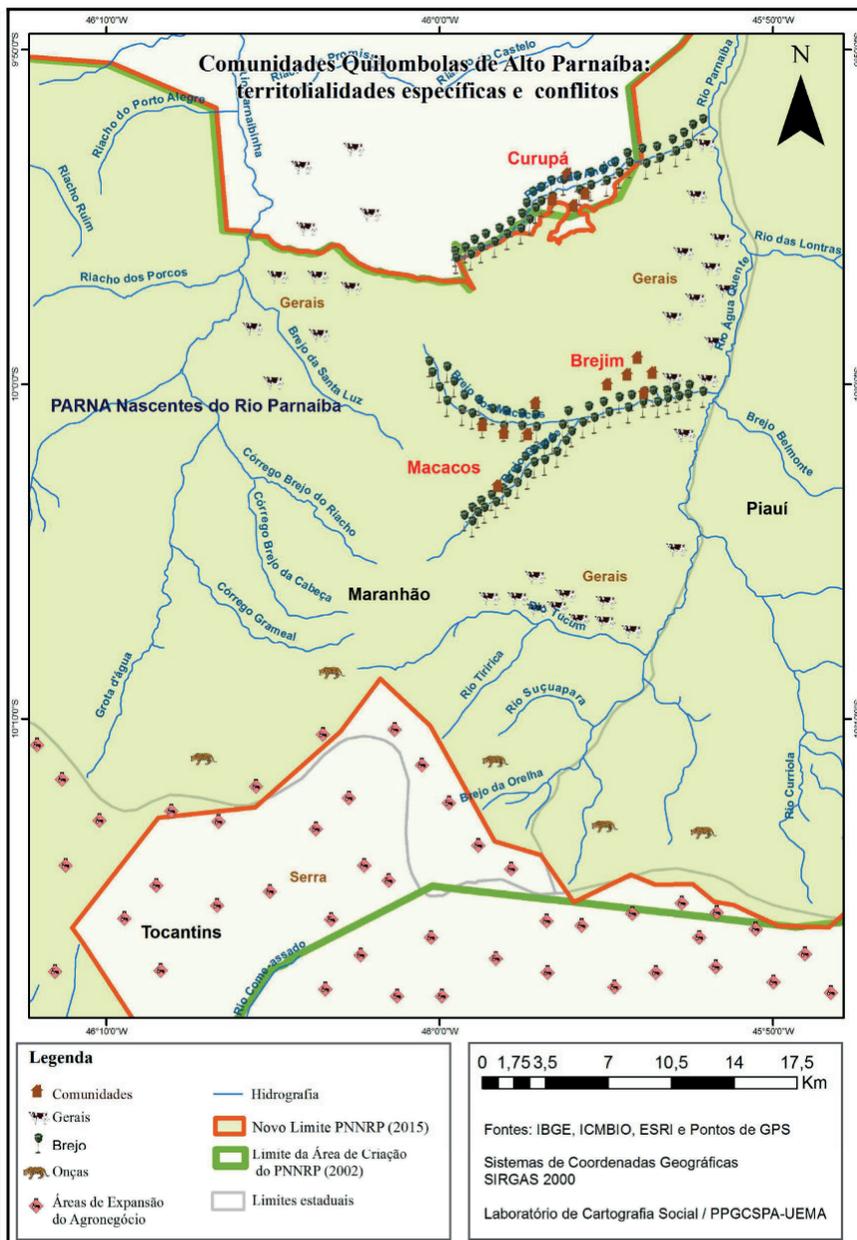
O mapa abaixo é resultado de um esforço de sistematização dos dados de pesquisa coligidos durante as atividades que realizei nas comunidades Macacos, Brejim e Curupá, entre 2018 e 2019. Atividades essas que realizei no decorrer de três viagens que efetuei, totalizando 21 dias, e durante as quais tive o apoio e a receptividade da família do senhor Manoel Raimundo, presidente da ACQMBC, da senhora Maria de Fátima, da comunidade Brejim e do senhor Raimundo Ribeiro, da comunidade Macacos.

Meus anfitriões ofereceram-me não só um lugar para dormir, mas levaram-me a conhecer outras pessoas que se dispuseram a conversar comigo e a conceder entrevistas mais detidas, tanto quanto me levaram a conhecer certos locais tidos como referências importantes para a compreensão da noção de território, em jogo, e que ajudam a entender os conflitos sociais do presente e a luta pelo reconhecimento como quilombo.

Nesse mapa, observam-se as áreas de uso comum destinadas à criação de gado, que ficam ao redor de áreas alagadiças, nas proximidades de rios, *brejos* ou riachos perenes. Segundo os agentes sociais entrevistados, os *gerais* se assemelham às áreas de *baixão* no que diz respeito aos chamados terrenos (*veredas*, *matas*, *tabuleiro*). No entanto, pelo que pude observar, o modo de uso e apropriação desses dois tipos de sistemas ecológicos seguem lógicas distintas.

O *baixão* é tido pelos autodesignados quilombolas, como uma área passível de ser apropriada individualmente, diferentemente dos *gerais*, que segundo eles, não pode ser cercado e nem apropriado, devido o gado não ser acostumado a viver preso, como nas *fazendas*.

Mapa 1 - Comunidades Quilombolas de Alto Parnaíba: territorialidades específicas e conflitos.



Fonte: IBGE, ICMBIO, ESRI.

Segundo Moraes (2009), as estratégias de reprodução social dos chamados “camponeses” se desenvolvem por meio de práticas diferenciadas nos locais designados de *baixão* e *chapada*, e expressam lógicas distintas. Para a autora, tomando como campo empírico um povoado no município de Urucui, sudoeste do Piauí, o *baixão* é o local destinado a agricultura de provisão: do plantio do arroz, do feijão, da fava, da mandioca e do milho, além de verduras, frutas e pastos, sendo também o lugar de assentamento e morada. As áreas de *chapada*¹⁰⁹, são reservadas à caça, coleta de frutos, mel, plantas terapêuticas e de criação do gado e da “miunça” “na solta”. De acordo com a autora acima citada, a interdição do uso das chapadas com agricultura intensiva (arroz do sequeiro), e o “progressivo encurralamento que lhes é imposto nos *baixões*, tem levado o chamado “povo do cerrado” a operar um espaço social e territorial cada vez mais restrito, com perda de autonomia.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foi a tentativa de compreender as diferentes formas de uso e apropriação dos recursos naturais pelos autodesignados quilombolas de Macacos, Brejim e Curupá, que me levou a perscrutar de modo mais detido as categorias *baixões*, *serras* e *gerais*, selecionadas de um amplo léxico de categorias por mim coligidas durante o trabalho de campo. Poder-se-ia dizer que na situação empírica por mim observada, os agentes sociais reproduzem seus modos de vida a partir da relação com tais tipos ecológicos, mesmo após as mudanças referidas ao uso das chamadas *serras*.

As descrições arroladas concernem ao debate sobre *os comuns*, sistemas de uso comum e o embate dos agentes que desenvolvem essas práticas sociais que se definem pela co-atividade, co-gestão e produzem

109. O uso da categoria chapada pela autora, corresponde a uma área de terra elevada, de dimensões consideráveis, e com topo relativamente plano, consoante classificação da geografia e equivalente a noção de *serra* para meus interlocutores.

regras consensuadas, em oposição com as formas econômicas e jurídicas do capitalismo. Mais recentemente, destacam-se Dardot e Laval (2016) que trazem à baila a emergência da noção *comum* como princípio político, ao se reportar às lutas sociais e culturais que, nos últimos anos, confrontaram a racionalidade neoliberal, a ordem capitalista e o Estado Empresarial, no sentido de “*opor-se a tendência dominante de nossa época: a da ampliação da apropriação privada a todas as esferas da sociedade, da cultura e da vida*” (DARDOT; LAVAL, 2017,p.16)

De acordo, com os autores, alguns movimentos têm tomado como referência o antigo termo “*commons*” que remete à revogação dos direitos consuetudinários em regiões da Europa, que culminaram no cercamentos de campos e prados, administrados e usufruídos de modo comum e fora do âmbito do mercado e do Estado. O *comum*, portanto, acima sugerido, não se confunde com a ideia de “bem comum”, suposta finalidade de instituições políticas e religiosas, tampouco se confunde com a ideia de “bens oferecidos a todos” ou “aberto a todos”, importa ressaltar para os autores: “*comum é um princípio político no sentido de ordenar, comandar e reger toda uma atividade política*” (DARDOT; LAVAL, 2016, 616).

De outra parte, enquanto categoria analítica, o *uso comum* dos recursos naturais se distingue de “coletivo”, “comunal” ou “comunitário”, consoante uma carga semântica que segundo Almeida (2008), aponta para diferentes significados que contrastam com *formas plurais* de apropriação dos recursos naturais. Assim sendo, o autor acima referido adverte para os riscos que corremos ao tratar todas as formas específicas de uso comum dos recursos ecológicos como coletivas, não atentando também para o caráter de apropriação privada; de igual modo aponta os riscos (de um uso generalizado), do uso “comunal”, ao trazer consigo formas preconizadas pelo feudalismo, como a ligação do homem à terra; e chama atenção ainda, para o uso do termo “comunitário” por suas implicações oficiais, religiosas ou folclóricas e a idealização de um todo coeso e indivisível. Trata-se de formas “*diferenciadas de uso, combinando apropriações privadas, com apropriações de uso comum seja dos recursos florestais, hídricos e do solo*” (ALMEIDA, 2008, 86).

As limitações pontuadas por Almeida (2008), em referência às categorias analíticas que, por vezes são utilizadas para caracterizar os sistemas de uso comum vigentes entre os diferentes povos e comunidades tradicionais, reclamam do pesquisador um esforço de descrição e análise, no sentido de desvendar como esses grupos combinam diferentes elementos do privado e do coletivo na gestão dos recursos naturais. De igual modo se faz necessário deslindar qual o sentido de propriedade e de privado são atribuídos pelos agentes no plano de suas relações cotidianas e na pluralidade de formas de uso e apropriação dos denominados *baixões, serras e gerais*, objeto da descrição ampla e plural proposta nesse texto.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, A. W. B. de. **Antropologia dos Archivos da Amazônia**. Rio de Janeiro: Casa 8; Fundação Universidade do Amazonas, 2008.

BOURDIEU, P. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

BOURDIEU, P. Introdução a uma Sociologia Reflexiva. *In*: BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Lisboa: DIFEL, 2002.

BEZERRA, Cristina da Costa. **Entre Baixões, Serras e Gerais: sistemas de uso comum, mobilização étnica e conflitos em “comunidades remanescentes de quilombos” de Alto Parnaíba/MA**. Dissertação defendida no Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia (PPGCSPA/UEMA). São Luís, 2018.

CABRAL, M. do S. C. **Caminhos do Gado: conquista e ocupação do Sul do Maranhão**. São Luís: EDUFMA, 2008.

CUNHA, E. da. **Os Sertões**. São Paulo: Três, 1984.

DARDOT, P.; LAVAL, C. **Comum - Ensaio sobre a revolução no século XXI**. São Paulo: Editora Boitempo, 2016.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Os Nuer**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

FARIAS JÚNIOR, E. de A. **Territórios conquistados e megaprojetos inconcludentes: quilombolas de Cachoeira Porteira**. São Luís: Editora UEMA, 2019.

LOPES, J. S. L. Sobre processos de “ambientalização” dos conflitos e sobre dilemas da participação. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 12, n. 25, p. 31-64, jan./jun. 2006. Disponível em: <http://a03v1225.pdf> (scielo.br). Acesso em: 13 maio 2018.

MORAES, M. D. C. de. Um povo do cerrado entre baixões e chapadas: modo de vida e crise ecológica de camponeses(as) nos cerrados do sudoeste piauiense. *In*: GODOI, E. P. de; MENEZES, M. A. de; MARIN, R. E. A. (org.). **Diversidade do campesinato: expressões e categorias - estratégias de reprodução social**. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009.

MOTT, L. R. B. **Piauí colonial: população, economia e sociedade**. Teresina: Projeto Petrônio Portella, 1985.

NOGUEIRA, M. C. R. **Gerais a dentro e a fora: identidade e territorialidade entre Geraizeiros do Norte de Minas Gerais**. 2009. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília-DF, 2009.

VELHO, O. G. **Frentes de expansão e estrutura agrária: estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica**. 3. ed. Manaus: UEA Edições, 2013.

AS RELAÇÕES TERRITORIAIS E CONTROLE DOS RECURSOS NATURAIS:

*PANEMA, ASSOMBRADOS E FORMAS DE CURA*¹¹⁰

Regiane Pinto

1 INTRODUÇÃO

A proposta desse artigo é refletir sobre a construção de uma territorialidade específica a partir da relação dos agentes sociais com as práticas tradicionais que incidem no modo de vida e nas relações territoriais considerando o uso racional dos recursos naturais e dos saberes tradicionais. A comunidade quilombola denominada Brasília, no município de Serrano do Maranhão, região conhecida ecologicamente como Baixada Maranhense constitui a situação analisada; a reflexão é feita a partir do trabalho de campo, considerando os saberes e práticas dos agentes sociais. Nessa construção, estão presentes noções ligadas ao uso dos campos naturais, rios e das florestas, associados a seres protetores e que controlam o uso racional dos recursos naturais. As categorias *panema*, *assombrados* e as *cura*, condensam significados relacionados ao modo de vida dessas famílias.

Essas crenças e tradições se expressam e revelam dinamicamente a organização social, demonstrando a complexidade dos diversos elementos que compreendem um território. Neste território os agentes sociais se posicionam como sujeitos de sua história, por meio da construção social da sua identidade.

Conforme veremos, as famílias possuem um modo próprio de vida, que implica em saberes reproduzidos e modificados de geração a geração.

110. Este artigo é resultado de um trabalho de pesquisa desenvolvido no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia (PPGCSPA/UEMA). A pesquisa fundamentou a dissertação de mestrado intitulada "Território, Parentesco e Panema: a Irmandade de Brasília", orientada pela professora Cynthia Carvalho Martins e co-orientada pela professora Patrícia Maria Portela Nunes.

Esses saberes são orientados por um sistema de crenças indissociável de um uso racional dos recursos naturais. Predomina um cuidado para que não sejam esgotados os recursos nas áreas de pesca, caça e extrativismo. Trabalharei como os modos de percepção relativos às crenças são inseparáveis da maneira como os recursos naturais são utilizados.

Ressalto duas observações relacionadas ao trabalho de campo: a primeira, referida ao meu pertencimento à denominada comunidade e a segunda, referidas às categorias utilizadas pelos entrevistados para designar os seres da floresta, as práticas de cura e outras práticas como a agrícola. Nasci e vivi grande parte da minha vida na comunidade de Brasília e realizar uma pesquisa etnográfica se constituiu em atividade envolta de dificuldades, principalmente no que diz respeito a seleção dos entrevistados e a distinção entre as categorias do grupo e as categorias “científicas”. A seleção dos entrevistados ocorreu em função do domínio que cada um deles tinha de cada uma das práticas abordadas no artigo e, nesse quesito, posso dizer que o fato de conhecer esses entrevistados e de serem meus parentes facilitou a escolha. Entretanto, outras dificuldades se colocaram como a suposta familiaridade que eles pressupunham que eu tivesse com os temas abordados. Optei por colocar em *itálico* as categorias do grupo, separando-as de outras de cunho “mais científicos”. Destaco que essa separação nem sempre é fácil se considerarmos que estão presentes de modo intenso nas entrevistas.

Na construção da territorialidade estão presentes noções ligadas ao uso dos rios e das florestas, associados a seres protetores e que controlam o uso racional dos recursos naturais. Elaboram categorias próprias para designar tais seres, nem sempre associados ao sobrenatural, já que estão presentes no dia-a-dia das práticas sociais.

Presencia-se ainda uma série de normas referidas ao uso dos recursos vinculadas à ideia de *panema*, uma espécie de azar que acomete aqueles que usam de forma indevida um recurso natural, violam uma regra social ou contrariam um acordo coletivo. Existe uma grande relação entre o homem, a caça, a pesca e a natureza. Vigora a crença

que não se pode pescar ou caçar, além das necessidades. O uso desregrado dos recursos leva a punição do violador da regra através do acometimento pelo *panema*. Assim, quando descrevo o *panema*, não posso deixar de mencionar a caça e a pesca, pois isso significa que a dimensão “econômica” é indissociável de uma representação sobre a natureza, disciplinada por práticas e formas de uso.

Esta pesquisa, possibilitou pensar e refletir sobre o *panema* e os *assombrados*, como mecanismos para lidar com o que está fora do sistema de classificação usual e de estabelecer as próprias relações sociais. No momento de sistematizar os dados de pesquisa percebi a complexidade das situações que envolvem a *panema* e os *assombrados*. Eles estão presentes na caça, na pesca e nas áreas de plantio, denominadas localmente de *roças*.

Portanto, descrevo as situações relacionadas ao *panema*, demonstrando como as regras sociais são orientadas por essa crença. Explicito através de casos observados como o *panema* se manifesta. Outra categoria recorrente para se referir aos guardiões da natureza é o termo *assombrados*. Os *assombrados* são seres que punem aqueles que violam as regras sociais, seja na pesca, seja na caça. O *assombrado* na caça é associado ao *currupira*, um ser que desorienta o caçador dentro da mata, fazendo com que ele se perca e não encontre o caminho de volta, mesmo tendo familiaridade com as passagens. Na pesca o *assombrado* é associado à *mãe d'água* que desorienta o pescador, faz com que ele rode em círculos sem conseguir voltar para a terra firme.

São saberes atrelados a um dom, inseparáveis da experiência prática. Considerarei a visão de Joana Overing, segundo a qual o mito para tais grupos corresponde a sua própria história, uma história oral, acompanhada de práticas e que define um modo de vida coadunado com a ideia de preservação da natureza, e com o que denominamos, hoje como uso racional dos recursos (OVERING, 1995).

Também, será analisado o processo para cura, para quem foi “panemado e/ou assombrado”, a partir das crenças e práticas

tradicionalis de cura. Esses conhecimentos incluem: *rezas*, *defumação*, *banhos* e *pajelança* (ritual realizado pelo *pajê*), mediante as crenças locais, para prevenir ou tratar doença. A noção de pertencer ao território é mais do que possuir este, é vivenciá-lo, tornando-se parte dele”, afirmar uma identidade construída coletivamente.

As crenças e tradições se expressam e revelam dinamicamente na organização social, demonstrando a complexidade dos diversos elementos que compreendem um território. Os agentes sociais se posicionam como sujeitos de sua história, por meio da construção social da sua identidade. Estudar “saberes e crenças” implica a compreensão de relações sociais e territoriais, possibilitando elementos para reflexões sobre os saberes tradicionais e crenças que vão se reproduzindo e atravessando gerações.

2 PANEMA

A *Panema* é uma força sobrenatural negativa que pode acometer o caçador, pescador ou seus objetos. Se um caçador ou um pescador não tiver sucesso por inúmeras vezes, ele, seus instrumentos ou objetos de caça ou pesca estão *ipanemados*. O que provoca o panema é a violação de uma regra social.

No livro Santos e Visagens, Galvão (1955), descreve “panema ou panemice”, como uma força mágica, não materializada, capaz de infectar criaturas humanas, animais ou objetos. Ainda segundo Galvão, quando um caçador ou pescador, tem repetidos insucessos, acredita que ele próprio ou um dos seus instrumentos que se utiliza, linha, anzol, a carabina, estejam “ipanemado” (GALVÃO, 1955, 111-112).

Os principais *assombrados* de Brasília, são: *currupira* e *mãe-d’água*; o primeiro relacionado à caça e à *roça* e a segunda relacionada à pesca. Os *assombrados* são vistos por pescadores e pessoas que trabalham nas *roças*. O *currupira* não está associado somente às situações de violação no uso de recursos naturais, ele pode aparecer a qualquer momento sem uma situação definida.

O *currupira* se apresenta geralmente em forma de criança, com mais ou menos 10 anos de idade, é descrito como “*caboclinho, com os cabelos pretos e lisos, com os pés voltados para trás*”. De acordo com relatos dos agentes sociais, ele vive em área de mata e circula pelo *território* fazendo travessuras. Das traquinagens ouvidas, estão: derramar ou colocar areia na comida de trabalhadores na *roça*, amarrar ou dar *pisa* (bater) nas pessoas utilizando um cipó e assombrar os caçadores. Entretanto, ele pode aparecer disfarçado como alguém da comunidade, com a fisionomia de um pajé ou ainda como uma *cotia*, um tatu ou um pássaro. Quando o caçador *atira* em um *currupira* disfarçado de caça, o *tiro* não acerta e a caça simplesmente desaparece às vistas do caçador.

A *mãe d'água* é descrita como possuindo semelhança humana, apresentando forma de mulher, com a pele branca e os cabelos lisos, compridos e pretos. Entretanto, ela pode se transformar em pessoas conhecidas, peixes e pássaros.

A pessoa, animal ou objeto que está sofrendo a *panema*, fica isenta de cumprir as atividades de modo adequado, ocorre sempre um azar, um erro, uma incapacidade. O termo utilizado para descrever aqueles que sofrem *panema*, é *ipanemado*. Segue o trecho da entrevista: “*Quando uma pessoa está ipanemado, não consegue matar nada! O caçador olha a caça, mas, a caça corre, se atira, não acerta! Do mesmo jeito é na pesca. Você vai pescar, mas, não conseguiu pegar peixe*” (ROBSON, julho, 2019).

De acordo com os relatos dos agentes sociais, existem diferentes fontes, para a causa do *panema*. O cuidado é fundamental para evitar o *panema*, principalmente com o sangue. Assim, passar por cima do sangue ou dos ossos da caça ou uma mulher menstruada que toque instrumentos de pesca pode causar *panema*. O *panema* relacionado à presença da mulher ocorrem em relação a mulher grávida ou mulher menstruada são estados que podem ser considerados como de liminaridade, ou seja, estágios intermediários, de Turner (1974).

3 PANEMA NA CAÇA

Em Brasília, predomina duas formas para caça de animais, para fins alimentícios: a caça coletiva e a caça individual. Na prática da caça coletiva, vários homens da *comunidade* juntam-se para caçar. Os animais abatidos são repartidos em partes iguais para as famílias envolvidas. Na caçada individual a caça abatida é do consumo da unidade familiar, podendo ser *vizinhada* (repartida) crua ou cozida, com os vizinhos que moram próximo ou não, da residência do caçador, a critério da família.

É necessário tomar alguns cuidados, evitando assim que o caçador seja acometido pela *panema*. Os restos ou sangue das caças não devem estar espalhados em lugar de circulação das pessoas, pois passar por cima dos restos mortais da caça é uma fonte de *panema*. Mulher grávida deve evitar alimentar-se da carne da caça, porque fazendo isso, tanto o caçador quanto o cachorro pode ser *ipanemado*. A *panema* pela mulher grávida é uma das mais temida.

Realizei uma entrevista com meu irmão Robson, sobre seu cachorro de caça que foi *ipanemado* pela sua prima que estava grávida. Bidogue era um cachorro muito bom, para todo tipo de caça. Sua prima grávida, comeu a caça e *ipanemou* o cachorro, que parou de correr atrás das presas. O remédio seria ela *passar com a barra da saia por cima do cachorro*. Porém, ela ficou com medo do animal mordê-la, passando apenas o pé. Dessa forma, o cachorro permaneceu *ipanemado* até os dias de hoje, não correndo atrás de caça. Neste caso, para *desempanemar* o cachorro, é necessário que a mulher grávida faça corretamente o remédio. Esse ritual não traz danos à saúde dela ou do bebê, porém, se não for feito corretamente o atingido continua *ipanemado*. Segue o relato de Robson na ocasião em que sua prima *impanemou*:

Bidogue ipanemou! Deram carne da cutia que ele caçou, para Nana, ela estava grávida! Mulher grávida comer carne de caça, ipanema! Se as pessoas passar por cima das coisas da caça, também ipanema. Outra coisa que pode ipanemar, é jogar

a água que lava a caça, osso da caça, onde as pessoas transitam, porque não se deve passar por cima de restos de caça. Cachorro é o bicho mais fácil que tem pra ipanemar! O bicho do mato também ipanema, a famosa currupira, ela vira caça, a gente atira, mas, não pega. (ROBSON, julho, 2019).

Outra fonte temida pelos caçadores, é a *panema* através do *currupira*. Neste caso, geralmente o caçador é acometido, quando há um desrespeito por parte dele, invadindo lugares considerados como morada das *currupiras* ou abatendo caça mais do que a sua necessidade.

Dona Ana Maria relata que sua mãe juntamente com seus avós, moravam em uma *encruzilhada*, localizada próximo ao *povoado da Brasília*. Segundo ela, lá era uma passagem ou morada de seres como o *currupira*. Sua avó sendo benzedeira, rezava combatendo as travessuras das *currupiras*. Segue o depoimento:

Não faz uma encruzilhada, saindo do povoado Brasília, indo para o povoado Santa Maria e Culumim? Lá era a casa dos meus avós. Minha mãe dizia, que eles não dormiam direito, era muito perturbado de currupira. Era preciso minha avó rezar, porque currupira jogava muita pedra na casa a noite. Ali ou era morada ou era passagem de currupira. Meu avó, contava muito caso de currupira, que currupira já tinha judiado muito ele. Minha mãe, teve um tempo que deu muito bicho no pé dela, quanto mais tirava o bicho no pé dela, mais tinha. Então, minha avó levou mamãe na casa do pajé, Zé Jeronimo, ele disse: “esses bichos no pé, é porque ela pisou parto de mãe d’água”. Foi que fez um remédio, o bicho nunca mais entrou no pé de mamãe.” (ANA MARIA, julho, 2019).

Ainda segundo dona Ana, até remédio sua mãe recebeu de “currupira”:

Do outro lado do campo tinha um homem, pajé, que se chamava João Bonito, a currupira apareceu para minha mãe no traje desse homem. Um dia minha mãe encontrou esse homem bem na encruzilha, ele deu um maço de remédio para ela. Ele disse: leva esse remédio, que é para teu pai, é para ele fazer uns banhos, porque

currupira está judiando muito ele, diz que foi João Bonito que mandou. Mamãe levou o remédio e entregou ao seu pai! Só que, meu avô, era esperto, ele disse: não é João Bonito, não, é currupira! E jogou o remédio fora! Depois de alguns dias, meu avô encontrou João Bonito, que informou a ele, nunca ter mandado remédio! (ANA MARIA, julho, 2019).

Os relatos sobre *currupira e mãe d'água* fazem parte da história de Brasília. Dona Joany, relatou sobre seu Alexandre, que foi amarrado por *currupiras*. As *currupiras* podem se apresentar em formas de mulheres da *comunidade*. Segundo dona Joany, foi preciso uma *pajelança* para curar o senhor Alexandre, porque ele vivia gritando e não dormia:

Alexandre chegou todo enrolado com cipó, aqui na Brasília. Estava todo amarrado! Estavam numa festança aqui na Brasília, Alexandre arrumado uma confusão, foi em casa no povoado Culumim. Chegou lá na encruzilhada, ele disse que encontrou duas mulheres, moradora de Brasília, Julica e Severina. Era currupira, disfarçada, amarraram Alexandre, que saiu andando mato a dentro. Quando foi altas horas da noite, Alexandre chegou gritando, me vale, aqui na Brasília. o cipó que amarraram ele, não tinha início nem fim! (JOANY, julho, 2019).

A cura para a *panema* do caçador, seus artefatos e o cachorro da caça, descritos pelos agentes sociais, envolve os mais diversos saberes tradicionais, como: *defumações e banhos* dirigidos a própria pessoa que foi vítima da *panema*. Dependendo da fonte da *panema* dever ser feitos tanto na pessoa quanto no instrumento ou no animal.

Aonde a caça cai, a gente pega uma folha de mato e corta uns cabelos da caça e coloca na boca da caça, isso é bom para fazer fumaça pra desempanemar. Fumaça de pimenta malagueta é bom também. Quanto mulher grávida que ipanema, aí ela tem que passar com a barra da saia por cima do cachorro, para poder desempanemar! (Robson, julho, 2019).

Dona Ana Maria, também relata, sobre conhecimentos tradicionais utilizados tanto para *desempanemar*, tanto o caçador, como seus instrumentos de caça. “Para *desempanemar* o caçador, a gente pega a barba

da cutia ou da paca, da caça e faz a fumaça e passa o cachorro! Outra forma, é utilizar a palha/folha de mato, que eles colocam na boca da caça quando morre, aí faz a fumaça.” (ANA MARIA, julho, 2019).

Quando o caçador é atingido por forças sobrenaturais, seja pelo *currupira*, seja pelo *panema*, ele pode apresentar diversas manifestações que afetam sua saúde, como febre, calafrio e confusão mental. Neste caso é necessário a intervenção do *benzedor* ou *pajé*. Dona Joany, relatou um caso que aconteceu há pouco tempo, com um jovem da *comunidade*. Foi necessário ir na casa da *pajoa*, para curar-se do mal que foi acometido.

Zé Adriano falou que ele viu uma paca, atirou, ele ouviu uma voz: - hei, esse aí você não leva! Que ele olhou para lá, dizendo ele que viu um homem pretinho. Dessa vez ele quase morre, apareceu uma febre, que não passava. Foram atrás de remédio na casa de Nhá, para curar ele. Andaram por aqui atrás de azeite de carrapato para fazer remédio para ele. (JOANY, julho, 2019).

Na comunidade de Brasília, tem uma área de mata chamada *currupiral*, rica em caça, área temida pelos moradores, por ser considerada morada de *currupiras*. Percebe-se, portanto, que na situação desta territorialidade, a recorrência nos relatos aos seres “protetores,” revela uma dimensão territorial para além da terra como recurso natural.

4 PANEMA NA PESCA

Assim como a *panema* acomete o caçador, da mesma forma o pescador pode estar sujeito a ser *ipanemado*. Na *comunidade de Brasília* a pesca é mais para fins alimentares. O instrumento mais usado é o *anzol*. O *anzol* é uma pequena peça curva de metal, seguro por uma linha e amarrada a uma vara de pau, pequena, fina e maleável.

Com relação à pesca, a *panema* pode ocorrer, também, se pessoas transitarem por cima do instrumento de pesca, neste caso a *vara de anzol*, ou por causa dos seres sobrenaturais, isto é, a *mãe d'água*. A *panema* relacionada à *mãe d'água*, acontece quando o pescador invade os lugares considerados sagrados (*cabeceiras*) ou pesca para além de sua necessidade. A *cabeceira*, assim chamado pelos moradores de Brasília, é o lugar aonde os rios ou igarapés nascem, são áreas ricas em peixes.

A cura para *panema* é defumação com a escama do peixe ou defumação com pimenta malagueta. Quando a *panema* é através da *mãe d'água*, assim como na caça, é necessário ir até um *benzedor* ou *pajé*, para que seja *benzido* e feito *banho ou defumações*, para retirada da *panema*. “Existe a *panema de pesca* e a *de caça*. Na *pescaria*, para tirar *panemice*, a gente *queima a escama do peixe, faz a fumaça e passa a vara de anzol, ou o instrumento que você utiliza para pescar*” (ANA MARIA, julho, 2019).

Brasília é situado ao longo do campo natural e cortado por rios e igarapés. Nestes locais as famílias pescam para manter a alimentação e também vender, para auxiliar em outras despesas. Esses conhecimentos tradicionais para cura da *panema*, atravessa gerações.

5 ASSOMBRADOS E A PRESERVAÇÃO DA NATUREZA

Os recursos naturais utilizados pelas famílias na sua reprodução concentram-se nas nascentes dos rios e nas denominadas áreas de mata, com incidência de árvores e arbustos. Esses lugares são descritos como possuindo abundância em peixes e caças. São considerados moradas de seres sobrenaturais e as famílias sabem que precisam ser preservados. Reafirmam nas entrevistas e em suas falas cotidianas que as caças, os peixes e as vegetações devem ser preservados.

Os seres encantados costumam aparecer em momentos liminares ou de ameaça ao uso racional dos recursos naturais. O *currupira*, por exemplo, pode desorientar o caçador que excede os dias de caça. Quando o *currupira* aparece para o caçador, ele perde a noção de espaço, fica

andando em círculos. Locais de seu cotidiano passam a se tornar estranhos e ele não consegue sair do mato. Para ele chegar em casa é preciso recorrer aos conhecimentos tradicionais, como por exemplo, vestir a camisa pelo avesso ou passar alho pelo corpo. Essas práticas permitem uma reorientação em relação ao tempo e espaço. Quando uma pessoa é vítima de um *currupira*, não percebendo a tempo de recorrer a algum conhecimento tradicional, pode passar dias no mato, sendo necessária sua busca por familiares, em certos casos procura-se ajuda com *pajé* para localizá-la.

A pessoa pode ser *assombrada* tanto por *currupira*, quanto por *bicho d'água* (moram nas nascentes), no caso dos pescadores. Quando acontecem com os pescadores eles andam na canoa no campo ou a pé rio adentro, até ser encontrado por alguém. Lugares que são habituais, de repente tornam-se alheios.

No território o acesso aos recursos naturais é livre, porém, respeitando as regras que regem o grupo. A forma de agir sobre o território e de apropriar-se dos recursos, envolve múltiplas dimensões, reunindo elemento do plano simbólico, atribuído à pesca, caça e às suas práticas tradicionais. Essa variedade de prática integrada à natureza define a forma de apropriação desses recursos. A construção da territorialidade vincula-se a noção de *panema*, pois as práticas a ela associadas ordenam o uso e a representação do próprio território. O *panema* é uma forma de manter a diversidade da espécie da vegetação, animais, peixes dos rios, igarapés.

6 FORMAS DE CURA/TRATAMENTO

Os agentes sociais detêm um conhecimento sobre a forma de cura e os tratamentos necessários para aqueles acometidos de algum mal pelos seres encantados. O tratamento/cura para o *panema* ou para quem foi assombrado, envolve banho e defumação. O banho pode ser feito com ervas colhidas do quintal e a defumação pode ser realizada com ervas plantadas ou adquiridas por compra nas imediações. Outra maneira de curar consiste em passar alho, cachaça com sal ou pimenta

malagueta pelo corpo. São remédios corriqueiros usados para conter a ação dos seres sobrenaturais. Quando alguém tem uma fragilidade maior, é necessário procurar um *benzedor*, um *pajé*.

Quando uma pessoa procura um *benzedor*, ela tem fé que seus males serão curados. A oração ou *reza* como é conhecida, é emitida pela oralidade com gestos e intenções particulares de acordo com as afecções corporais ou espirituais. Constituída entre o sobrenatural e as práticas corriqueiras tradicionais do uso de ervas. Além de promover a cura por meio da oração/*reza* e dos banhos, chás e defumações, o *benzedor*, assim também, como o *pajé*, explica o que está acometendo a pessoa. Nunes e Martins (2011), explicitam o papel do benzedor em pesquisa realizada em Penalva. Observamos uma similaridade entre a descrição das pesquisadoras e as situações observadas em Serrano. Segue o trecho do artigo das pesquisadoras:

O benzedor pode fazer uso de suas mãos para perceber em que parte do corpo a designada flecha se alojou, pode ver encostos, pode ouvir vozes que lhe enviam mensagens, orientando o em suas ações, pode sentir através de arrepios se o enfermo foi alvo de quebranto ou mau-olhado, assim como pode deduzir o malfeito, seja através de atos indevidos praticados pelo enfermo, seja através de acontecimentos que se impõem na vida de uma pessoa sem que haja uma causa aparente. (NUNES; MARTINS, 2011, 110).

Eduardo Galvão em seu livro “Santos e Visagens”, assevera que a pajelança se destina à cura de doenças” (GALVÃO, 1955, 7). Em Brasília não é diferente. A *pajelança* é um ritual realizado pelo *pajé*, com a finalidade de curar, retirando o mal espiritual e físico ou ajustando a carga espiritual da pessoa. Durante o ritual, o *pajé* evoca espíritos de seres sobrenaturais, *encantados*, para o tratamento ou cura do caso exposto. Durante a *pajelança*, o *pajé* utiliza mistura de ervas em forma de defumação, banho ou óleo, para a cura alcançar o efeito esperado. Esse ritual, faz-se necessário para afastar o sobrenatural ou ajustar um indivíduo para que posteriormente ele venha também a se tornar um *benzedor* ou/e *pajé*.

O ritual da *pajelança* é feito ao som do tambor de *mina*, tambores

específicos deste ritual; ao som de toadas. O ritual é comandado pelo *pajé* ou *pajoa*, com auxílio de outros *pajés*. O poder de adivinhar é uma capacidade atribuída a todos os *pajés*. Manifesta-se especialmente pela habilidade que o *pajé* tem em prever a vinda de doentes que o procuram, dar seus nomes e anunciar os seus males, conforme assinala Galvão, após pesquisa em uma pequena comunidade do baixo Amazonas (GALVÃO, 1995, 125).

7 A CURA ATRAVÉS DOS SABERES TRADICIONAIS

O uso das plantas medicinais para cura dos males que acometem o corpo e a alma é comum Brasília, seja em forma de chá, banho, defumador ou garrafada ou *azeite* (óleo). Se a pessoa acometida não possuir a erva específica para aquela doença faz-se com o que tem. Há um uso individual, porém, quando necessário procura-se um benzedor para abençoar o pé que torceu, a febre que não passa, assim por diante.

Para tratar de problemas que são percebidos, como decorrentes de males físicos e espirituais a benzedor, faz uso de palavras mágicas, rezas e dos *remédios*, que incluem um conjunto amplo de diferentes tipos de banhos, pós, chás e pomadas a base de ervas medicinais (NUNES; MARTINS, 2011, 110).

No quadro a seguir, exemplos de algumas práticas tradicionais utilizadas na comunidade de Brasília, com fins para a cura da *panema* e *assombrados*.

Quadro 1 - Males e práticas tradicionais de cura

MALES ACOMETIDOS	SABERES TRADICIONAIS UTILIZADOS
<i>Panema</i> em caçador	<p>Fumaça da folha do mato, onde a caça caiu;</p> <p>Fumaça do cabelo da caça;</p> <p>Fumaça de pimenta malagueta;</p> <p>A mulher grávida deve passar com a barra da saia por cima do cachorro de caça</p> <p>Benzimento;</p> <p>Banhos, defumações, chás, óleos, em geral, prescritos pelo pajé ou benzedor;</p> <p><i>Pajelança.</i></p>
<i>Panema</i> em pescador	<p>Fumaça da escama do peixe;</p> <p>Banhos, defumações, chás, óleos, em geral, prescritos pelo pajé ou benzedor;</p> <p>Benzimento.</p>
<i>Assombrados</i>	<p>Fumaça de pimenta malagueta;</p> <p>Passar alho pelo corpo;</p> <p>Passar cachaça com sal pelo corpo;</p> <p>Passar alho pelo corpo;</p> <p>Vestir camisa pelo avesso;</p> <p>Benzimento;</p> <p>Banhos, defumações, chás, óleos, em geral, prescritos pelo pajé ou benzedor;</p> <p><i>Pajelança.</i></p>

Fonte: Pinto, 2018.

As pessoas utilizam uma gama de ervas para tratamento das afecções, de conhecimento individual que são compartilhados e repassados aos longos dos anos. Seja em forma de *azeite* (óleo), chá, defumação, banho ou pó, os fitoterápicos locais são de conhecimento e utilização de todos.

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo possibilitou uma compreensão dos modos de viver coletivos fundamentados em relações com os recursos naturais envolvendo um uso racional de tais recursos, fundamentado na crença em seres protetores que controlam as ações de devastação ou uso indevido. Concentrei a pesquisa na realização de trabalho de campo e de entrevistas.

As famílias possuem um modo próprio de vida que implicam em saberes orientadores do equilíbrio entre o homem e a natureza. Na categoria *panema*, é demonstrado como as regras sociais são orientadas por crenças, nem sempre associadas ao sobrenatural, já que essas práticas sociais estão presentes no dia no dia-dia.

A cura é atribuída pelos entrevistados a um dom, inseparável da experiência prática. As pessoas procuram os *benzedeiros* e *pajés*, por acreditarem em suas práticas de cura. As *rezas*, *simpatias* e *plantas medicinais* tem um papel fundamental na prática curativa das pessoas acometidas por afecções espirituais e físicas.

O território é um universo de relações sociais e políticas, valores e memórias que constituem uma unidade de luta. Estudar esses saberes implica a compreensão da territorialidade, dentro desse sistema de relações, rompendo com a noção segundo a qual a “natureza é natural.” Ao contrário, procuramos demonstrar o caráter social de tais práticas considerando as relações sociais em jogo.

REFERÊNCIAS

GALVÃO, E. **Santos e visagens**: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1955.

NUNES, P. M. P.; MARTINS, C. C. O poder e a autoridade dos autodesignados pajés na construção de uma expectativa de direito em comunidades quilombolas: Religiosidade e Territorialidade na Baixada Maranhense. **Somanlu**, ano 11, n. 1, jan./jun. 2011. Disponível em: <http://www.periodicos.ufam.edu.br/somanlu/article/view/505>. Acesso em: 25 jun. 2019.

OVERING, J. O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 107-140, 1995. Disponível em: file:///C:/Users/lucia/Downloads/Cultura_Tradio_e_oralidade.Julie_2017.1.pdf. Acesso em: 22 jul. 2019.

PINTO, R. de J. **TERRITÓRIO, PARENTESCO e PANEMA**: a Irmandade de Brasília. Dissertação defendida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia (PPGCSPA/UEMA). São Luís, 2018.

TURNER, V. W. **O Processo Ritual**: estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

PENSANDO FILIPA EM “TEMPOS E LINGUAGEM DE PROJETOS ECONÔMICOS” 111

Cláudia Teles

1 INTRODUÇÃO

Neste artigo promove-se a discussão sobre o campo de relações que o Estado constitui com o quilombo Filipa, baseada na linguagem de projetos, discutindo como as “formas” de intervenção governamental desenharam uma estrutura de relações com base na “lógica desenvolvimentista”; analisam-se as lógicas que presidem o uso da linguagem de projetos em comunidades quilombolas pelo Estado a partir das narrativas dos agentes sociais e da identificação de projetos econômicos que mostram a presença de agentes externos representantes do Estado e de instituições de fomento intervindo na vida social do quilombo.

Esse ângulo permite descrever como acontece o processo de naturalização e expansão dos sistemas de ações e o formato técnico de implementação dos recursos financeiros em território quilombola através de programas governamentais, visto que os agentes intervencionistas gerenciam o controle dos recursos e as estratégias dos bancos e instituições financeiras para financeirizar, capilarizar e incorporar determinados grupos sociais classificados, em categorias como “baixa renda”, ao mercado capitalista por meio do consumo de projetos econômicos. Isso acontece no formato dos programas implementados em áreas quilombolas, no caso do Quilombo Filipa, localizado em Itapecuru-Mirim (MA).

O “tempo dos projetos” foi inaugurado em Filipa com o Programa de Combate à Pobreza Rural – PCPR, o qual a identificou como “comunidade modelo” (SILVA, 2004, 111), assim, classificada e enquadrada dentro dos critérios como “pobre” e de “baixa renda”. E entendo que se trata de “novo

111. O artigo baseia-se em capítulo da dissertação de Mestrado intitulada: “Quilombo Filipa no ‘Novo Tempo’ dos projetos de Intervenção Desenvolvimentista no Maranhão”, defendida no Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia (PPGCSPA/UEMA), no ano 2017, orientada pela profa. Rosa Elizabeth Acevedo Marin e co-orientada pela professora Patrícia Maria Portela Nunes.

tempo de projetos” para significar que, apesar desses critérios de “pobres e de baixa renda” encontrados reiteradamente em planos, programas e políticas sociais do planejamento estatal, estes ocorrem em um tempo no qual é exigido reconhecimento étnico pelos agentes sociais do Estado.

As intervenções avançam na ideia dos quilombolas como alvo do Programa Brasil Quilombola, dos Territórios Quilombolas e outras modalidades que assinalam diferenças nos dispositivos de intervenção. A esta intervenção do Estado soma-se a da ACONERUQ, mediante o projeto Ká Amubá, financiado pelo Instituto Marques Valle Flor - IMVF. Este instituto foi responsável pela reforma da agroindústria de beneficiamento de farinha da Filipa, ocorrida nos anos de 2015 e 2016. O Banco do Nordeste instituiu o Programa Agroamigo, vinculado ao Instituto Nordeste Cidadão e dos programas: PROCERA, PRONAF B e Programa Brasil Quilombola de âmbito federal.

Esse “ciclo” de investimentos, tal como é usado na linguagem da economia, e a implementação desses programas em comunidades autodefinidas como quilombolas exige uma investigação que nos convida a pensar o que é novo nas políticas econômicas, sociais e étnicas dirigidas às comunidades quilombolas? Em que condições elas tornam-se alvo de tais políticas? Quais os efeitos gerados por essas intervenções na organização econômica e política de Filipa?

O quilombo Filipa, tem uma organização social construída com base nas relações que trazem significados e valores expressos pelo fator étnico, bem como constrói, em suas relações, elementos que se configuram como ancestralidade e que se apresentam nos saberes próprios.

2 A LINGUAGEM DOS PROJETOS

Almeida (2016)¹¹², assinala a elaboração de uma “linguagem dos projetos”. De um lado, essa linguagem expressa a relação entre Estado e economia com duas economias em jogo - substantivista

112. Almeida, Alfredo Wagner Berno de. Anotações do Seminário de Pesquisa realizado em maio de 2016. Programa de Pós-graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia, 3ª turma.

e formalista; de outro, as relações Estado e sociedade, as quais abrangem todos os domínios da vida social que ficam sob o controle e intervenção dos aparatos do Estado, como território, educação, saúde e cultura. A linguagem dos projetos revela a relação do Estado com os povos indígenas, quilombolas, agricultores, extrativistas e pescadores artesanais.

A linguagem que o Estado estabelece para esses povos é o projeto. E o projeto com um atributo é o projeto econômico, porque tem uma pré-classificação dos “outros”, são pobres, são de baixa renda [...]. Quando se chama uma comunidade pobre, está se destruindo uma identidade, está negando a identidade. Tratar uma comunidade quilombola como pobre, sobre o ciclo da pobreza é tirar a identidade. Projetos econômicos - casa de farinha, criação de porco e os domínios sociais, na reforma de escola. Todos os domínios da vida social, de repente, estão controlados na linguagem de projetos. Então, é neste estágio que o Estado se manifesta. A sociedade colonial está ali colocada de outra maneira: é o Estado. A última coisa que o Estado pergunta é qual a especificidade de ser quilombola? (ALMEIDA, 2015).

O Programa Brasil Quilombola, lançado em 2004, pelo Ministério de Desenvolvimento Agrário - MDA, estabelece como “público alvo” dos respectivos programas e projetos os “pobres”, os “excluídos”, “a população de baixa renda” e os “desassistidos”. Almeida (2005), apresenta observações críticas a esse respeito. Primeiro, o quilombola torna-se um atributo que funciona como agravante da condição de ser “pobre” e destaca que ser “pobre” em uma sociedade autoritária e de fundamentos escravagistas implica ser privado do controle de sua representação e identidade coletiva. Segundo, é classificado por necessidades definidas pelo Estado o que torna as comunidades despolitizadas, embora tenham o controle de suas necessidades em virtude de processos de mobilização e lutas continuadas. Terceiro, essas intervenções confundem o elemento de política étnica com políticas sociais, que os homogeneízam em uma situação de “pobreza exótica” (ALMEIDA, 2011).

Certamente, a discussão no cenário político, a respeito da

participação efetiva dos grupos étnicos nos debates acerca dos seus direitos formalizados pela Constituição brasileira e institucionalizado nas instâncias públicas, tem possibilitado a construção de formas diferenciadas do Estado intervir nesses povos. Compreende-se, assim, que a estrutura política estabelecida na sociedade brasileira teve que passar por diversas etapas para que a leitura da categoria quilombo, não ficasse no conceito frigorificado. Segundo Almeida (2011, 64), *“tem que haver um deslocamento. Não discutir o que foi, mas sim discutir o que é, e como essa autonomia está sendo construída historicamente.”*

Na contramão da jurisprudência estatal e sem muito retorno das reivindicações centrais, isto é, a reivindicação por direitos territoriais e étnicos, esses grupos vão sendo enquadrados em políticas sociais como Bolsa Escola, Bolsa Verde e Brasil Quilombola, enunciando novas categorias classificatórias desvinculadas da autonomia desses grupos. A tentativa de inclusão social dos quilombolas em políticas governamentais assume o caráter de “combate à pobreza” no espaço rural sob a argumentação de que proporciona o “desenvolvimento” local, implementado através de projetos econômicos. As comunidades tradicionais passam a ser incluídas em um contexto político que congrega várias classificações, objeto de observações criticadas por Almeida:

Antes de mais nada importa fazer uma distinção elementar. Há um conjunto de termos e expressões, designativos de medidas derivadas de políticas oficiais 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 planejamentos governamentais, quanto naquelas das agências multilaterais. De igual modo que “pobreza”, “exclusão social” e “população carente” elas compõem um léxico próprio imposto pelos aparatos de poder para explicitar o que classificam como medidas de “desenvolvimento local” e “desenvolvimento auto-sustentável. (ALMEIDA, 2002, 97).

Dessa forma, o “tempo de projetos econômicos” em Filipa passou a fazer parte do seu contexto social e encontra-se em conformidade às medidas governamentais que visam atender comunidades ditas como pobres. Filipa é incluída na demanda salvaguardada pelo Estado, podendo seus direitos serem atendidos ou não. Portanto, a linguagem de projetos tem tido um discurso que vem se naturalizando e criando tessitura no cotidiano do grupo social.

Isto pode ser observado nas entrevistas com agentes sociais na busca da inclusão em determinados projetos de financiamento designados como projetos específicos, como explica o Sr. Domingos Santos: “*aqui os projetos chegam porque nós pagamos tudo certinho, a gente faz tudo como deve ser.*” Entendo que, esse *fazer direitinho, fazer certo, fazer correto*, segue a lógica e adequação aos objetivos dos financiadores, tipo alcançar o resultado esperado de produção e comercialização e, concretamente, não cair na categoria de inadimplente. Com isso, confere-se que a comunidade, através dos projetos, busca visibilidade perante as instituições públicas, pois, do contrário, não teriam acesso aos chamados financiamentos.

Por outro lado, as associações acabam sendo unidades mobilizadoras deste processo. Todavia, o risco recai sobre o processo de organização desses agentes, que acaba acontecendo de cima para baixo. Almeida analisa esse fato com acuidade interpretativa:

Enfim, onde quer que o governo intervenha, tem de ser constituída uma associação, necessariamente. A exigência de associações formais, registradas em cartórios e reguladas por estatutos e regimentos, contrasta com organizações informais e com mecanismos de representação apoiados em mobilizações políticas ou ditados por fatores mais permanentes (étnicos, de parentescos e de ancianidade de ocupação) ou contingenciais (situacionalidade de conflitos sociais localizados). Pode-se dizer, pois, que este associativismo é montado de cima para baixo, como se fosse fortalecida a sociedade civil principalmente a partir do momento em que há uma intervenção governamental. A forma do indivíduo e da associação participarem é aquela que os aparatos de poder definem como tal. A monotonia e homogeneidade dos mesmos estatutos utilizados, seja no centro-sul ou na Amazônia, bem revelam uma noção de “comunidade” que menospreza as especificidades. (ALMEIDA, 2002, 6-7).

Dessa forma, implementar em grupos étnicos um processo que tem como finalidade promover o desenvolvimento enquadrado no significado do modo de produção capitalista, provoca um confronto direto com significados locais que apresentam uma estrutura social construída ao longo de sua história. Devido à cultura de investimentos que começou a acontecer na comunidade Filipa, os projetos econômicos ganharam visibilidade, resultando na inclusão ou no aumento da demanda por inclusão das demais unidades sociais locais, em políticas assistencialistas. Mas como acontece essa inclusão?

3 O QUILOMBO NAS REDES DE INTERVENÇÃO DO ESTADO

A lógica desenvolvimentista¹¹³, tem várias formas de se apresentar, dentre elas a presença do Estado por meio da promoção dos programas e projetos que são aplicados em ambientes rurais. Carlos Vainer (2007), em “Planejamento Territorial e Projetos Nacionais: os desafios da fragmentação”, aponta para a gradual irrelevância atribuída à questão territorial no Brasil. Para o autor, a história recente do planejamento territorial no país demonstra um processo contínuo de desconstituição política que é evidenciado pelo desaparecimento progressivo da questão regional da agenda nacional e pelo desmonte dos aparatos institucionais que foram criados pelo governo federal, na segunda metade do século XX, com o propósito de ordenar o território e reduzir as desigualdades regionais. O autor ressalta que as agências e os órgãos regionais que ainda permaneciam são vazios de sentido e função e tornaram-se espaços de articulação de interesses e de reprodução das elites decadentes. Este processo de desconstituição,

113. Segundo Furtado (2000), a noção de desenvolvimento evolui a partir de três ideias que se constituem como correntes representantes desse pensamento, assumindo uma visão otimista da história: 1. A iluminista, a história tende a tornar-se progressivamente racional. 2. O futuro melhor é alcançado com a acumulação de riqueza. 3. A expansão geográfica europeia iria promover o progresso das demais regiões da Terra. As teorias, principalmente, as alemãs, buscavam um “sujeito” com força para orientar a saída de uma situação de caos para uma de ordem racional.

de acordo com Vainer (2007), está intrinsecamente relacionado com as transformações econômicas, sociais, políticas e culturais que, ao mesmo tempo que integravam o território nacional, o submetia às lógicas e dinâmicas de expansão do capitalismo periférico ao longo dos anos de 1960 e 1970.

Como desdobramento, a partir da crise de 1980, foi sucedida pela adesão do país às diretrizes do Consenso de Washington, totalmente de caráter neoliberal. Vainer (2007), acrescenta ainda que na atualidade essa desconstituição parece estar se atualizando numa espécie de resignação frente à fragmentação territorial subordinada às formas de globalização contemporânea, cuja contrapartida seria apenas a integração continental por meio da criação de espaços mercantis adaptados às novas escalas e dinâmicas espaciais dos capitais transnacionais. Destaca o sociólogo:

Desenvolvimento local, empreendedorismo territorial, atração de capitais e marketing urbano se transformam nos principais instrumentos de um planejamento estratégico que não faz senão preparar a submissão da nação fragmentada a uma globalização que se projeta sobre os lugares. Com o apoio de consultores internacionais ou de agências multilaterais que elaboram e difundem a retórica do planejamento competitivo e das estratégias territoriais empreendedoristas, o neo-localismo competitivo, espécie de “paroquialismo mundializado”, constitui ele também vetor da fragmentação. (VAINER, 2007, 13).

Neste trabalho não se busca definir o Estado como aquele que domina e representa a classe dominante. Também não compartilha da ideia de que suas ações têm como consequência se tornar soberano sobre os grupos menos favorecidos. Logo, parece plausível tentar descrever elementos que possam contribuir para uma interpretação da presença do Estado em suas diversas formas que se revelam nas práticas e “*dinâmicas de decisões e de projetos que se tornam vetores da fragmentação territorial*” (VAINER, 2007, 38).

O diálogo com a noção de Estado é compartilhado com

Bourdieu (2014), ao afirmar que o Estado é um princípio de organização do consentimento como adesão a ordem social, a princípios fundamentais da ordem social, que ele é o fundamento, não necessariamente de um consenso, mas da própria existência das trocas que levam a um dissenso. A forma do Estado interferir em situações diversas da sociedade é a maneira de proporcionar o equilíbrio entre forças, é o Estado que administra as forças. Esse pequeno debate apresentado por Bourdieu, faculta a compreensão de que o Estado surge das relações sociais e das diversas estruturas que subsistem a ordem, sendo o Estado “*um princípio de produção, de representação legítima do mundo social*” (BOURDIEU, 2014, 34). Dessa forma, neste contexto de análise, o Estado “intervencionista” representa uma categoria que pode ser aplicada aos diversos sentidos significativos que o Estado exerce na sociedade. Decorre desta visão, pensar a intervenção como ato que acontece sobre vários ângulos, em vários campos da estrutura social.

Segundo Vainer (2007), a natureza dos processos decisórios que dão origem aos grandes projetos de investimentos, quase sempre, ocorre nos corredores ou gabinetes, completamente à margem do debate público. Além disso, tais projetos estruturam-se a partir de articulações econômico-financeiras e políticas; neste sentido, os projetos econômicos desenvolvidos no Quilombo Filipa não estão distantes desta lógica, pois sua elaboração foi pautada num planejamento que aconteceu distante da comunidade. O entrelaçado de relações sociais entre os agentes e as instituições estabelecidas acabam se naturalizando e se materializando em ações práticas, tomando formas muito espontâneas nos diversos segmentos sociais. Essas representações, bem como sua justificação interna, revestem-se de grande importância para compreender a institucionalização no campo social. Essa institucionalização ocorre em todos os domínios das várias instâncias sociais, no discurso de grupos sobre o “outro”, nas estruturas dos sistemas sociais e até mesmo na classificação entre determinados grupos.

Com isso o Estado vai assumindo a função de intervir em grupos sociais, como bem interpreta Weber (1999, 518), pois “*Este descansa sobre um funcionalismo especializado e um direito racional*”. Como pensar essa formalidade em um quilombo? Assim, diversos mecanismos de dominação contribuem para que a lógica imanente do Estado passe fundamentar-se no direito, buscando sua afirmação através das relações sociais formais sendo que, do ponto de vista da sociedade moderna, o Estado de direito acaba se tornando uma categoria muito importante para a sociedade capitalista.

A previsibilidade desse Estado e as funções que o mesmo exerce nas diversas instâncias acabam se contrapondo às outras instâncias sociais que apresentam uma organização e cultura que trazem sua forma interna de estrutura social. Desdobra-se daí um pensamento que traz a concepção política do Estado, em um arbitrário sentido de relação de poder e coerção que ganha relevo com sua institucionalização funcional. Retomando outro aspecto da reflexão de Weber (1999, 526):

O Estado, do mesmo modo que as associações políticas historicamente precedentes, é uma relação de dominação de homens sobre homens, apoiada no meio da coação legítima (quer dizer, considerada legítima). Para que ele subsista, as pessoas dominadas têm que se submeter à autoridade invocada pelas que dominam no momento dado. Quando e por que fazem isto, somente podemos compreender conhecendo os fundamentos justificativos internos e os meios externos nos quais se apoiam a dominação.

A legitimidade dessa dominação, todavia, ocorre “*em virtude de ‘legalidade’, da crença na validade de estatutos legais e da ‘competência’ objetiva, fundamentada em regras racionalmente criadas*” (WEBER, 1999, 526). Com efeito, em mapeamento mais preciso da legalidade e da competência o Estado vai instrumentalizar o corpo funcional de sua estrutura para estabelecer os laços de dependência e domínio no campo administrativo. Do ponto de vista de Weber (idem), “*é óbvio que, na realidade, a obediência é condicionada por motivos muito poderosos de medo e esperança – medo da vingança de poderes mágicos ou do detentor do poder, esperança de obter uma recompensa no aquém ou no além.*”

Assim, o Estado burocrático vai se estabelecendo e buscando forças nas formas de organização, na estrutura administrativa e funcional que será representada pelas diversas instituições ligadas ao Estado, em que cada uma será designada uma função diferenciada. Do início do século XXI, o Estado Contemporâneo instrumentaliza processos de intervenção nas chamadas áreas vulneráveis, classificadas como pobres e subdesenvolvidas. Essa classificação é reflexo do “*poder estatal de definir existências sociais, com capacidade de tornar invisíveis formas de vida e resistência*”, (ARAÚJO, 2013, 33). Essa intervenção articulada com outras instituições assume o formato de programas que sustentam os projetos econômicos inseridos nos diversos contextos com a ideia de inclusão social.

As argumentações são constituídas por palavras que formam o discurso, os quais apresentam ideias, princípios e entonações que se elevam com o poder em determinadas situações, como no caso de programas sociais que criam suporte financeiro para determinados grupos étnicos. São os chamados “créditos financeiros” em que para cada linha de financiamento se tem um tipo de projeto a ser implementado para grupos sociais específicos.

4 EXPERIÊNCIA DE PROJETOS NO QUILOMBO FILIPA

Essa experiência é examinada a partir da prática no Quilombo Filipa. Dona Marinalva e o Sr. Cecílio apresentam-se como dois exemplos de pessoas que participaram desses projetos, eles já tinham uma experiência com o manejo de atividade econômica, na criação de galinha caipira e de suínos. No caso da criação de suínos, o Sr. Cecílio estabeleceu dois momentos para a relação econômica com a instituição financeira, o início do empréstimo e o fim, isso apontando para a criação de suíno em que o recurso foi financiado. Já Dona Marinalva, participou das reuniões técnicas, recebeu o recurso e aplicou na atividade de criação de galinha caipira, porém a produção final foi

voltada para venda interna, na comunidade, e para o consumo próprio. Não teve uma produção, portanto, em grande escala e o recurso é a fundo perdido.

Nessas duas situações, os agentes conseguiram implementar os projetos econômicos, mas a forma como aconteceu a implementação dessas atividades não seguiu as regras do modelo proposto que tem como objetivo gerar renda para a comunidade e uma suposta “inclusão social” em atividades produtivas. Tornam-se visíveis as contradições nas propostas, porque as normas, os métodos de manejo das atividades não são elaborados dentro da realidade construída do Quilombo Filipa, ou seja, com base nas experiências de cada agente social. Inserir esses agentes no sistema produtivo nacional gera contradições, porque os próprios agentes sociais têm uma forma diferente de manejar os seus recursos.

O quadro 1 apresenta os programas consolidados pelo Estado, tendo como característica e finalidade a relação do mesmo com os povos e comunidades tradicionais. Cada programa apresenta uma proposta que tem como foco o “combate à pobreza rural”. Entretanto, não permite aos agentes sociais contemplados discutir preliminar e profundamente se esses projetos são eficazes ou não para o grupo. É estabelecida uma relação de poder que prioriza a execução dos programas e projetos específicos de acordo com a linha de investimento disponível no recurso financeiro e de acordo com prazos de liberação orçamentária.

Quadro 1- Programas sociais e agências financiadoras

TIPOS DE PROGRAMAS	OBJETIVOS	AGÊNCIAS FINANCIADORAS/ LINHAS DE CRÉDITO
Agroamigo	Criado em 2005, é o programa de microfinança rural do Banco do Nordeste, operacionalizado em parceria com o Instituto Nordeste Cidadania (INEC) e o Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA). Ele concede financiamento de crédito para área rural, adotando metodologia própria para cada atendimento.	Banco do Brasil
Brasil Quilombola	Foi lançado em 12 de março de 2004, com objetivo de consolidar os marcos da política de Estado para as áreas quilombolas. Como seu desdobramento foi instituída a Agenda Social Quilombola Decreto n.º 6.261/2007, que agrupa as ações voltadas às comunidades em várias áreas.	MDS/ INCRA/ SEPPPIR
PRONAF	O Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF), financia projetos individuais ou coletivos, que gerem renda aos agricultores familiares e assentados da reforma agrária. Possui as mais baixas taxas de juros dos financiamentos rurais, além das menores taxas de inadimplência entre os sistemas de crédito do país.	Banco do Brasil/ Banco da Amazônia/ INCRA
Bolsa Família	É um programa de transferência direta de renda, direcionado às famílias em situação de pobreza extrema em todo o país, de modo que consigam superar a situação de vulnerabilidade.	Caixa Econômica

Bolsa Verde	O Programa de Apoio à Conservação Ambiental, conhecido como Bolsa Verde, é um programa de transferência de renda do Governo Federal, instituído pela Lei n.º 12.512, de 14 de outubro de 2011, e regulamentado pelo Decreto n.º 7.572, de 28 de setembro de 2011.	Caixa Econômica
-------------	---	-----------------

Fonte: Teles, 2017.

Frequentemente, o formato desses programas ainda é organizado de modo a delimitar uma hierarquização dos consumidores desses recursos financeiros, podendo classificar quem pode ou não receber determinadas assistências. De acordo com Polanyi, essa lógica imanente na tradição dos economistas clássicos torna irrelevante qualquer interesse na cultura do homem “não-civilizado”, ocupou-se de exageros principalmente na “esfera econômica”. Ele destaca:

A descoberta mais importante nas recentes pesquisas históricas e antropológicas é que a economia do homem, como regra, está submersa em suas relações sociais. Ele não age desta forma para salvaguardar seu interesse individual na posse de bens materiais, ele age assim para salvaguardar sua situação social, suas exigências sociais, seu patrimônio social. (POLANYI, 2000, 65, grifo meu).

Dessa forma, o autor apresenta o debate dando a possibilidade de perceber a importância de ser levada em consideração a situação social de cada grupo, argumentando que:

Ele valoriza os bens materiais na medida em que eles servem a seus propósitos. Nem o processo de produção, nem o de distribuição está ligado aos interesses econômicos específicos relativos à posse de bens. Cada passo desse processo está atrelado a um certo número de interesses sociais, e são estes que asseguram a necessidade daquele passo. É natural que esses sejam muito diferentes numa pequena comunidade de caçadores ou pescadores e numa ampla sociedade despótica, mas tanto numa como noutra, o sistema econômico será dirigido por motivações não-econômicas. (POLANYI, 2000, 65, grifo meu).

Neste sentido, pensar as linhas de financiamento com base em critérios movidos por uma produção de grande escala, a partir do estabelecimento de taxas de juros para recursos financiados em longo prazo, acaba sendo contraditório, caso se leve em consideração as relações sociais construídas, fato que se observa no Quilombo Filipa.

Os programas apresentados pelo Estado justificam a sua intervenção, pois estabelecem esquemas de acesso aos créditos disponibilizados por cada programa, daí surge a proposta de fazer com que as comunidades sejam “beneficiadas”, ou seja, terem melhorias na qualidade de vida e na geração de renda e, para isto, serem incluídas em várias categorias de classificação. Com atuação no Brasil, desde 2001, a organização internacional IMVF, atua no Quilombo Filipa e exerce controle ao apresentar as propostas dentro de um planejamento externo ao campo de ação.

Esse poder é intermediado por instituições como a ACONERUQ, entidade representativa que assume a postura de unidade mobilizadora pelos direitos étnicos e que segue os critérios dessas instituições dando relevância e criando diálogos isolados com os órgãos interventores.

5 ECONOMIA MORAL DO QUILOMBO FILIPA

Quando comunidades são inseridas nesses projetos elas não são pensadas como comunidades quilombolas, mas como “comunidades pobres” que vivem no meio rural. Essa classificação é seguida por todos os projetos, visto que, na prática, as instituições estão preparadas e voltadas para atender as chamadas “comunidades pobres”.

Com base nesta questão, cabem, neste estudo, algumas reflexões de Thompson, de sua obra intitulada *Economia Moral da Multidão Inglesa no século XVIII*. Nela o autor discorre sobre os motins de fome e a ação da multidão na Inglaterra do século XVIII, alertando para o perigo da “visão espasmódica” que retrata a “gente comum” como apenas reagindo

a estímulos, que chamou de “rebeliões do estômago” (THOMPSON, 1998, 149). Notadamente, o historiador demonstra a trajetória do conceito de economia moral dos pobres, buscando pensar os motins da fome na Inglaterra do século XVIII. O objetivo foi contestar uma “visão redutora do homem econômico”, fazendo um alerta ao termo “motim”:

Essa simples palavra de cinco letras é capaz de encobrir o que pode ser descrito como uma visão espasmódica da história popular. Segundo essa visão, dificilmente se pode tomar a gente comum como agente histórico antes da Revolução Francesa. Antes desse período, ela se intromete ocasional e espasmodicamente na cena histórica em períodos de repentina perturbação social. Essas intromissões são antes compulsivas que conscientes ou auto ativadas: não passam de reações aos estímulos econômicos. Basta mencionar uma colheita malograda ou uma tendência de baixa no mercado e todos os requisitos da explicação histórica são satisfeitos. (THOMPSON, 1998, 150).

Uma visão espasmódica que reflete apenas, de modo superficial, as informações que esses grupos revelam, que para a linha de análise flui em *elementar-instintivo-fome*. A esse respeito Thompson acrescenta que:

Contra essa visão espasmódica oponho minha própria visão. É possível detectar em quase toda ação popular do século XVIII uma noção legitimadora. Por noção de legitimação, entendo que os homens e as mulheres da multidão estavam imbuídos da crença de que estavam defendendo direitos ou costumes tradicionais; e de que, em geral, tinham o apoio do consenso mais amplo da comunidade. De vez em quando, esse consenso popular era endossado por alguma autorização concedida pelas autoridades. O mais comum era o consenso ser tão forte a ponto de passar por cima das causas do medo ou da deficiência. (THOMPSON, 1998, 152).

Neste texto, Thompson observa que os conflitos populares por pão que aconteceram na Inglaterra, no século XVIII, não estavam baseados no problema da fome, como era considerado, mas era uma forma altamente complexa de ação popular direta, disciplinada e com objetivos claros. Tem-se assim, uma grande contribuição de Thompson,

pois, o mesmo observa que, certamente, é verdade que os motins eram provocados pelo aumento dos preços, por maus procedimentos dos comerciantes ou pela fome. Por outro lado, as queixas operavam dentro de um consenso popular a respeito do que eram práticas legítimas e ilegítimas na atividade do mercado, dos moleiros, dos que faziam o pão, etc. (THOMPSON, 1998).

Trazer teoricamente esses argumentos para o contexto social sobre o Quilombo Filipa, permite compreender a visão dominante que, continuamente, tenta estabelecer determinados “costumes” (THOMPSON, 1998), que são presentes nas relações de trabalho da sociedade capitalista, e que vão se revelando nos próprios *projetos econômicos*. Essa situação possibilita compreender que as políticas governamentais em sua discussão sobre o combate à pobreza são transformadas em essenciais na vida social do grupo, concepção essa que é contraditória, pois subverte a real situação do grupo.

Ao abordar os projetos econômicos, categoricamente dialogando com a realidade do Quilombo Filipa, tenta-se esclarecer como o grupo étnico, passando por um processo de autodefinição, tem competência para uma discussão sobre o que realmente representam suas reivindicações. Novamente, Thompson (1998), na sua notável análise, considera supérfluo observar nessas relações apenas o lado econômico da questão sem, contudo, aprofundar na questão social.

Ainda, intenta-se problematizar, o grupo social entra no formato dos projetos econômicos ou estes sofrem interferências do modo próprio do grupo? Desde esse prisma, ocorre a (des)politização desses grupos ou uma (des)mobilização deles frente às lutas pelo seu reconhecimento de fato e titulação de suas terras?

Nesta perspectiva, o processo de desenvolvimento implantado na Filipa, baseado na implementação de políticas que se consolidaram por meio dos projetos econômicos, aconteceu sem uma relação direta com as demandas que esse grupo social apresentava. Visaram atender propostas que apresentavam subprojetos resultantes de um

planejamento distante da realidade concreta local, dos que deveriam ser desenvolvidos na Filipa. Com isso, as relações que foram sendo criadas com os agentes sociais da Filipa, de 2004, ano que recebeu a certificação, até 2017, estão baseados em políticas assistencialistas que não correspondem às demandas internas e à realidade deste grupo social, levando em consideração suas características próprias.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A linguagem de projetos econômicos distribuídos em atividades produtivas foi sendo construída no Quilombo Filipa e se naturalizando através de objetivos práticos baseados em “geração de renda”, se configurando por meio das atividades desempenhadas nos vários domínios sociais que tiveram como fonte os programas implementados. Cabe destacar, que os projetos econômicos não foram pensados dentro do domínio social deste quilombo, mas fora dele, como imposição e meio de controle.

Neste estudo são tecidas reflexões que merecem ser validadas no que se refere ao processo de organização social dos quilombos, quando a proposta do setor público é implementar políticas de “desenvolvimento” e “assistencialista”, criando esquemas de classificação que mascara a situação concreta da organização social. A descrição dos projetos e a implementação dos mesmos na vida social do quilombo, além de expressar a legitimidade do domínio das instituições, por meio de uma linguagem institucionalizada, expressa elementos que caracterizam o modelo da sociedade moderna, o que levanta esta discussão, objetivando repensar o grupo social em estudo como sendo autônomo em suas práticas, pensar, ainda, as manifestações como possíveis evidências da “a economia” do grupo.

Associa-se ao complexo sistema de linguagem de projetos, planos que transcendem uma simples política governamental, interesses que se deslocam às empresas que elaboram os projetos, aos políticos

locais que, em sua grande maioria, se promovem com as propostas. Progressivamente vai sendo construída nas relações sociais desses grupos, com a implementação dos projetos, a noção de “desenvolvimento” sob contextos diversos, os quais reduzem a participação dos agentes sociais locais. O que permite pensar formas de resistência do grupo de manter suas raízes e que, está inserida “na festa de santo”, no “tambor de crioula” e tantas outras manifestações que torna possível uma análise do modo como o grupo deve ver sua “economia”.

A discussão está atrelada às ideias de Karl Polanyi que trata de duas formas de se pensar a economia, como a economia formal, ancorada na concepção neoclássica (pautada nas relações mercantil) e a economia substantivista, que de acordo com Polanyi (1994, 104), é o “*processo institucionalizado de interação que serve a satisfação das necessidades materiais*”. A contribuição de Karl Polanyi permite construir uma nova visão sobre a “economia” existente na vida social do Quilombo Filipa, a partir das relações sociais estabelecidas nas diversas situações constituídas, visando compreender como acontece a organização própria desse grupo social, que não é reconhecida pelos órgãos interventores.

Por fim, entender o grupo social em sua autonomia, interrompe as promessas do “desenvolvimento”, a ideia de paraíso, que para ser alcançada precisa de sacrifícios, ou seja, demanda custos sociais. Vale ressaltar, ainda, que nos arredores do Quilombo Filipa, mesmo com a pandemia do coronavírus (COVID-19) e a diminuição do ritmo da economia, observa-se a ausência do poder público em proteger as áreas que trazem significados para o grupo, pois várias empresas imobiliárias (pertencentes a empresários locais, que trabalham com loteamento de terras), aproveitando-se dessa inércia, têm-se estabelecido no local, deixando fortes sinais de destruição no “caminho” de acesso ao quilombo, o que demonstra total irresponsabilidade com a economia local e com a proteção à vida dos quilombolas do Quilombo Filipa.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, A. W. B. de. **Distinguir e mobilizar: duplo desafio face às políticas governamentais.** São Luís: Abong, 2002.

ALMEIDA, A. W. B. de. **Quilombolas e novas etnias.** Manaus: UEA Edições, 2011.

ALMEIDA, A. W. B. de. **Autonomia e mobilização política dos camponeses no Maranhão.** Rio de Janeiro: Casa 8, 2015.

ALMEIDA, A. W. B. de. “Nas bordas da política étnica: os quilombos e as políticas sociais”. **Boletim Informativo do Nuer: territórios quilombolas - reconhecimento e titulação das terras.** Florianópolis, v. 2, n. 2, 2005.

ARAÚJO, H. de F. A. **Estado/movimentos sociais no campo: a trama da construção conjunta de uma política pública no Maranhão.** Manaus: UEA Edições, 2013.

BOURDIEU, P. **Sobre o Estado.** São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

FURTADO, C. **Introdução ao desenvolvimento: enfoque histórico-estrutural.** São Paulo: Paz e Terra, 2000.

LISBOA, A. de M. A atualidade de Karl Polanyi para a reconstrução do pensamento econômico. **Otra Economia.** v. 2, n. 3, 2. sem. 2008. Disponível em: www.riless.org/otraeconomia. Acesso em: 12 jun. 2018.

POLANYI, K. **A grande transformação: as origens de nossa época.** 2. ed. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

POLANYI, K. **El sustento del hombre.** Barcelona: Mondadori, 1994.

SILVA, J. D. C. **Pobreza e desenvolvimento: o PCPR nas comunidades quilombolas.** 2004. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2004.

TELES, C. **Quilombo Filipa no “novo tempo” dos projetos de intervenção desenvolvimentista no Maranhão.** 2017. Dissertação defendida no Programa de Pós Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia. Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2017.

THOMPSON, E. P. **Costumes em comum.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

VAINER, C. B. “Planejamento Territorial e Projeto Nacional”: desafios da fragmentação. **Revista Brasileira de Estudos urbanos e Regionais.** v. 9, n.1, maio 2007.

WEBER, M. **Economia e Sociedade:** fundamentos da sociedade compreensiva. Brasília: Editora da UnB, 1999.

TERRITÓRIO, INTRUSÃO E DRAMAS SOCIAIS NO TROMBETAS: O QUILOMBO DE JAMARI

*Juliene Pereira dos Santos*¹¹⁴

1 INTRODUÇÃO

O quilombo de Jamari, situado à margem esquerda do rio Trombetas, município de Oriximiná, Estado do Pará – constituiu-se como *locus* de observações da relação de conflito entre quilombolas e projetos implantados em meados da década de 1970¹¹⁵, com propósitos antagonísticos ao modo de viver desses agentes sociais.¹¹⁶ Por meio da lente de reflexão antropológica tenho adquirido condições de elaborar uma descrição etnográfica e dar ênfase aos *dramas sociais*, resultantes de conflitos políticos-territoriais vivenciados por esses quilombolas no Trombetas, face à implantação de projetos que contempla o Estado e empresas privadas, tais como: a exploração da bauxita pela Mineração Rio do Norte (MRN) e a criação da Reserva Biológica do Rio Trombetas (RBRT). Penso que o acesso aos recursos naturais, a luta pela permanência no território e a afirmação identitária tornam-se os eixos de resistência dos quilombolas em debate.

Apresento-me. Sou bisneta de Antônio Macaxeira, fundador do quilombo Jamari, portanto, filha desse quilombo. Nasci no quilombo Palhal, aos sete anos de idade, eu e minha mãe mudamos para o último quilombo do rio, denominado Cachoeira Porteira, onde vivi até os dezesseis anos, quando decidi sair da comunidade para estudar na sede municipal. Minha família – tanto paterna quanto materna,

114. Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA/UFPA), mestre em Cartografia Social e Política na Amazônia (PPGCSPA/UEMA).

115. A discussão elencada neste artigo, foi articulada às reflexões da pesquisa de mestrado, desenvolvida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia (PPGCSPA), defendida em 2019, intitulada “Quilombo de Jamari: intrusão, pilhagem e dramas sociais em um território etnicamente configurado no rio Trombetas/PA”. A dissertação foi orientada pelo professor Emmanuel de Almeida Farias Júnior.

116.

de igual modo, as demais unidades familiares desse território – desde 1979 vivem sob os “*atos de Estado*” como mecanismos de controle das agências ambientais, de onde resultam *dramas sociais* causados pela implantação da REBIO no município de Oriximiná, Estado do Pará. Passei parte de minha infância e adolescência nas comunidades ora pesquisadas, atualmente afetadas por tais políticas designadas como de cunho “preservacionista e progressista.”

Nessas comunidades as relações de confrontos com seus antagonistas históricos e/ou do agenciamento interno, essa forma de apropriação do quilombo expressa situações objetivas, resultantes de conflitos oriundos da oposição de interesses e atitudes entre grupos ou indivíduos, cujas situações estão identificadas e analisadas por meio da metáfora conceitual denominada *drama social*, formulada por Victor Turner (1996), correlato a *situação etnográfica* sobre o *território etnicamente configurado* em condições de conflituosidade.

É notório que a implantação desses projetos autoritários e imperialistas, fruto da parceria entre Estado, município e empresas, além de usurparem as terras ocupadas pelos quilombolas, compreendidas como “terras de uso comum” comprometem as regras coletivas de acesso aos recursos naturais. De acordo com Almeida (2011), essa modalidade é distinta da noção de “terras coletivas”, tampouco correspondem às chamadas “terras comunais; estas correspondem ao conjunto de apropriação dos recursos naturais, combinando a diversidade de formas, perpassando, dessa forma, por fatores étnicos, de parentesco, de elementos identitários e de critérios político-organizativos e econômicos, focalizando práticas e representações próprias.

Ao objetivar deslindar tais situações, por meio do estabelecimento de uma *situação etnográfica* (OLIVEIRA, 2015), o objeto de estudo volta-se para o modo de apropriação dos recursos naturais por grupos antagônicos e os dramas sociais e políticos-territoriais vivenciados pelas unidades familiares que se autodenominam e são dominados por aqueles com quem interagem como “remanescentes de

quilombo”, intrusadas e afetadas pela política ambiental estabelecida no âmbito da Reserva Biológica do Rio Trombetas (RBRT) e pelo projeto de exploração, cujo *locus* investigativo é o quilombo Jamari.

A partir do processo de ocupação histórica dos negros no Trombetas, identifica-se que a permanência dos quilombolas no território, por eles conquistados e socialmente construído, resulta de formas de reprodução social “inventadas” pelas unidades sociais como mecanismo de resistência, face as iniciativas de “intrusão” desse espaço por agentes antagonicos. O termo intrusão tem sido utilizado por Farias Júnior (2016) como sinônimo de “invasão”, uma construção crítica ao processo de ocupação ilegal dos territórios tradicionalmente ocupados pelos denominados “megaprojetos” e políticas ambientais autoritárias.

2 MITO DE FUNDAÇÃO DO QUILOMBO JAMARI: UM TERRITÓRIO ETNICAMENTE CONFIGURADO

Os quilombos no Trombetas são unidades sociais que compartilham diferentes histórias, formas de existência, sistemas, “uso comum dos recursos naturais”, políticas identitárias e organizativas. Além de compor uma rede de parentela, tecida por laços de solidariedade, associativismo, compadrio, “amigamentos¹¹⁷”, vizinhança e relações comunitárias; configurando-se em estratégias políticas e de resistência face ao acirramento das tensões sociais resultantes do controle excessivo de suas práticas sociais.

Situado à margem esquerda do rio Trombetas, e, constituído pela família conhecida popularmente pelo apelido de “Macaxeira”, o quilombo Jamari foi fundado a partir das trajetórias do casal Antônio Pereira de Jesus (*in memóriam*) e Cacilda Andrade dos Santos (*in memoriam*).

117. O termo amigado é usado pelos quilombolas no Trombetas para se referir às uniões entre casais que decidem morar juntos sem a realização de cerimônias oficiais. Do ponto de vista jurídico-formal, corresponde ao estado civil de união estável. Nesse caso, a diferença consiste no fato de que não há a necessidade de assinar declaração, cuja legitimação se dá pela aceitação dos pais do casal.

No presente, prevalece uma rede de parentes, composta por filhos, netos, bisnetos e tataranetos, genros, noras e afilhados, entrelaçados por alianças matrimoniais e compadrio. Estima-se a existência de 23 (vinte e três) famílias, totalizando 125 (cento e vinte e cinco). Conforme as narrativas dos conhecedores da trajetória dos quilombolas no rio Trombetas, os mais velhos, como *Macaxeira*, referem-se a localidade onde os antigos mocambeiros dessa família construíram suas primeiras moradias durante o processo de ocupação do Trombetas, iniciado com a fuga de ex-escravos da região do Baixo Amazonas.

Essa era uma família de escravos que veio para o Trombetas e se acumularam ali onde hoje é o lago Macaxeira. O pai do velho Macaxeira era um preto velho de nome Joaquim Rocha. Dizem que lá eles comiam muita macaxeira, por isso apelidaram eles de Macaxeira, que é como são conhecidos, não é o sobrenome deles, é o apelido. Então, com o fim da escravidão eles foram descendo o rio. Até quando eu me entendi eles moravam aqui no Macaxeira, daí eles foram descendo, os velhos foram morrendo e os filhos foram se espalhando, uma parte para um lado, outra parte para outro (WALDEMAR DOS SANTOS, julho, 2018).

Essas narrativas são transmitidas de geração a geração por meio da oralidade, gerando desencontros e retraimentonas narrativas. Elas representam, portanto, aquilo que a memória consegue recordar, impossibilitando exatidões nas informações, no entanto, são as fontes que desenham o percurso da história social dos quilombos no rio Trombetas. Pensando nas análises de Le Goff (2003) sobre memória coletiva, poderíamos afirmar que não é uma narrativa “palavra por palavra”. Em uma típica conversa de fim de tarde, em que eventualmente consegui encontrar os três filhos mais velhos do senhor Antônio Macaxeira, através de um diálogo coletivo, o qual provocava a interlocução através de meus questionamentos, os três eram levados à tentativa de situar as histórias que remetem às suas origens e às trajetórias dos seus ascendentes no rio Trombetas, até a formação da representação do quilombo Jamari nos dias de hoje, ou “família Macaxeira”, como são popularmente conhecidos.

O que eu me lembro era o que meu pai contava, que a minha avó falava, porque eu mesma não cheguei a conhecer minha vó. Ele dizia pra gente que no começo desses Macaxeiras eles moravam no Curuá de Alenquer, de lá que era a mãe do velho Joaquim, a velha Margarida, mãe do meu pai. Ela nasceu lá no Curuá, eles fugiram de lá e vieram parar no Moura. Meu pai contava um monte dessas histórias, mas naquele tempo ninguém tinha interesse (pausa, silêncio), hoje muita gente quer saber. A mãe da mãe do Velho Joaquim, a velha Tumásia foi morar lá no Nova Amizade, lá abaixo da Cachoeira, chamado Arrozal, lá eles moravam, lá era o lugar do pai dela. Foi lá que meu pai nasceu (ANTÔNIA PEREIRA, dezembro, 2018).

Sobre a distribuição espacial das famílias no rio Trombetas, Farias Junior (2016) identifica que os elos de parentesco não estão relacionados a consanguinidade como se pensa no senso comum, segundo esse antropólogo, é em termos territoriais que o parentesco é expresso, ou seja, a identificação das famílias é organizada a partir dos lugares onde vivem ou viveram, como no caso da família Macaxeira, que carrega o nome do lago onde nasceu e cresceu o patriarca dos quilombolas que atualmente compõe o quilombo Jamari. A esse respeito, Ranciaro (2016, 59), ao discorrer sua análise a respeito da formação dos quilombos no rio Andirá/Amazonas, argumenta que a memória coletiva tanto funda a identidade do grupo, como o espaço que foi sendo conquistado desde o seu fundador.

O mito de fundação do quilombo Jamari, enquanto unidade familiar organizada politicamente, associa-se a um acontecimento místico. De acordo com os relatos dos filhos do senhor Antônio Macaxeira, esse evento remete a um acidente caseiro provocado por uma arma de fogo, que levou o patriarca da família a fazer promessa a Santo Antônio, imagem pertencente ao avô, abandonado num baú.

Papai contava que quando ele era novo, eles caçavam muito, então quando chegavam da caçada ia limpar a arma para deixar pronta para a próxima caçada. Então, quando foi um dia eles foram caçar, daí quando ele foi limpar a arma, ela caiu e disparou na direção da mão dele, o chumbo varou de um lado para outro da mão

dele. Daí ele fez essa promessa: meu Santo Antônio, se o senhor ajudar a curar a minha mão em oito dias, eu venho lhe pedir para o meu avô, e todos os anos, durante eu estiver vivo, vou fazer uma festa dia vinte e quatro de setembro, seja qual for o dia da semana. Ele contava que com oito dias a mão dele estava sarada, ele já podia trabalhar. E assim foi, desde isso ele sempre fez essa festa, uma festa farta de comida, ele dava almoço para todo mundo, café da manhã, eram três dias de festa (M.P.S¹¹⁸, dezembro, 2018).

A festa de Santo Antônio, padroeiro do Jamari, conseguiu agregar a unidade familiar no mesmo espaço, em um momento em que antecede o sentimento de *comunidade* entre os quilombolas do Trombetas. A festa, em si, permitiu uma certa interação social para além da família Macaxeira, todos os anos no dia vinte e quatro de setembro, quilombolas de várias unidades sociais reúnem-se para festejar Santo Antônio. Essa festa, marcada pela interação social dos Macaxeiros com outros grupos, pelos laços da religiosidade e pelo sentimento da fé em Santo Antônio, serviu de fio condutor para a organização social do Jamari enquanto coletividade politicamente organizada.

Convém sublinhar: quilombos no Trombetas foram conquistados através de uma relação específica com o meio ambiente, permitindo a eles tecerem elos de reciprocidade com os recursos utilizados. Nesse caso, a reciprocidade é entendida como a relação dupla, pautada no uso e proteção dos recursos naturais, possibilitada por meio de regras tácitas inventadas e legitimadas pelo grupo. A reciprocidade resulta das formas de interação que convergem para o sentimento de pertença ao território.

A base econômica dos quilombolas que vivem no Jamari é de estrutura familiar e coletiva, desse modo, vivem da agricultura, extrativismo da castanha, extração de óleos, caça e pesca. “*Tais técnicas implementadas na agricultura e extrativismo remontam às gerações dos quilombolas, quando produziam tabaco, algodão, mandioca frutas e, coletavam desde salsaparrilha, cacau e madeira*” (MARIN; CASTRO, 1998, 162).

118. Nome desta entrevistada está escrito apenas com as iniciais devido a necessidade de resguardar a sua identidade.

Essa relação propiciada pela diversidade de peixes, caças e atividades extrativas como coleta da castanha do Pará, atualmente conhecida mundialmente como castanha do Brasil, e a extração de óleos de andiroba e copaíba, hoje amplamente usados nas indústrias farmacêuticas e cosméticas, mas sempre cumpriram o papel de antibióticos e anti-inflamatórios entre os quilombolas. Tais regras consensuais¹¹⁹ que convergem para a conservação da natureza, deve-se a relação estabelecida pelos quilombolas desde o momento em que conquistaram esse rio, incluindo o conhecimento e domínio do território por eles conquistado. *“Encontraram no rio Trombetas, condições naturais favoráveis à realização dessa existência, o que explica a originalidade do mundo social construído”* (MARIN; CASTRO, 1998, 41).

Pensar a trajetória desse grupo negro, o conjunto das relações sociais por eles construídas, a representação do território em seus meandros, permite-nos pensar esta unidade social, o Jamari, como um *território etnicamente configurado*. Tal noção é central na análise de Almeida (2006) no laudo antropológico sobre as comunidades quilombolas em Alcântara, Estado do Maranhão, afetadas pela tentativa de implantação da base de lançamento de foguetes. De acordo com esse antropólogo, para se compreender a constituição de um *território étnico* é preciso considerar que *“a noção de etnicidade abrange também uma interação com uma certa maneira de produzir e de relacionar-se com a natureza, identificamos essas territorialidades verificando que agrupam uma vasta rede de povoados”* (ALMEIDA, 2006, 26).

Essa consciência ambiental inventada pelas necessidades de preservar os recursos naturais em abundância, entrelaça-se à construção de uma identidade étnica quilombola que dá sentido à existência dos agentes sociais. Nesse sentido, os termos usualmente empregados pelas agências estatais, sombreiam as lutas sociais por trás da implantação dos empreendimentos de infraestrutura e preservação ambiental, por isso serão analisadas sob a perspectivas de intrusões territoriais.

119. Sobre o controle consensual entre povos e comunidades tradicionais, Almeida (2008, 133) argumenta que *“esse controle se dá através de normas específicas instituídas para além do código vigente e acatadas de modo consensual nos meandros das relações estabelecidas”*. São regras que não estão escritas em manuais, leis; elas são aprendidas nas práticas cotidianas e transmitidas de uma geração para outra por meio da oralidade e pelas próprias práticas.

3 INTRUSÕES E DRAMAS SOCIAIS

A história dos quilombos no Trombetas é marcada por processos sociais de resistência de negros que desde o período escravista sonham viver em liberdade; mas também é configurada por campos de conflitualidade com agentes antagônicos que visam “pilhar” (MATTEI; NADER, 2013), as denominadas “terras de uso comum” para transformar em negócios com fins lucrativos, que além de *intrusar* (FARIAS JÚNIOR, 2016) os territórios quilombolas, tornam-se verdadeiros entraves a garantias de direitos fundamentais à existência dos quilombolas, sobretudo, a titulação de seus territórios assegurada constitucionalmente.

Ao analisar as situações sociais referidas aos quilombos no rio Trombetas, especificamente as situações referentes aos quilombolas de Cachoeira Porteira, município de Oriximiná, Farias Júnior (2016) fez uso do termo *intrusão* como sinônimo de “invasão” - proposto por Said (2007), e com essa base conceitual, Farias Júnior analisou o modo de apropriação violenta dos territórios indígenas e quilombolas no Trombetas por “megaprojetos” e políticas ambientais autoritárias. De acordo com Farias Júnior, *intrusão* consiste em uma crítica ao termo “*sobreposição*”, que para ele é entendido como uma forma de despolitizar a violência da implantação desses projetos. Ou seja, quando ouvimos falar em “sobreposição”, espontaneamente pensamos em um ato passivo, sem resistência, do jeito que era anteriormente, sem nenhuma alteração. Partir dessa visão, conduz-nos à armadilha do saber imediato (BOURDIEU; CHAMBOREDON; PASSERON, 1990).

O termo *sobreposição* expressa um sentido estreitamente cartográfico, utilizado para deslegitimar as “terras tradicionalmente ocupadas por povos e comunidades tradicionais” sublinha Almeida (2013), e consoante essa perspectiva apontada pelo antropólogo, a consequência desse modo de classificação representa dificuldades de reconhecimento do direito territorial desses “grupos étnicos”, na medida

em que os povos tradicionais passam a disputar seu próprio território com agências ambientais e empresas privadas, que se configuram a partir de uma complexa relação de poder, capaz de estagnar qualquer processo que caminhe em direção à titulação dos territórios em disputa. Sob o prisma da “sobreposição”, ocorre uma inversão de papéis, os povos que tradicionalmente ocupam o território passam a ser vistos como invasores e entraves ao desenvolvimento. Dessa forma, concorda-se com Farias Júnior (2016), ao enfatizar que o termo *intrusão* consiste em uma forma de expor o processo violento da usurpação territorial.

Por campos de conflitos e tensões presentes na história do grupo em questão, Marin e Castro (1998), destacam três situações sociais de enfrentamento: primeira, a ordem escravista fundamentada na economia mercantil; segunda, formas de dominação instauradas na rede de comercialização, nas relações de patronagem, e, terceira, na atualidade, com a entrada de atores que expressam novos momentos de expansão capitalista conferida mediante a exploração mineral e as unidades de conservação, que serão enfatizados nesta seção.

A estratégia de intrusão dos territórios quilombolas no Trombetas é resultante do entrelace de empresas mineradoras e agências ambientais, implantadas nesse rio entre as décadas de 1960 e 1980. A descoberta da bauxita, matéria-prima do alumínio, no rio Trombetas, chamou atenção de diversas empresas do ramo minerador, que juntas constituíram a Mineração Rio do Norte (MRN), um grupo de economia mista no qual a Companhia Vale do Rio Doce (CVRD) detém o maior percentual das ações, desde a sua consolidação até os dias atuais com cerca de 40% das ações, com o propósito de extrair as reservas minerais existentes na margem esquerda daquele rio. Paralelo à implantação e consolidação da exploração mineral, os quilombolas no Jamari assistiram ao acirramento do cercamento de seu território ocasionado pela criação da Reserva Biológica do Rio Trombetas (RBRT), uma modalidade de unidade de conservação de proteção integral, que proíbe a permanência de grupos humanos em seu interior, mesmo que estes estejam ocupando o território antes da chegada do empreendimento, como é o caso dos quilombolas que foram cercados pela RBRT.

Além da RBRT, constituem a rede de políticas ambientais no Trombetas: Floresta Nacional Saracá-Taquera (1989), Floresta Estadual do Rio Trombetas-FLOTA, Trombetas (2006) e Floresta Estadual Faro - FLOTA Faro (2006). A implementação de tais unidades de conservação pode ser entendida como “atos de Estado”, entre aspas, tal como sugere Bourdieu (2014) que entende por tal “*atos políticos com pretensões a ter efeito no mundo social*” (Idem, 39), à medida que impõem normas aos grupos sociais. Ao observar como se estabelecem as ações a partir de uma situação empírica, como é o caso da instituição de unidades de conservação no Trombetas, pode-se adiantar que tais ações são atos de categorização do mundo social.

Barreto Filho (1997), observa que a relativa facilidade de se estabelecerem unidades de conservação de uso indireto nos regimes militares, representou mais do que o resultado de um mero concurso favorável de circunstâncias; para ele representa um conjunto complexo de fatores, sobressaindo a gestão estatal estratégica do território e a politização da estrutura espacial do país. Assim, a aliança envolvendo empresas mineradoras e unidades de conservação, além de usurpar os territórios quilombolas no Trombetas, abriu caminhos para o controle territorial e social das unidades sociais. Tal forma de controle, pautado na vigilância de práticas sociais cotidianas, apoiou-se no reordenamento territorial, grosso modo, a tentativa de expulsar as famílias quilombolas de seus territórios, não apenas pelas ações de despejo, mas pelo fechamento do rio e restrições de acesso aos recursos naturais, de modo autoritário e violento, tratando-os como invasores e impedindo-os de viver como sempre viveram.

A partir das entrevistas realizadas com meus interlocutores-parentes¹²⁰, a exemplo do depoimento de Antônia Pereira de Jesus, nota-se que o início das ações no entorno da Reserva Biológica do Rio Trombetas foi marcado como um período turbulento, que se mantém vivo na memória dos mais velhos que presenciaram a implantação e

120. A designação interlocutores-parentes foi o modo que encontrei para explicitar a minha relação de parentesco com o grupo estudado, bem como para enfatizar a relação de pertencimento enquanto quilombola, que desde a infância também presenciou o que denomino de drama social, neste trabalho.

os desdobramentos desses projetos, dos filhos e netos que cresceram ouvindo histórias de violência e terror, ressignificadas no presente como instrumentos de lutas por seus direitos territoriais.

Eles chegaram, não foram perguntando. A gente só sabia das notícias aí pra baixo. Eles faziam vigília no rio, não estava bom, iam nas casas, abriam as panelas pra ver o que o povo comia, jogavam fora a comida com toda a panela e se reagisse ia preso, apanhava. Era preciso manter escondido na mata nossas malhadeiras, espingarda... tirava só para procurar o que comer e escondia de novo, que se eles parassem na casa e encontrasse, ia tudo preso com eles. Viam a gente descendo para a Companhia, endireitavam a lancha em cima da gente, só faltavam alagar a canoa (ANTÔNIA PEREIRA DE JESUS, fevereiro, 2019).

É oportuno lembrar que, na perspectiva antropológica, essa relação com os recursos naturais elide o território, ou seja, uma representação que se vislumbra para além da terra enquanto espaço fisicamente delimitado, portanto, uma construção social do grupo, a partir das relações em constante construção, por eles inventadas. Na medida em que limitações são impostas, aumenta a *crise*, resultando em *dramas sociais*.

Turner (1996), ao analisar os padrões de erupção dos conflitos no âmbito do grupo social que ele estudara, doravante, os Ndembu na África Central, assim define os “dramas sociais” por ele identificados: “*After a while I began to detect a pattern in these eruptions of conflict: I noticed phases in their development which seemd to follow one another in a more or less regular sequence. These eruptions, which I call “social dramas”, have ‘processional form’*”(TURNER, 1996, 91).

Na medida em que as medidas restritivas impedem que esses quilombolas vivam como eles sempre viveram, outros problemas sociais vão sendo desencadeados. Segundo Funes (2000), a comunidade do Jamari foi uma das mais atingidas pela política ambientalista. No depoimento abaixo J.C. narra detidamente a coerção física e simbólica exercida sobre os quilombolas:

Desde que foi criada essa reserva é uma perseguição só. Tudo o que era livre agora é proibido. Aqui o nosso alimento sempre foi o peixe e caça, aí vem os caras, sabe lá de onde, e diz que é crime. Então a gente vive que nem cachorro acuado, nóstem a necessidade de pescar, mas a gente pesca com medo, não com medo dos homens, mas o que eles podem fazer com a gente. Quando um parente é pego com um tracajá, é pena. Vai preso, apanha. Tem uns meninos lá do Moura que estão preso no presídio, eles marcaram o pessoal, daí fica difícil. As vezes o cara tá pescando um peixinho para a família comer, quando nem espera lá vem eles, contudo para cima, daí esses que já são marcados, mesmo que não esteja pescando para vender, é advertido; se reage, apanha. É, minha filha, a coisa aqui continua cada vez pior. Quem não sabe, pensa que a gente ainda vive como antes, na fartura. Muitas vezes a gente é obrigado a comer essas comidas de lata, frango da cidade, porque onde a gente ainda pode pescar já é difícil e não se pode mais pegar um isopor e ir lá no Erepecu vamos dizer, pegar um peixinho para comer. Antigamente, quando o peixe ficava ruim num canto, a gente ia para outro. Chegava lá, pegava aquela fartura de peixe, essa gente salgava e a gente comia a semana toda. Trabalhava sem se preocupar com a comida. É difícil, a gente ainda tem essa aposentadoriazinha, mas esses que não tem, mas difícil se torna (J.C, dezembro, 2018).

Tais medidas restritivas fazem parte de “esquemas disciplinares”, que além de criminalizar as práticas tradicionais, diariamente, vigiam o ir e vir das embarcações naquele rio, seja por meio dos postos de fiscalização ancorados ao longo do rio ou pelas embarcações que funcionam como viaturas dos fiscais, que registram o vai-e-vem dos quilombolas, anotando o destinos e horários da passagem pelo local, cujo propósito é fiscalizar e manter o controle sob aquele espaço. Para Foucault (1999), a *vigilância* se apoia num sistema de registro permanente, que a partir dos dados obtidos e armazenados, constitui-se em um mecanismo de poder, face a seus opositores.

Contudo, a partir do momento em que esses mecanismos de poder passam a afetar consideravelmente o seu modo de vida, colocando em risco a permanência e controle do território que tradicionalmente ocupam, os quilombolas passam a construir estratégias políticas para se posicionar diante dos “atos de Estado”, que em parceria com

iniciativas de empresas privadas, colocam a relação desses quilombolas com o meio ambiente na condição de patologia, legitimando os deslocamentos compulsórios das áreas destinadas a fins de “*conservação da natureza*”.

Desse modo, a família Macaxeira, baseada nas narrativas sobre seu passado, acionou a identidade quilombola como mecanismo de enfrentar as pressões sociais oriundas das políticas de projetos que ali se desenvolveram. É justamente nesse momento que as narrativas referentes às suas origens se tornam uma estratégia discursiva de afirmação identitária. É nesse sentido que Le Goff defende que “*a memória é um elemento essencial do que costuma se chamar identidade, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia*” (LE GOFF, 2003, 476). Sendo assim, para esse autor, a memória coletiva configura-se como um instrumento e um objeto de poder.

Reflexivamente, pode-se afirmar que o acionamento entre os grupos não ocorre de modo aleatório, seguindo uma trilha linear, na qual, de um dia para o outro, os agentes sociais decidem: “*agora vamos ser quilombola, indígena, castanheiro*”. É um processo descontínuo e específico resultante de situações sociais de conflitos desencadeados no âmbito das relações sociais, sejam eles envolvendo agentes internos ou externos ao grupo, cujo arcabouço traduz-se no sentimento de pertencimento. Assim, é consequência de uma *situação social*, tal como proposto por Gluckman (2010), que devemos tratar o afloramento dessas identidades coletivas. Para esse autor, que estudou por mais de uma década a relação entre africanos e brancos do Norte da Zululândia, sociologicamente, a situação social configura-se como: “*o comportamento em algumas ocasiões, de indivíduos como membros de uma comunidade, analisado e comparado com seu comportamento em outras ocasiões*” (GLUCKMAN, 2010, 238).

4 RESISTÊNCIA FOCADA EM UMA ECONOMIA AUTÔNOMA

A intensificação das pressões sociais sobre o modo de vida dos quilombolas no Jamari, sobretudo, o controle de acesso aos recursos naturais, evidencia o risco relativo à permanência do grupo no território que tradicionalmente ocupam, na medida em que o processo de titulação é dificultado pelas disputas territoriais acionadas por interesses das mineradoras e do Estado. Visando proteger e garantir sua reprodução física e social, estratégias de resistência foram inventadas por esses agentes sociais, contrapondo à lógica capitalista ali materializada pelas empresas mineradoras que atuam na extração da bauxita. Dentre as estratégias de resistência identificadas no território, sobressai a politização da identidade coletiva quilombola e a construção de uma economia autônoma pautada no extrativismo, incluindo a coleta da castanha do Brasil e extração de óleos de copaíba e andiroba.

Como fora frisado na seção anterior, a organização social dos quilombolas no Jamari surgiu como mecanismo de resistência aos processos de intrusão de seus territórios. A partir do momento em que acionam a identidade coletiva de “remanescentes de quilombo” ou quilombola, ou seja, quando se identificam e são identificados por outros, passam a compor “grupos étnicos” (BARTH, 2000), representando-se, desse modo, um tipo de organização social. Esse aspecto organizacional além de atribuir novo significado aos instrumentos de luta, fortalece a posição dos agentes sociais, dando visibilidade aos processos excludentes que foram implantados naquele território. Assim, a autoconsciência centrada na trajetória dos negros no Trombetas, aliada ao sentimento de comunidade, funcionaram como fio condutor para a criação do movimento organizativo do coletivo quilombola em Oriximiná. “A identidade étnica desse grupo é recriada pela memória das lutas de seus antepassados, marca de uma conjuntura histórica” (MARIN; CASTRO, 1998, 161).

Fruto de uma conquista histórico-social, “remanescentes de quilombo” é um termo jurídico, inserido no texto constitucional de 1988, no sentido de conferir direitos territoriais, assumida pelos próprios agentes sociais, a partir de suas representações específicas, capaz de deslocar a construção secular daquilo que os outros pensavam ideologicamente que éramos, para o que realmente somos, a partir de nós mesmos, das nossas representações e de nossos imaginários que nos faz sermos quilombolas, castanheiros, oleiros, quebradeiras-de-coco, desfocando-nos de uma unidade étnica isolada, fechada para a arena da pluralidade.

Desse modo, um ano após a promulgação do texto constitucional que insere o direito à titulação coletiva dos territórios quilombolas, fora criada a Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná (ARQMO). De acordo com o senhor Carlos Printes, um de seus idealizadores, morador do quilombo Abuí, Alto Trombetas I, a ARQMO surgiu como uma estratégia às ameaças de desapropriação territorial pelos empreendimentos que usurparam seus territórios em meados da década de 1970, sobretudo a Reserva Biológica do Rio Trombetas, ao deslocar os quilombolas de suas casas situadas no lago Jacaré.

Então. Quando criaram a REBIO nós morava lá no lago Jacaré, era a família dos Printe e dos Rocha. Com a criação da reserva, o IBDF montou uma ação para nos expulsar de lá. Eu era jovem ainda, 20 anos. Quando foi um dia os caras chegaram lá com a polícia, dizendo que ali era área da reserva e que nós tínhamos 48 horas para desocupar a área. Acontece que lá era o lugar dos nossos bisavós, tinha e até hoje têm as plantação de manga, limão, azeitona. Nossas roças estavam todas plantadas, então, não é fácil sair de um dia para o outro e deixar tudo pra trás. O fato é que tivemos que sair mesmo com a dor de deixar tudo aquilo que dinheiro nenhum paga. Algumas famílias que ali viviam foram fazer casas na Tapagem, outros, como a nossa foi para o Abuí onde também moravam alguns parentes nossos. Foi aí que o padre Patrício que andava por lá com a gente, chamou nós e disse: rapaz, porque vocês não criam uma associação para representar todo o povo negro do Trombetas e lutar pelos interesses juntos. Aí nós iniciamos os encontros da igreja em todas as comunidades. Nesses encontros a gente discutia a criação da

associação e todo o povo nos apoiava. Daí, em 1989, fizemos grande encontro com todas as comunidades reunidas, desse encontro resultou a criação da arqmo para nos representar (CARLOS PRINTES, maio, 2018).

Por mais de duas décadas, a ARQMO representou todas as comunidades remanescentes de quilombo do Trombetas. Contudo, em razão das divergências inerentes aos interesses dos grupos, ocorreu a institucionalização de associações em cada território para atender aos interesses específicos, como é o caso da Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Alto Trombetas II (ACRQAT), criada em 28 de novembro de 2011, visando organizar coletivamente os quilombos Curuçá, Jamari, Juquiri Grande, Juquirizinho, Moura, Nova Esperança, Palhal e Último Quilombo, abrangendo cerca de trezentas famílias espalhadas pelo curso do rio Trombetas e seus acidentes geográficos. Independentemente das divergências internas, defender suas práticas tradicionais e a permanência no território, são pontos congruentes entre os seguimentos políticos quilombolas no Trombetas.

No presente, a expansão da exploração mineral sob seus territórios é preocupação central da unidade social, usurpada pelos projetos de expansão em planejamento para os próximos vinte anos. Diante da ameaça que representa a expansão da atividade mineradora sob seus territórios, bem como a criminalização de suas práticas tradicionais como a agricultura, a pesca e caça, as estratégias de resistência dos quilombolas Jamari, atravessam as fronteiras das mobilizações sociais, cuja maior aliada é a construção de uma economia autônoma, focada, sobretudo, no extrativismo. Isso porque o saber coadunado ao domínio sobre território lhes dá condições favoráveis de recriar formas autônomas de existência.

Desde os primeiros relatos escritos sobre rio Trombetas e sua gente, há registros de uma economia de estrutura familiar e coletiva, pautada na agricultura e no extrativismo. Na descrição etnográfica de Tavares Bastos (1866) sobre os quilombos no Trombetas, ele descreve sobre os produtos cultivados por esses quilombolas no século XIX e

a relação estabelecida com o comércio de Óbidos naquele período, província mais próxima àqueles quilombos. “Os negros cultivavam a mandioca e o tabaco, (o que eles vendem passa pelo melhor); colhem a castanha, a salsaparrilha, etc. Às vezes descem de canoas e vem ao próprio porto de Óbidos, à noite, comercializar às escondidas, com regatões que sobem o Trombetas, eles o fazem habitualmente.” (TAVARES BASTOS, 1886, 152).

Tratam-se, portanto, de atividades que remetem às práticas desenvolvidas por seus antepassados, como modo resistência ao sistema escravista, significando o ideal de autonomia desses quilombolas para, assim, viverem livres e independentes. No entanto, a partir da chegada dos empreendimentos com concepções de vida opostas àquelas construídas pelos quilombolas, medidas restritivas impediram o acesso aos castanhais, limitaram a agricultura e proibiram as práticas de pesca e caça. Dado a esse conjunto de medidas de controle, no presente, os quilombolas do Jamari vislumbram uma economia autônoma centrada na extração do óleo de copaíba, uma atividade que além de contribuir na renda das famílias, mantém a floresta de pé, sem afetar o ecossistema, opondo-se, dessa forma, a racionalidade das empresas mineradoras.

Hoje a nossa renda vem da copaíba, no inverno e verão a gente tem serviço tanto para tirar o óleo como retirar a semente e canteirar para depois vender, então no verão, que está mais seco nós tira o óleo que é vendido para a empresa e até mesmo na cidade. No inverno, devido ao período de chuva, a gente cultiva a semente para depois vender para o programa de reflorestamento. Então, o ano todo a gente pode trabalhar, não é como a castanha que é só no período da safra e pronto, né. Hoje a gente já serve de exemplo para outras comunidades, não vive só do benefício do governo (MANOEL NAZARÉ, dezembro, 2018).

Neste sentido, ao invés de desmobilizar a luta dos quilombolas por seus direitos étnicos e territoriais, as pressões por parte das agências ambientais e empresas mineradoras, contrapõem-se por novas estratégias de resistência no sentido de garantir sua reprodução física e social no âmbito do território etnicamente configurado. “Suas

reivindicações econômicas, quando se referem a direitos territoriais, não se separam das lutas pelo reconhecimento identitário” (ALMEIDA, 2013, 20). Para os quilombolas, o reconhecimento passa a ser o eixo das lutas no âmbito dessas disputas territoriais.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A exploração mineral na Amazônia é marcada por contradições sociais resultantes do choque entre duas lógicas colidentes no que se refere ao uso e apropriação dos recursos naturais, por um lado, a lógica capitalista, ancora em noções legitimadas pelo Estado de Direito, quais sejam: progresso, crescimento econômico; e por outro, a lógica agroextrativa baseada no “*uso comum dos recursos*”, (ALMEIDA, 2008). Por desconhecer, ou simplesmente ignorar a realidade social de povos e comunidades tradicionais, os projetos de exploração mineral, visando atender aos seus objetivos específicos, de modo autoritário e violento, passam a usurpar os territórios historicamente conquistados por povos autoidentificados enquanto quilombolas, indígenas, castanheiros e oleiros.

As ações de usurpação e controle por empreendimentos implantados entre as décadas de 1960 a 1980, tornam-se entraves para a permanência das unidades sociais, autoidentificadas enquanto quilombolas no Trombetas. Na medida, o controle sob o território ocasionou a ruptura de práticas sociais inventadas por várias gerações e que são importantes para reprodução física e social do grupo. No presente, os efeitos sociais desse processo de ruptura entre os quilombolas podem ser refletidos na forma de *dramas sociais*.

Nesse sentido, diante desses “dramas sociais”, o acionamento da identidade étnica quilombola, pautada na trajetória e memória coletiva

do grupo, serviu de válvula de escape para a resistência dos quilombolas no Jamari, que teve seu território intrusado, tanto pela política ambiental quanto pela exploração mineral. Assim, a autonomia econômica do grupo, no presente, pautada na extração de óleos vegetais, é uma das principais estratégias contra as tentativas de diluição desse território etnicamente configurado, em favor da afirmação do seu modo de vida.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, A. W. B. de. **Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto:** terras tradicionalmente ocupadas. 1. ed. Manaus: PPGSCA/EDUA, 2006.

ALMEIDA, A. W. B. de. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto:** terras tradicionalmente ocupadas. 2. ed. Manaus: PGSCA-UFAM, 2008.

ALMEIDA, A. W. B. de. **Quilombos e novas etnias.** Manaus: UEA Edições, 2011.

BARRETO FILHO. H. T. Da nação ao planeta através da natureza. **Revista Cadernos de Campo**, v. 7, n. 7, 1997. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cadernosde campo/ issue/view/3204>. Acesso em: 13 jan. 2017.

BARTH, F. Os grupos étnicos e suas fronteiras. *In*: BARTH, F. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas.** Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BASTOS, T. A. C. **Amazonas, estatística, produção, comércio, questões fiscaes do Valle do Amazonas**. Rio de Janeiro: B. L. Carner; Livreiro Editor, 1866.

BOURDIEU, P. **Sobre o Estado: Cursos no Collège de France (1989-1992)**. Lisboa: Edições 70, 2014.

BOURDIEU, P.; CHAMBOREDON, J. C.; PASSERON, J. C. **A profissão de sociólogo, preliminares epistemológicas**. Petrópolis: Vozes, 1990.

FARIAS JÚNIOR, E. de A. **Megaprojetos inconcludentes e territórios conquistados: diferentes processos sociais de territorialização da comunidade quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná, Pará**. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2016.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1999.

FUNES, E. A. **Comunidades Remanescentes dos Mocambos do Alto Trombetas**(Projeto Manejo dos Territórios Quilombolas). Oriximiná. São Paulo: ARQMO; CPI-SP, 2000.

GLUCKMAN, M. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. *In*: FELDMAN-BIANCO, B. **Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos**. 2. ed. São Paulo: UNESP, 2010.

LE GOFF, J. **História e Memória**. 5. ed. Campinas/SP: Editora da UNICAMP, 2003.

MARIN, R. E. A.; CASTRO, E. **Negros do Trombetas: guardiões das matas e dos rios**. Belém: CEJU/UFFPA-NAEA, 1998.

MATTEI, U.; NADER, L. **Pilhagem**: quando o estado de direito é ilegal. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

OLIVEIRA, J. P. de. **Regime tutelar e faccionalismo - Política e religião em uma reserva Ticuna** Manaus: UEA Edições, 2015.

RANCIARO, M. M. M. A. **Os cadeados não se abrem de primeira**: processos de construção identitária e a configuração do território de comunidades quilombolas do Andirá (Município de Barreirinha - Amazonas). 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2016.

SANTOS, J. P. dos. **Quilombo se Jamari**: intrusão, pilhagem e dramas sociais em um território etnicamente configurado no Rio Trombetas/ Pa. Dissertação defendida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia (PPGCSPA/UEMA). São Luís, 2019.

SAID, E. **Orientalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

TURNER, V. **Schism and continuity in an African society**. Manchester: Manchester University Press, 1996.

ONDE HÁ FUMAÇA HÁ O BOM DIREITO?¹²¹:

CONFLITO E VIOLÊNCIA EM CAMAPUTIUA¹²²

Vanessa Cristina Ramos Fonseca da Silva¹²³

1 INTRODUÇÃO

O presente artigo tem como objetivo apresentar uma situação de conflito no território quilombola de Camaputiua, em Cajari, Maranhão¹²⁴. Os quilombolas de Camaputiua vêm sofrendo uma série de violências por parte de alguns fazendeiros do município de Cajari, que além de cercarem indevidamente os campos inundáveis da região e criarem ilegalmente gado bubalino nos pastos, ainda se utilizam de diversos instrumentos para coibir a luta dos quilombolas pela terra. Utilizam-se de diversos meios que vão da grilagem às ameaças de morte e assassinato.

Além da violência proferida pelos fazendeiros, o que se nota também é a violência estatal, que, decorre, dentre outros fatores, pela demora na emissão da titulação definitiva aos quilombolas, cuja certificação pela Fundação Palmares é datada de 25 de janeiro de 2006 (Processo nº 01420.002299/2005-71). A certificação é primordial para dar o primeiro impulso ao processo de titulação definitiva do território quilombola e possibilita acesso a uma série de políticas públicas voltadas para os quilombolas. Contudo, a demora tem dado fomento à diversas situações de conflito, violência e insegurança.

121. A expressão latina jurídica “*fumus boni iuris*”, cuja tradução é “fumaça do bom direito” consiste na linguagem probabilidade de existência do bom direito. Outra acepção é a impressão de que se há indícios, haverá crimes ou ilícitos civis.

122. O artigo baseia-se em reflexões da dissertação intitulada: “Encantos e desencantos em Camaputiua: conflitos agrários e resistência quilombola,” defendida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia (PPGCSPA/UEMA) orientada pela professora Sheila Borges Dourado.

123. Advogada. Mestra em Cartografia Social e Política da Amazônia pela Universidade Estadual do Maranhão. Especialista em Direito Constitucional pela Universidade Estácio de Sá. Pesquisadora do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indigenistas do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão (IFMA) Campus Maracanã.

124. O Território Quilombola de Camaputiua se localiza em Cajari-MA, na microrregião da Baixada Maranhense. Fica a 206 km de São Luís, ocupando uma área de 662,066 km², com uma população de 18.338 habitantes, sendo 76,6% rural (IBGE).

Ademais, a morosidade no processo do INCRA fez com que o Ministério Público Federal instaurasse Inquérito Civil Público no ano de 2011 – ICP 1.19.000.000524/2010-53. O objetivo era “apurar a ocorrência de diversos conflitos possessórios decorrentes do cerceamento de áreas tradicionalmente utilizadas pelos moradores da comunidade Camaputiuá, situada em uma ilha fluvial no Município de Cajari-MA, requerido como quilombo a ser reconhecido pelo INCRA. Contudo o Inquérito Civil não foi suficiente para coagir o INCRA a proceder os demais atos para a titulação definitiva do território quilombola de Camaputiuá.

Diante da lentidão do andamento do processo administrativo de titulação que tramita no INCRA foram confeccionados diversos ofícios pelos quilombolas para que fosse dado prosseguimento aos demais trâmites administrativos. Mesmo assim, a titulação definitiva ainda não ocorreu. Por conta dessas circunstâncias, há muitos conflitos agrários, sendo que alguns já foram judicializados. Um caso em especial ganhou grande repercussão devido a proporção da violência a qual os quilombolas foram submetidos, que foi o caso da queima das casas no território. O binômio conflito e violência parece irreduzível enquanto as estruturas políticas e jurídicas permanecem intocadas na realidade fundiária do Estado do Maranhão.

O líder quilombola de Camaputiuá, o senhor Ednaldo Padilha, mais conhecido como Cabeça (2018), informou-me que no território quilombola há terras que têm múltiplos registros cartorários e fez a indagação de como tal fato seria possível, tecendo considerações sobre como a demora na titulação definitiva promove um ambiente de insegurança mediante as constantes ameaças que os quilombolas vêm sofrendo.

Brevemente, no quilombo de Camaputiuá¹²⁵ as unidades

125. Essa descrição breve aponta a noção de modos de existência e reprodução social, que carecem ser aprofundados assim como as formas de autonomia. Elementos diferentes de pontos inseridos no Relatório Antropológico (ECODIMENSÃO MEIO AMBIENTE E RESPONSABILIDADE SOCIAL LTDA, 2014, 53) que sublinha a condição dos quilombolas como assistidos pelo Estado e com base na noção econômica de “renda”. Lê-se no Relatório que as principais fontes de renda de Camaputiuá se dão a

familiares usufruem dos recursos naturais do seu entorno e fazem da agricultura, da criação de animais domésticos e pecuária reduzida, do extrativismo de babaçu e da pesca seus modos de existência e condição de reprodução material e social. Todas essas atividades têm limitantes devido ao cercamento de fazendas, que realizam a apropriação e destruição acelerada do ecossistema.

No presente artigo busca-se descrever situações de conflitos e violência no quilombo de Camaputiua e para isto interpelaram-se os agentes sociais e realizou-se pesquisa processual em documentos arquivados em instituições vinculadas ao setor fundiário, ademais de entrevistas aos quilombolas Cabeça¹²⁶ (liderança quilombola de Camaputiua), sua esposa Maria Cutrim¹²⁷, e a um dos quilombolas que sofreram o atentado da queima das casas em 2011: a senhora Marinilde. Nas entrevistas abordaram-se questões conexas a direito territoriais e incumprimento de preceitos legais que resultam em insegurança jurídica, perseguição de lideranças, violência física contra os quilombolas. Nas próximas páginas é mencionado com insistência o livro “Resistência e fé: o “Cabeça”, narrativas de um quilombola”, de Ednaldo Padilha (2016) tomada como documento-testemunho dos conflitos sociais e a violência experimentada pelos quilombolas de Camaputiua e os processos de resistência contra essa ordem dominante, como escreve Ednaldo Padilha (2016, 108-109):

Eu sempre coloco que a morte de meu irmão foi assim, nem coloco que foi o meu irmão que morreu, o assassinado foi eu, eu digo que foi eu que fui assassinado a partir dali, porque ele era o elo de comunicação que eu tinha direto, qualquer dificuldade que as pessoas tinham de se comunicar comigo, mas ele era o ponto de referência que não falhava, podia ser de dia, podia ser de noite era uma comunicação

partir da pecúnia obtida pelo extrativismo do coco babaçu, da agricultura familiar; da criação de animais domésticos como porcos e galinhas; da pesca e do apoio de Programas do Governo Federal como Bolsa Família, Seguro Pesca, Auxílio Maternidade, PRONAF, aposentadorias e funcionários públicos ligados aos municípios de Cajari e Penalva.

126. Liderança Quilombola de Camaputiua. Autor do livro “Resistência e fé” e Pesquisador do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia.

127. Liderança Quilombola de Camaputiua. Quebradeira de coco babaçu. Esposa e principal apoio de Cabeça.

forte era ele, qualquer situação era ele, às vezes quando eu não tinha moto, a moto esbandalhou, que ele comprou moto, que eu não tinha como me deslocar, ele deixava de fazer o serviço dele, que ele era moto táxi, se eu precisasse da moto uma semana ele me dava a moto para eu fazer um trabalho nas comunidades, então ele era um braço direito, um braço e uma perna.

Qual foi a estratégia? Vamos quebrar o braço e a perna dele, e aí ele recua. Eu senti muito, isso na verdade ainda não passou, como nunca vai passar e também o que mais me dói é que os verdadeiros assassinos do meu irmão estão soltos, tentando me matar, tentando matar a mãe dele, ou seja, a nossa tia Maria Antônia, mas nem com isso a gente recuou, até porque Deus diz assim: “não tenha medo de quem mata a carne, mas sim o espírito”.

Neste artigo é realizado o estudo do direito e da justiça agrária às avessas, que sequer se aproxima da probabilidade de existência do bom direito

2 SITUAÇÃO FUNDIÁRIA DE CAMAPUTIUA

“Terras que tem múltiplos registros cartoriais” é a situação do território quilombola de Camaputiua como assinalou o líder Cabeça e está enquadrada em um conjunto de práticas criminosas de longa trajetória no Brasil e assaz banalizadas. Souza (1980) afirma que por mais que a grilagem pareça ser um meio antigo para apropriação de terras, ela ainda se faz muito presente e priva o direito ao trabalho, incrementa a especulação fundiária e a depredação dos recursos naturais, além de fomentar violências, espoliação, arbitrariedades e corrupção.

O que se nota é que a grilagem nunca foi tão atual. Tal afirmação é endossada pelo Cadastro Ambiental Rural (CAR), instituto criado a partir do Novo Código Florestal, que vem sendo denominada por alguns juristas e pela sociedade civil como uma forma de “grilagem

virtual”. Os autores mais conservadores apontam o CAR como o “registro público eletrônico das informações ambientais dos imóveis rurais, com o objetivo de promover a identificação e integração das informações ambientais das propriedades e posses rurais, visando ao planejamento ambiental, monitoramento, combate ao desmatamento e regularização ambiental” (BURANELLO, 2018, 316-318).

Contudo, outros autores destacam a possibilidade do CAR ser desvirtuado para se atingir fins escusos, como a grilagem de terras, pois a declaração pode vir a gerar efeitos jurídicos futuros, como as controvérsias acerca dos antigos registros paroquiais previstos no artigo 13 da Lei de Terras de 1850, no regramento do chamado Registro Paroquial, por meio do qual “o registro das terras possuídas, era sobre as declarações feitas pelos respectivos possuidores”.

Ademais, a sensação de insegurança é constante e decorre também dos poderes econômico, político e jurídico dos fazendeiros. Apontam-se uma sequência de pessoas envolvidas que exercem altos cargos e funções públicas, como referiu em entrevista o senhor Cabeça Ednaldo Padilha (2018):

Quando a gente começou essa briga em 2005 já começamos a brigar com o vice prefeito de Cajari, vice prefeito de Pindaré, vereador, secretário de saúde de Pindaré. Brigou também com o Raimundo Cutrim que era secretário de segurança pública que tava invadindo. Então quem tá lá nos perseguindo são os políticos que justamente vêm...

Os aspectos políticos da titulação definitiva de Camaputua transitam entre interesses locais, estaduais e até mesmo nacionais. Diversos políticos e juristas se dizem “donos” dessa terra, o que, somado à baixa estrutura do INCRA e ao desinteresse do atual governo federal em titular terras quilombolas, tem influenciado na grande morosidade dos processos envolvendo interesses da comunidade. Sobre isso, Padilha (2018) frisou que a demora do processo fez com que se perdesse grande parte dos mananciais e dos campos naturais.

Além de aumentar o número de invasores, de grileiros e de quem se diz proprietário da área.

Além disso, as influências não são apenas notadas nos processos judiciais e administrativos envolvendo a titulação definitiva do território, mas têm reflexos diretos no cotidiano dos quilombolas, especialmente no que tange às constantes ameaças de morte, restringindo o exercício de diversos direitos, como a liberdade, o direito de ir e vir, da dignidade da pessoa humana e da paz¹²⁸.

Os quilombolas de Camaputiua, especialmente as lideranças, tem diversos direitos tolhidos ao tempo em que se veem constantemente ameaçados das mais diversas formas, tais como: agressões verbais, ameaças de morte e o assassinato do irmão de Cabeça, o senhor Genialdo. Além disso, as ameaças verbais que por vezes se concretizam e a tentativa de criminalizar atos de resistência dos quilombolas são apenas alguns exemplos das coações.

A insegurança jurídica que baliza a realidade dos quilombolas por conta da demora da titulação definitiva faz com que eles vivam em tensão e alerta, com restrições para praticarem atos básicos de suas vidas sob pena de perdê-las, como aconteceu com o irmão de Cabeça, que foi assassinado. Padilha (2016), expõe no livro mencionado as ameaças que frequentemente sofrem os quilombolas:

O insulto de chamar de “negro fedorento, preto fedorento, preto beijudo”, dizer em praça pública que só ia embora de Camaputiua depois que ele matasse três preto, que era Zé Raimundo, Maria Antônia e Cabeça e sempre dizia que a gente se saísse disso porque um dia ele ainda iam achar a gente com formiga roendo o beijo da gente. Essas ameaças foram fortes. Ainda veio na casa de Maria Antônia armado, não sei se foi para amedrontar, ouse foi por descuido ainda caiu um projétil, uma

128. “[...] a história dos direitos humanos se confunde com a história da luta pela paz. E quando se fala em direito à paz, como elemento de uma terceira geração de direitos, trata-se, na verdade, de incorporar ao acervo jurídico internacional a possibilidade de negar a violência na sua forma mais direta. Parece mais correto afirmar que cada geração de direitos corresponde a uma dada visualização dos tipos de violência e ao acordo entre nações sobre novas formas de expressões jurídicas que buscam cumprir o objetivo de evitá-los ou combatê-los” (CENTRO INTERNACIONAL DE INVESTIGAÇÃO E INFORMAÇÃO PARA A PAZ, 2002, 31).

bala, praticamente nos pés de Cocota (Maria Antônia), uma bala da arma que ele tinha escondido, aí não se sabe se o intuito dele, veio para amedrontar, se foi para fazer a ação, ou se foi por descuido caiu aquele projétil ali, que a gente passou até para a delegacia no dia de uma audiência. (PADILHA, 2016, 102).

3 LIDERANÇAS AMEAÇADAS SOB PROTEÇÃO DOS ENCANTADOS

Quando ainda não havia comunicação telefônica em Camaputiua, Genialdo Santos, irmão de Cabeça, era referência de comunicação na comunidade. Ele também era o canal para se comunicar com Cabeça ou com Maria Antônia. Era o moto-táxi de confiança da comunidade e ajudava a organizar os eventos culturais, as oficinas e as reuniões da Associação. Ademais, ele era o moto-táxi de confiança da polícia de Penalva. Genialdo foi a primeira pessoa a saber que haveria a queima das casas em Camaputiua, pois teve acesso a essa informação e a repassou para a comunidade. Tal ato fez com que os fazendeiros se insurgissem contra ele e, segundo Cabeça, tramassem o seu assassinato, como descrito no livro *Resistência e Fé*.

Diante de tais circunstâncias, quais seriam as medidas para se evitar que tragédias aconteçam? O suporte dado pelo Estado é o de inserção em programas de proteção a defensores de direitos humanos. Cabeça está inserido nesse programa.

Por motivos de segurança não pude ter acesso aos dados e as estratégias internas e externas de proteção. Porém, cabe destacar alguns referenciais legislativos desse programa. O Decreto 6044/2007, dispõe sobre a Política Nacional de Proteção aos Defensores dos Direitos Humanos - PNPDDH, cuja finalidade é “*estabelecer princípios e diretrizes de proteção aos defensores dos direitos humanos, conforme as leis brasileiras e os tratados internacionais de direitos humanos que o Brasil faça parte*”. A proteção objetiva permite a continuidade do trabalho do defensor de direitos humanos que se encontre em situação de risco ou vulnerabilidade ou tenha os seus direitos vilipendiados.

Araújo e Martins (2019, 47-48) traçam o contexto histórico do Programa no Maranhão, trazendo dados que informam que no ano de 2008 o referido Programa apoiou uma liderança na cidade de Açailândia. Em 2011, houve uma série de manifestações quilombolas que trouxeram à tona as ameaças a várias lideranças quilombolas, e, na época, 22 destes ameaçados foram apoiados pelo Programa, sendo um deles o Cabeça.

Além da orientação desse Programa, outro fato a ser destacado é a orientação espiritual realizada pelas entidades e encantados aos quilombolas. A quilombola Maria Cutrim (2019), conhecida como Preta, esposa do Cabeça, comentou que quando está apreensiva ou tem algum mau pressentimento faz o seguinte procedimento:

Eu vou lá na tenda, acendo um ponto de luz peço pra proteger eles. Qualquer perigo pra estar lá do lado deles. Que nenhuma arma branca, que nenhuma bala aproxime deles. Que quer for fazer isso, que façam com que eles desistam. Então... principalmente quando eles saem. Aí eu fico ali todo o tempo... Essas pessoas são ameaçadas, e aí geralmente eu fico aqui e qualquer pressentimento que eu sinto. Ou às vezes ele tá em São Luís ou tá viajando pra outro lugar... às vezes ele tem algum pressentimento e aí me liga: “Preta faz tal coisa assim”... me orienta tudinho como tem que fazer, porque eu ainda tô aprendendo. Aí quando tá pra acontecer alguma coisa comigo, ele sabe também... aí ele já me orienta: “não vai pra tal lugar... não fica descuidada em tal lugar”. (MARIA CUTRIM, 2019).

Tal colocação é uma das manifestações da importância dos encantamentos¹²⁹ de Camaputiua para os quilombolas.

Assim, diante de tal cenário, com mitigação de direitos e predominância do medo, os conflitos pela terra emergem de forma latente. Santos (2011, 103-104), assinala que a questão da terra é uma das mais cruciantes no Brasil, especialmente no Poder Judiciário. Ele afirma que, nesse contexto, há um duelo entre concepções individualistas e comunitaristas dos direitos humanos, trazendo à

129. A religiosidade de matriz africana é bastante presente em Camaputiua. As êras (locais sagrados) presentes no Território retratam bem a força dos encantados, que protegem a natureza ao regular o uso de bens naturais no território, e os quilombolas.

tona questões de justiça social, justiça étnico-cultural e justiça racial. Dessa forma: “a luta contra a desigualdade social vai de par com o reconhecimento da interculturalidade e da dívida histórica que o colonialismo criou neste país”.

Nesse ponto, Santos (2011, 104) afirma que a concepção que tem como base o direito agrário tem ligação com o trabalho e a concepção individualista do direito civil é assimilada com o título. Entretanto, é preciso destacar que os conflitos de Camaputíua têm estreita relação com a questão da terra e, quando judicializados, têm como um de seus entraves a formação acadêmica civilista dos juristas¹³⁰ e na carência de formação, sobre o racismo entre os operadores do sistema judicial¹³¹.

Ao tempo em que os quilombolas têm seus direitos restringidos, alguns fazendeiros de Camaputíua têm seus direitos legitimados, tendo a participação e/ou colaboração direta ou indireta de instituições de justiça e autoridades policiais. Nesse diapasão, Santos (2011, 85) discorre que uma das manifestações da cultura jurídica dominante é que ela privilegia agentes do poder em detrimento dos demais cidadãos, mesmo estes tendo os mesmos direitos e deveres. Segundo ele: “*Isso significa medo de julgar os poderosos, medo de tratar e de investigar os poderosos como cidadãos comuns. Trata-se de uma cultura muito difusa nos agentes judiciais e que se manifesta de diversas formas*”.

Trata-se, então, de um sistema violento. Pierre Bourdieu conceitua uma espécie de violência denominada simbólica, que é exercida pelo corpo sem coação física, causando danos morais e psicológicos. Para ele, trata-se de uma coação ancorada em imposições que podem ser econômicas, sociais, culturais, institucionais ou simbólicas. “*A violência simbólica é uma violência que se exerce com a cumplicidade tácita daqueles que a sofrem e também, frequentemente, daqueles que a exercem na medida em que uns e outros são inconscientes de a exercer ou a sofrer*” (BOURDIEU, 1996, 16).

130. Nessa esteira, Santos (2011, 84) diz que: “*Na tradição da dogmática jurídica, a autonomia do direito construiu-se, fundamentalmente, em relação ao direito civil e ao direito penal, os dois grandes ramos do direito nas faculdades.*”

131. Nesse sentido, Santos (2011, 82) afirma que: “*O relatório do projeto ‘Sistema Judicial e Racismo’ do Centro de Estudios de Justicia de las Américas refere que as instituições do movimento negro brasileiro apontam para uma ciência de formação sobre o racismo entre os operadores do sistema judicial. Para a grande maioria prevalece o senso comum da democracia racial do Gilberto Freyre. Não há racismo, por outras palavras.*”

4 LEITURA DOS PROCESSOS: A QUEIMA DAS CASAS

O cenário de violência física e simbólica é vislumbrado ao decorrer da leitura dos processos envolvendo conflitos agrários entre os quilombolas de Camaputua e pessoas com maior influência e poder econômico, político e jurídico. Essa discrepância nasce e se desenvolve ao longo de todo o litígio e abarca dentre outros elementos, o acesso às instituições de justiça, a inexistência de uma acessibilidade de esclarecimento acerca dos ritos e trâmites legais.

A linguagem jurídica¹³² é um dos entraves à compreensão do que se está tratando no processo. O “juridiquês” é naturalizado pelos juristas, e enquanto se faz uma exibição de vasto vocabulário e performance convincente, o autor ou réu dificilmente consegue compreender o que está acontecendo com um bem tão caro à sua vida, principalmente no que concerne aos direitos fundamentais. Nesse sentido, Bourdieu (1989, 117-118) afirma que:

o poder quase mágico das palavras resulta do efeito que têm a objetivação e a oficialização de fato que a nomeação pública realiza a vista de todos, de subtrair ao impensado e até mesmo ao impensável a particularidade que está na origem do particularismo [...] e a oficialização tem a sua completa realização na manifestação, [...] pelo qual o grupo prático, virtual, ignorado, negado, se torna visível, manifesto, para os outros grupos e para ele próprio, atestando assim a sua existência como grupo conhecido e reconhecido, que aspira a institucionalização.

132. “A maior parte dos processos linguísticos característicos da linguagem jurídica concorrem com efeito para produzir dois efeitos maiores. O efeito da neutralização é obtido por um conjunto de características sintáticas tais como o predomínio das construções passivas e das frases impessoais, próprias para marcar a impessoalidade do enunciado normativo e para constituir o enunciador em um sujeito universal, ao mesmo tempo imparcial e objetivo. O efeito da universalização é obtido por meio de vários processos convergentes: o recurso sistemático ao indicativo para enunciar normas, o emprego próprio da retórica da atestação oficial e do auto, de verbos atestativos na terceira pessoa do singular do presente ou do passado composto que exprimem o aspecto realizado são próprios para exprimirem a generalidade e atemporalidade da regra do direito: a referência a valores transsubjectivos que pressupõem a existência de um consenso ético (...)” (BOURDIEU, 1989, 215-216).

Os efeitos da violência se estendem até mesmo depois da prolação e execução da sentença, que pode ser de forma extremamente autoritária, como no caso da queima de casas em Camaputiuva em uma das ações de reintegração de posse que envolvem o território.

O acompanhamento de defensores de direitos humanos ou pessoas que sofreram violações de seus direitos faz com que se escutem várias histórias com forte carga emocional. Além disso, se observam a impunidade e a dificuldade de acesso à justiça para se buscar uma reparação material e moral. Uma dessas histórias é a da família da Marinilde e do Domingos.

Os conheci através de Maria Cutrim, que me acompanhou durante a visita e a entrevista, fazendo algumas colocações pertinentes. Eu já conhecia a história da queima de casas e sabia que seria um momento bem delicado reavivar memórias tão marcantes nas vidas dessas pessoas e tentar realizar uma comunicação “não violenta”. Nesse sentido, Bourdieu (2017, 695) explica que:

Tentar saber o que se faz quando se inicia uma relação de entrevista é em primeiro lugar tentar conhecer os efeitos que se podem produzir sem o saber por esta espécie de intrusão sempre um pouco arbitrária que está no princípio da troca (especialmente pela maneira de se apresentar a pesquisa, pelos estímulos dados ou recusados, etc.) é tentar esclarecer o sentido que o pesquisado se faz da situação, da pesquisa em geral, da relação particular na qual ela se estabelece, dos fins que ela busca e explicar as razões que o levam a aceitar de participar da troca (grifo do autor)

Assim, tentei deixá-los confortáveis para contarem fatos e emoções que foram sentidos por conta dessa situação. Ao saberem que se tratava de uma pesquisa, e, em especial, realizada por uma advogada, senti faíscas de esperança que acredito que colaboraram para a empatia na colaboração com o trabalho.

O drama dessa família se iniciou em fevereiro de 2006, quando José Hemetério Santos Souza e seu irmão Vicente Santos Souza, que se

autodenomina dono da ilha de Camaputiua, se dirigiram até a casa do senhor Domingos Santos Mendes e sua família, que era constituída na época por ele, sua mãe Margarida dos Santos, sua esposa Marinilde da Conceição dos Santos (que estava grávida) e sua filha Ana Cristina de seis anos.

No dia 23 de março de 2006, o senhor Domingos foi convocado para se dirigir até a Delegacia Regional de Viana e, na presença do delegado, o senhor Vicente Souza ofereceu pagar o dinheiro que senhor Domingos gastou na compra da casa em troca da desocupação do terreno, o que não foi aceito.

Em julho de 2010 houve uma audiência na Justiça Estadual, mais precisamente na 1ª Vara do município de Viana, na qual Domingos compareceu, mas sem o auxílio de um advogado. De acordo com Domingos, antes de entrar na sala de audiências, Vicente apresentou duas opções de terrenos perto da casa do Domingos contanto que ele saísse de sua casa, o que não foi aceito.

Na audiência, Domingos recebeu a proposta de ser indenizado no valor de R\$ 3.500,00 (três mil e quinhentos reais) para desocupar o terreno. Na ocasião, perguntou o que aconteceria se ele não aceitasse o acordo, pelo que o Magistrado informou que no dia seguinte se procederia o despejo. Logo, Domingos se sentiu coagido a assinar o acordo.

Foi determinado que o valor da indenização seria parcelado em três vezes. Domingos recebeu duas parcelas. Ao se eximir de receber a terceira parcela, o senhor Vicente se mobilizou para proceder o despejo juntamente com seu irmão José Hemetério, um oficial de justiça, cinco policiais militares e mais três homens.

Domingos não estava em casa. Encontravam-se nela a sua mãe que é cega e seu filho de três anos. Eles sequer tiveram oportunidade de retirar seus pertences, pois, imediatamente e com o aval dos oficiais de justiça e dos policiais militares, atearam fogo nas casas mesmo com pessoas em seu interior. Sua esposa Marinilde Santos relatou-me em entrevista que:

Dia 11 de maio de 2011 a gente tava pra escola levando meu filho, fiquei lá um pouquinho e a Ana Cristina estava pra escola em Penalva porque não tinha mais a série e ano que ela estudava aqui. Aí pra surpresa minha eu ouvi uma zoadada de lancha, e alguém me disse: “olha, tão chegando na tua casa! Polícia!” Eu disse: “polícia? Não devo nada à polícia”. Quando eu cheguei aqui que deparei, eles estavam aqui os policiais. Não lembro no momento quantos porque foi um momento que eu fiquei atordoada, num estado já de choque. Eu não lembro se era cinco ou se era oito, eu não lembro no momento. (MARINILDE SANTOS, 2019).

Eram quatro casas, sendo: uma para Domingos e sua família; uma de sua mãe; uma para guardar mantimentos e outra para abrigar o boi de carroça. Enquanto eles ateavam fogo na casa, uma pessoa da comunidade conseguiu retirar dona Margarida e seu neto da casa. Mesmo assim, os prejuízos materiais foram expressivos: além das casas foram queimados remédios, fogão, bicicleta, tarrafa, rede de pesca, guarda-roupa com R\$ 1.000,00 (um mil reais) do seguro de pesca e outros objetos; foram queimados plantas medicinais, canteiros de cebola, cajueiros, limoeiros, mangueiras, maracujazeiros e outras árvores frutíferas. Sobre isso, a Marinilde relatou que:

E aí quando eu cheguei, eles estavam, eles chegaram, se identificaram dizendo que eles tinham vindo... que eles tinham uma ação de reintegração de posse. Mas só que eu não sabia a proporção que era tanto isso. Eu pensava que era só numa boa, pra nos retirarmos, que haviam dito, mas aí no momento eles não deixaram nem a gente tirar as coisas todas de dentro de casa. Queimou a maioria das coisas, inclusive nós tínhamos dinheiro, saldo de dinheiro seguro que nós estávamos guardando, pra fazer melhorias em nossa moradia. Aí, minha sogra, na época tava quase aos setenta anos e meu filho nessa idade também... eu não sabia se eu tirava ela de casa ou as coisas. Inclusive, quando eles tocaram fogo na casa, ela ainda se encontrava dentro da residência... e ela deficiente visual, e uma pessoa que não é deficiente visual tem a dificuldade, né... quando se inala fumaça, aí veio o fogo, que a gente fica apavorado... que até hoje eu me emociono muito ao falar nisso. (MARINILDE SANTOS, 2019).

Ao se adentrar no terreno em questão, ainda é possível observar alguns resquícios de árvores queimadas. Além da casa que a família mora hoje, ainda há a existência de um banheiro de alvenaria que só

não foi queimado porque a comunidade fez o alerta de que se tratava de um banheiro construído com recursos advindos de um projeto do Governo Federal, e que isso poderia trazer problemas para os homens que tocaram fogo no terreno.

Mesmo com toda a violência exercida, o oficial de justiça certificou que a reintegração de posse ocorreu de forma mansa e pacífica. Depois de todo o prejuízo material, a comunidade se reuniu para tentar reconstruir as casas. Marinilde disse em entrevista que:

Pra mim é um luto que até hoje além das perdas materiais, até hoje nós ainda continuamos assim porque foi ajuda da comunidade que fez a casa aqui. Porque aqui ainda é assim... ainda tem um pouco, nós ainda continuamos preservando trocas de trabalho, trocas de experiência e ajuda. A união da comunidade. (...) Questão de solidariedade por tá todo mundo ameaçado. (MARINILDE SANTOS, 2019).

Além dos danos materiais há também os danos psicológicos que tal situação gerou nessa família e reflexivamente à comunidade. Marinilde falou que até hoje ela e o filho pequeno são traumatizados com as circunstâncias a que foram submetidos e por algum tempo eles receberam apoio psicológico de instituições estatais. Segundo ela:

Até falar disso, até hoje, esses anos todos me emociono ainda muito. Emoção essa de revolta. Quando eu lembro, aí tava... aí minha sogra, meu filho, na época parece-me que ele tava com dois pra três anos. É uma criança que hoje ele vive ainda... ele tem trauma, assim como eu também. Que eu não posso nem... quando eu vejo um fogo no fogareiro, que eu mesmo faço pra preparar uma comida, eu fico com medo. Me dá um choque muito grande. (...) Já passaram esses anos, mas eu vejo tudo como se fosse nesse exato momento, que tivesse acontecendo nesse exato momento. (MARINILDE SANTOS, 2019).

Mesmo sabendo que se tratava de questão que envolve território quilombola e havia interesse do INCRA, no primeiro momento não foi aceita a declinação para a Justiça Federal. Posteriormente ela ocorreu, contudo, a família do Domingos nunca foi e nem será plenamente restituída da violência que sofreu.

Outro fator delicado a ser mencionado é a coadunação dos policiais militares e do oficial de justiça com tamanha atrocidade. Sobre isso, Maria Cutrim (2019) relatou que:

Muito envolvimento político dos fazendeiros até mesmo com os policiais. Pra ti ver que o oficial de justiça tava com eles, com os policiais... tavam acompanhando que era pra somente fazer o despejo, somente pra desocupar o terreno, a casa. Ele não trouxe nenhum ofício declarando que era pra tocar fogo na residência. Somente pra despejar a família, tirar a família da residência. Abuso de poder e aí os fazendeiros, como tavam se sentindo protegidos, com a costa quente, pagaram pessoas pra tocar fogo na casa. Trouxeram gente de Penhalva para tocar fogo na casa. E o oficial de justiça tava vendo tudo, tava aqui junto com eles. Tava o fazendeiro. Tava o cara que eles trouxeram pra tocar fogo na casa. Como o oficial de justiça veio, ele não poderia aceitar esse tipo de abuso. Era só pra desocupar. Eu perguntei pro policial, como ele tava acompanhando a situação, como é que ia ficar a situação dessa família que eles tinham tocado fogo na casa e ele disse que não tava nem aí, que pra casa dele é que eles não iam. Então foi abuso de poder. Depois disso ainda veio outros policiais lá em casa ainda atrás de Cabeça pra conversar a respeito disso, pra ter certeza do que aconteceu. E esse policial, se eu não tô enganada, parece que ele perdeu a farda. (MARIA CUTRIM, 2019).

O abuso de poder pode ser verificado a partir da utilização desproporcional da força na situação do despejo. Os policiais, ao verem que a situação estava saindo do controle, deveriam ter realizado uma intervenção para evitar que acontecesse esse fato. Sobre isso, Hely Lopes Meirelles (1995, 94) discorre que:

O uso do poder é prerrogativa da autoridade. Mas o poder há de ser usado normalmente, sem abuso. Usar normalmente do poder é empregá-lo segundo as normas legais, a moral da instituição, a finalidade do ato e as exigências do interesse público. Abusar do poder é empregá-lo fora da lei, sem utilidade pública. O poder é confiado ao administrador público para ser usado em benefício da coletividade administrada, mas usado nos justos limites que o bem-estar social exigir. A utilização desproporcional do poder, o emprego arbitrário da força, da violência contra o administrado constituem formas abusivas do uso do poder estatal, não toleradas pelo Direito e nulificadoras dos atos que as encerram. O uso do poder é lícito; o abuso, sempre ilícito. Daí por que todo ato abusivo é nulo, por excesso ou desvio de poder.

Para Sarmiento (2016, 79): “*carece de legitimidade o Estado autoritário ou totalitário, em que o governo não se respalde no consentimento dos governados, e em que haja violações maciças a direitos básicos e degradação institucionalizada da pessoa humana*”. Assim, ao tempo em que o Estado, por meio de seus agentes (policiais militares, oficial de justiça) endossa o comportamento lesivo e violento dos homens que atearam fogo nas casas, a sua omissão em parar tal ato demonstra uma forma autoritária de violação de direitos, devendo haver uma responsabilização estatal nas esferas cível, administrativa e criminal dos autores e demais partícipes.

Di Pietro (2015, 797), afirma que há responsabilidade objetiva do Estado em seus atos omissivos:

Alguns, provavelmente preocupados com as dificuldades, para o terceiro prejudicado, de obter ressarcimento na hipótese de se discutir o elemento subjetivo, entendem que o dispositivo constitucional abarca os atos comissivos e omissivos do agente público. Desse modo, basta demonstrar que o prejuízo sofrido teve um nexo de causa e efeito com o ato comissivo ou com a omissão. Não haveria que se cogitar de culpa ou dolo, mesmo no caso de omissão¹³³.

Logo, não há que se alegar que o Estado não poderia ter sido responsabilizado no caso em questão pelo fato de não terem sido os policiais que tocaram fogo nas casas, já que eles observaram toda ação e não procederam a realização de nenhum ato para evitar a tragédia.

De acordo com Weber (2015, 62-63), a violência é inata ao Estado, desde os seus primórdios. Para ele: “*Violência não é, por exemplo, naturalmente, o meio normal ou único do Estado. Ao contrário, o que estamos dizendo é que a violência lhe é específica. (...) A ligação do Estado com a violência é particularmente íntima*”.

Cabe ressaltar que em algumas circunstâncias, assim como

133. O Supremo Tribunal Federal já se posicionou nesse sentido ao firmar entendimento de que: “A omissão do Poder Público, quando lesiva aos direitos de qualquer pessoa, induz à responsabilidade civil objetiva do Estado, desde que presentes os pressupostos primários que lhe determinam a obrigação de indenizar os prejuízos que os seus agentes, nessa condição, hajam causado a terceiros.” ARE 655277 ED / MG – MINAS GERAIS / JULGAMENTO: 24/04/2014.

ocorreu em Camaputiua, o Estado se exacerba no uso da força, escapando dos limites do que seria legítimo, violando direitos fundamentais. Nesse sentido, Jesus (2016, 421) afirma que: “a *violência estatal ilegítima caracteriza-se por violar os inúmeros preceitos garantistas do sistema de proteção à pessoa humana e sua dignidade analisada à luz da complexa multidimensionalidade e historicidade da gramática dos direitos humanos*”.

No que concerne à violência vivenciada em Camaputiua no caso em comento, a própria forma como o processo judicial foi conduzido, com a coação para assinatura de um acordo, sob pena de despejo imediato, demonstrando parcialidade do magistrado (que está representando o Estado), sendo que deveria ser seguido todo um trâmite processual, com as garantias processuais da ampla defesa e do contraditório. Sem falar que tal condução se mostrou totalmente “Kafkaniana”¹³⁴, já que sequer teve o esclarecimento acerca do procedimento para solução do conflito, ou seja, o processo foi conduzido de forma desumana.

Nessa linha de raciocínio, Hannah Arendt (2014, 52-53) afirma que a relação entre Estado e violência tem um caráter dominador: “(...) *o poder, ao que tudo indica, é um instrumento de domínio, enquanto o domínio, assim nos é dito, deve a sua existência a um ‘instituto de dominação’.*”

No processo judicial de Camaputiua, essa dominação se dá pelo desamparo e pela coerção estatal a serviço da produção jurídica. Boaventura Santos (2014), explica que os instrumentos de coerção compreendem os meios de violência¹³⁵ utilizados para se fazerem cumprir e impor determinações jurídicas. Esses instrumentos podem, inclusive, ter o objetivo de neutralizar ações paralelas ou contrárias a eles.

Ainda sobre as dinâmicas de dominação, Rubio (2014, 66)

134. Josef K, personagem livro “O Processo” de Kafka (2011) é réu em um processo criminal e não sabe sequer do que está sendo acusado, sendo um exemplo de um tratamento processual desumano e sem as garantias básicas da ampla defesa e do contraditório.

135. Nesse sentido, Santos (2014, 39) afirma que: “*não restam dúvidas de que a produção jurídica dos Estados capitalistas contemporâneos, em geral, tem ao seu serviço um poderoso e complexo aparelho coercitivo detentor do monopólio da violência legítima, que envolve várias forças policiais, paramilitares e militarizadas e, em caso de emergência, as próprias forças armadas (...)*”.

afirma que: “as dinâmicas ou lógicas de dominação imperialistas são aquelas que estruturam relações nas quais os seres humanos são discriminados, inferiorizados, marginalizados e/ou eliminados, sendo considerados objetos”. Lógica esta que é reflexo do próprio racismo estrutural das instituições.

Nesse sentido, Ivair Santos (2017, 27) afirma que: “o racismo institucional é revelado através de mecanismos e estratégias presentes nas instituições públicas, explícitos ou não, que dificultam a presença de negros nesses espaços”. A acessibilidade a esses locais é dificultada não por regras visíveis, mas por entraves formais que existem nas relações sociais e se propagam nos espaços institucionais e públicos, acrescenta o autor.

Tais obstáculos são observados com grande notoriedade no processo penal, mas pode ser observado em outros ramos do direito, até por ser uma questão estrutural das instituições. Nesse sentido, Boff (1996, 96) afirma que: “o mecanismo de violência estrutural reside primeiramente nas estruturas mentais da classe dominante. [...] violenta foi a conquista, violenta foi a relação com o índio, violenta a relação para com o negro [...]”. Por outro lado, há as dinâmicas de emancipação, que, segundo Rubio (2014, 66):

Se estabelecem através de relações em que os seres humanos se tratam uns aos outros como sujeitos, reciprocamente e de forma horizontal, solidária, de acompanhamento e de respeito. Estas lógicas permitem ao ser humano viver e lhe possibilita a capacidade de conferir sentido à realidade e fazer e desfazer mundos.

Mesmo com o cenário desfavorável os quilombolas de Camaputiua continuaram a luta e resistem na terra. Após a queima das casas, uma das mobilizações públicas foi o “Acampamento Nego Flaviano¹³⁶”.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

136. O acampamento Nego Flaviano aconteceu em São Luís, no mês de junho de 2011 e teve duração de nove dias, contando com representantes de 40 comunidades quilombolas que fizeram um acampamento na Praça Dom Pedro II, em frente ao Palácio dos Leões e ao Tribunal de Justiça do Maranhão e, posteriormente, foi deslocado para a sede do INCRA em São Luís.

Por mais que haja reconhecimento constitucional e internacional do direito ao território para comunidades quilombolas, o processo para titulação definitiva é moroso. Enquanto isso, eles sofrem com as constantes ameaças a que são submetidos e com a violência promovida pelos fazendeiros da região e pelo próprio Estado.

O direito à terra ganha relevância ao tempo em que permite o exercício dos outros direitos correlatos. Para os quilombolas, permanecer na terra é resistir. Para tanto, é necessário que se criem condições para que eles permaneçam e exerçam com plenitude seus demais direitos. Ademais, a morosidade estatal é um entrave para a implementação desses direitos, além de fomentar conflitos. A começar pela longa espera para a titulação definitiva de Camaputiua, que já dura catorze anos desde a abertura do processo administrativo perante o INCRA.

Neste trabalho eu pude descrever a dramática situação da família do Senhor Domingos e da senhora Marinilde, que tiveram suas casas queimadas de forma criminosa perante a presença de agentes estatais, que deveriam ter sido responsabilizados administrativa, cível e criminalmente.

Além disso, uso desproporcional da força no caso em comento, é um exemplo de como a violência causou danos imensuráveis na vida dos quilombolas de Camaputiua. Mesmo assim, eles vêm resistindo a essas investidas, ao tempo em que permanecem e buscam meios de continuarem na terra, sejam através de mobilizações, sejam por meio parcerias externas. Os quilombolas de Camaputiua perseguem a fumaça do bom direito no Brasil das injustiças.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, A. W. B. de. **Quilombolas e novas etnias**. Manaus: UEA Edições, 2011.

ARAÚJO, H. de F. A.; MARTINS, C. C. (org.). **Memória de Lutas: a criminalização dos defensores de direitos humanos em tempos de democracia**. São Luís: SMDH, 2019.

ARENDT, H. **Sobre a violência**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2014.

BOFF, L. A violência contra os oprimidos: seis tipos de análise. **Actes de la recherche en Sciences Sociales**. Rio de Janeiro, ano 1, n. 1, 1996.

BOURDIEU, P. **A Miséria do mundo**. Petrópolis: Vozes, 2017.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Lisboa: DIFEL, 1989.

BOURDIEU, P. **Sur la télévision**. Paris: Liber, 1996.

BRASIL. **Decreto nº 6.044, de 12 de fevereiro de 2007**. Aprova a Política Nacional de Proteção aos Defensores dos Direitos Humanos - PNPDDH, define prazo para a elaboração do Plano Nacional de Proteção aos Defensores dos Direitos Humanos e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6044.htm. Acesso em: 10 dez. 2019.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **ARE 655277 ED / Minas Gerais**. Acórdão do Supremo Tribunal Federal. Julgamento: 24 de abril de 2014.

BURANELLO, R. **Manual do Direito do agronegócio**. 2. ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2018.

CENTRO INTERNACIONAL DE INVESTIGAÇÃO E INFORMAÇÃO PARA A PAZ. **Estado da paz e evolução da Violência**. Brasília, DF: CIIP, 2002.

DI PIETRO, M. S. Z. **Direito administrativo**. 28. ed. São Paulo: Atlas, 2015.

ECODIMENSÃO MEIO AMBIENTE E RESPONSABILIDADE SOCIAL LTDA. **Relatório Antropológico de Reconhecimento e Delimitação do Território da Comunidade Remanescente de Quilombo Camaputiua em Cajari-MA**. Antropóloga Lenir Moraes Diniz. São Luís-MA, 2014.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Cidades**. 2017. Disponível em: <http://cidades.ibge.gov.br>. Acesso em: 20 mar. 2019.

JESUS, T. A. C. de. Reflexões sobre o monopólio estatal da força e seus delineamentos à luz da gramática dos direitos humanos na contemporaneidade. *In*: GONÇALVES, C. M. da C.; JESUS, T. A. C. de; COSTA, Y. **Biodiversidade, democracia e direitos humanos**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2016.

KAFKA, F. **O Processo**. São Paulo: Martin Claret, 2011.

MEIRELLES, H. L. **Direito Administrativo Brasileiro**. 11. ed. São Paulo: Malheiros, 1995.

PADILHA, E. **Resistência e fé: o “Cabeça”, narrativas de um quilombola**. *In*: SANTOS, D. dos (org.). 2. ed. Rio de Janeiro: Casa 8, 2016.

PEREIRA, M. C. Reconstruções identitárias em sociedades plurais: os povos da fronteira Brasil-Guiana. **Reflexão e Ação**, v. 18, n. 1. Santa Cruz do Sul: UNISC, 2010.

RUBIO, D. S. **Encantos e Desencantos dos Direitos Humanos: de emancipações, libertações e dominações**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2014.

SANTOS, B. de S. **Para uma revolução democrática da justiça**. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

SANTOS, B. de S. **O direito dos oprimidos**: Sociologia crítica do Direito. 1. ed. São Paulo: Cortez, 2014.

SANTOS, I. A. A. dos. **Direitos humanos e práticas de racismo**. Brasília: Câmara dos Deputados; Edições Câmara, 2017.

SARMENTO, D. **Dignidade da pessoa humana**: conteúdo, trajetórias e metodologia. 2. ed. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2016.

SILVA, V. C. R. F. da. **ENCANTOS E DESENCANTOS EM CAMAPUTIUA**: conflitos agrários e resistência quilombola. Dissertação defendida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia (PPGCSPA/UEMA). São Luís, 2020.

SOUZA, D. G. S. *et al.* **A questão agrária na Bahia**. Salvador: Grupo de Estudos Agrários, 1980.

WEBER, Max. **Ciência e política**: duas vocações. São Paulo: Martin Claret, 2015.

TERRITÓRIO PESQUEIRO NA ILHA DE SÃO LUÍS E CONFLITOS SOCIOAMBIENTAIS¹³⁷

Silvilene de Jesus da Silva Santos

*“160 mil famílias de pescadores são vítimas de violações de direitos no Brasil”
(CPP, 2016).*

“O mar é o açude que Deus deixou pra nós” (Sr. Davi, pescador do Cajueiro).

1 INTRODUÇÃO

O Estado do Maranhão é, tradicionalmente, um dos principais produtores de pescado na região nordeste, a Ilha de São Luís é responsável por grande parte da pesca artesanal, sendo realizada tradicionalmente, tanto no que se refere ao aspecto intelectual e cognitivo, como aos aspectos tecnológicos envolvidos nas atividades de captura dos peixes. O artigo aborda o território de pesca dessa Ilha e percorrem-se algumas dimensões e categorias antropológicas, que na situacionalidade do campo, exerceram certa imposição no sentido de compreender as relações externas e especificamente frisar os conflitos socioambientais dos pescadores na ilha de São Luís.

Nos bairros da Ilha, os pescadores realizam esforços para politizar a questão dos rios e lagos contaminados, para visibilizar a devastação dos recursos e seus agentes, proposições que se destacam desde a identidade de pescadores, em face das múltiplas pressões e tensões e a questão dos conflitos por recursos. Entendo que os pescadores estão diante de desafios que perpassam pela reflexão e elaboração de estratégias de ação e projetos.

137. Artigo elaborado com base na pesquisa de mestrado de SANTOS, Silvilene de Jesus da Silva: **Pescadores na ilha de São Luís: práticas, saberes e conflitos por recursos.** Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia. São Luís, UEMA, 2018. A dissertação foi orientada pela professora Rosa Elizabeth Acevedo Marin.

A implantação da extensa rede de estradas de rodagem cortando todo o território estadual e ligando-o ao restante do país, somado às instalações da Estrada de Ferro Carajás e do Complexo Portuário de São Luís, formado pelos portos do Itaqui, da Ponta da Madeira (pertencente à Vale) e da Alumar (pertencente a ALCOA), têm efeitos cumulativos nos modos de vida de povos tradicionais. No discurso a propósito da Ilha destaca-se sua localização geográfica “privilegiada” para receber esses grandes projetos e consoante ações e decisões externas provocam repercussões profundas nos territórios de pesca e na vida dos pescadores.

Na década de oitenta, a instalação dos grandes empreendimentos e os efeitos sociais e ecológicos imediatos provocaram a organização de movimentos sociais em defesa da Ilha. Almeida (2008), examina o surgimento dos movimentos sociais no Brasil, tendo como marco essa década. Projetos que ao se instalarem em espaços poucos explorados realizaram manobras para o deslocamento compulsório das comunidades. As mudanças significativas nos territórios pesqueiros iniciam-se com a exploração intensiva, o avanço da destruição e contaminação dos recursos “pesqueiros”. Face às alterações nos modos de vida dos pescadores, muitos destes agentes sociais mobilizam-se e formam movimentos de resistência na luta territorial.

Nessa trajetória os agentes sociais ampliam o associativismo e incorporaram outros fatores na luta pelo direito ao reconhecimento. Trata-se de certos desdobramentos, cujas formas de associação e luta, escapam ao sentido estrito de uma entidade sindical, incorporando fatores étnicos, elementos de consciência ecológica, critérios de gênero e de autodefinição coletiva, que concorrem para relativizar as divisões político-administrativas estabelecidas mediante a implantação das Colônias de Pescadores, uma maneira convencional de pautar e de encaminhar demandas aos poderes públicos (ALMEIDA, 2008). O movimento de pescadores surge para dar visibilidade às minorias que se encontram esquecidas pelo poder público.

No decorrer deste artigo apresento diversas violações de direitos, além de conflitos existentes envolvendo as comunidades de pescadores que vivem em áreas disputadas por empreendimentos e obras infraestruturais. Essas empresas insistem em deslocá-los a qualquer custo de seu território e atribuem a esses grupos o atraso ao desenvolvimento regional. Essas atribuições têm sofrido modificações e os agentes sociais atingidos ganharam novo eco em meio aos riscos inerentes, causados em função de visões e ações desenvolvimentistas que não consideram esses grupos locais (ALMEIDA, 2004).

2 MOBILIZAÇÕES POR TERRITÓRIOS E DIREITOS

Os pescadores tradicionais vêm se organizando coletivamente em defesa do território pesqueiro através do Movimento dos Pescadores e Pescadoras Artesanais do Brasil (MPP), do Conselho da Pastoral dos Pescadores (CPP), do Movimento Nacional dos Pescadores e Pescadoras (MNP) e do Movimento dos Pescadores do Maranhão (MOPEMA). Além de se articularem com outros movimentos sociais e ambientais, realizando mobilizações envolvendo associações e uniões de moradores das localidades. Essas articulações estratégicas constituem o que Almeida (2004) denomina como “unidades de mobilização”: este conceito de unidade de mobilização *refere-se a aglutinação de interesses específicos de grupos sociais, não necessariamente homogêneos, que são aproximados circunstancialmente pelo poder nivelador das intervenções de Estado, por meio de políticas desenvolvimentistas, ambientais e agrárias* – ou das ações por ele incentivadas ou empreendidas, tais como as chamadas obras de infraestrutura (ALMEIDA, 2004, 10).

A mobilização social ocorre diante das dificuldades para sua reprodução material, social e cultural e dos diversos obstáculos que surgem para esses grupos continuarem utilizando o território e seus recursos naturais. Além disso, provoca rupturas na intensa relação dessas categorias com o ambiente natural, fator fundamental para a continuidade do conhecimento, definido como “conhecimento tradicional”, e constituído por um conjunto de habilidades e práticas culturais, assim como saberes e crenças.

Apesar de estabelecerem relações sociais, seus territórios e direitos continuam sendo violados. Cito aqui o Relatório Conflitos Socioambientais e Violações de Direitos Humanos em Comunidades Pesqueiras no Brasil, apresentado pelo Conselho da Pastoral dos Pescadores - CPP em 2016. Nesse documento, é denunciado que cerca de 150 comunidades, representando mais de 160 mil famílias de pescadores artesanais sofrem violações de direitos humanos em comunidades pesqueiras. Alguns desses conflitos perduram mais de 50 anos. Dentre as muitas denúncias, destaco a situação da comunidade do Cajueiro, que passa por disputa territorial, motivada pela instalação de um terminal portuário.

Esses grupos possuem à sua disposição, normas jurídicas ambientais que dão suporte a um sistema regulamentar que ampara a atual concepção de que o bem ambiental e cultural compõe o patrimônio nacional e, conseqüentemente, garante aos povos e comunidades tradicionais o acesso aos territórios tradicionais. O conjunto desses direitos está assegurado pela Constituição Federal de 1988 e pelos tratados internacionais (Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT; Convenção da Sociodiversidade; Convenção dos Direitos Humanos, Declaração da Organização das Nações Unidas - ONU), surgindo a possibilidade da proteção à cultura, de todos os povos e comunidades tradicionais e o direito à terra.

No entanto, o reconhecimento legal, não é suficiente para garantir a continuidade da reprodução desses povos, como também não garante a existência digna das famílias. A repetida invocação de “modernidade” e “progresso”, que parecia justificar que os agentes sociais atingidos pelos grandes projetos fossem menosprezados ou tratados etnocentricamente como “primitivos” e sob o rótulo de “atraso”, tem sido abalada em face da gravidade de conflitos prolongados e à eficácia dos movimentos sociais e das entidades ambientalistas em imporem novos critérios de consciência ambiental (ALMEIDA, 2004,10).

Na ilha de São Luís, a resistência dos grupos tradicionais ganhou maior apoio em 2001 de parte de setores da sociedade maranhense,

constituídos por ambientalistas, professores, estudantes universitários e profissionais liberais, em conjunto com lideranças comunitárias que iniciaram a organização de uma forte resistência à implementação de um polo siderúrgico na zona rural II de São Luís (SANT’ANA JÚNIOR *et al.*, 2009), o que geraria impactos socioambientais na região. Esses grupos passam a se organizar, na busca pela visibilidade social, à procura de reconhecimento dos seus saberes tradicionais para gestão de recursos naturais e territoriais.

Significa que deixam de ter uma existência individual e reducionista e passam a mostrar uma existência coletiva, objetivada em movimentos sociais. Assim sendo, “*um renovado impulso no empenho por acreditar na capacidade de decisão autônoma de cada qual, e tornar mais participativo um sistema representativo que se mostra em certo modo calcificado*” (GORCZEWSKI, 2011, 13), tornando-se agentes ativos.

Com essa “nova” forma de resistência, os agentes sociais organizam formas de resistência à implantação de empreendimentos em seu território, caracterizando o que alguns autores denominam conflitos sociais que, em algumas vezes, se desenvolvem para conflitos ambientais. Little (2004), atribui aos conflitos socioambientais o significado de embates entre grupos sociais em função de seus distintos modos de inter-relacionamento ecológico, isto é, com seus respectivos meios sociais e naturais; portanto, o conflito socioambiental tem como cerne as interações ecológicas.

Essa definição remete à presença de múltiplos grupos sociais em interação entre si e seu meio biofísico (LITTLE, 2004), e aos conflitos que se tornam recorrentes. Acselrad (2004), afirma que é impossível separar a sociedade do seu meio ambiente, “*trata-se de pensar um mundo material socializado e dotado de significados. Os objetos que constituem o ambiente não são redutíveis a meras quantidades de matéria e energia, pois eles são culturais e históricos*” (ACSELRAD, 2004, 7). Conectando-se material e socialmente através dos elementos da natureza e por esse caráter inseparável de sociedade e ambiente, cuja reprodução ocorre ao mesmo tempo.

Esses conflitos estão além da questão socioambiental, estendendo-se ao direito territorial, configurando-se conflitos socioambientais territoriais, no sentido de que “*os grupos envolvidos apresentam modos distintos de produção dos seus territórios, o que se reflete nas variadas formas de apropriação daquilo que chamamos de natureza naqueles recortes espaciais*” (ZHOURI; LASCHEFSKI, 2010, 23). A resistência dos grupos sociais envolvidos surge como ato pelo controle do território em disputa, em confrontação com formas diversas de apropriação dos recursos naturais, de caráter duvidoso, realizados por atores com maior espaço poder político na luta pela legitimidade de suas ações.

Tais conflitos são mais complexos para as comunidades de pescadores, pois estes vivem em dois territórios – água e terra e estão ligados às suas práticas sociais, culturais, simbólicas e econômicas. Segundo Furtado (2004), as águas são territórios de trabalho; de produção de pescado, já a terra é o território de moradia, de transformação do pescado, das transações comerciais por excelência. Por essa razão, esses grupos estão sujeitos às dinâmicas das políticas públicas nacionais e regionais – nem sempre adequadas às suas necessidades. Diegues (2004), vai além ao afirmar que o mar para os pescadores não é somente um espaço físico, mas sim o resultado de práticas culturais e de relações sociais, onde os grupos de pescadores que o utilizam se reproduzem material e simbolicamente.

Diegues (1983) descreve o pescador artesanal como sendo aquele que se caracteriza não por depender exclusivamente dessa atividade e sim por dominar os métodos de pesca e de todos os conhecimentos indispensáveis para o sucesso da pescaria. Pois além de ter na pesca uma profissão, tem nela uma história cultural, que não é estabelecida apenas nos momentos de trabalho, mas ao longo de sua vida. A pesca comporta um sistema de partilha diferenciado, ocorrendo entre os tripulantes da embarcação, que favorece o (a) dono (a) da embarcação, pois este fica com maior parte da divisão do pescado, notando-se dessa maneira, uma divisão social do trabalho bem mais elevada.

Os pescadores têm no seu território laços e vínculos que não se condizem somente ao uso da defesa, mas aos sentimentos de pertencimento. Em relação à “territorialidade da pesca”, Furtado (2004) destaca a perspectiva do esgotamento dos recursos naturais, em razão do livre acesso de exploradores aos mananciais. Os territórios de pesca estão na base dos conflitos, não só pela noção de limite dos bens da natureza, mas também pela ameaça de desaparecimento de certas espécies de peixes. Para a autora, o conceito de territorialidade da pesca abrange uma dimensão complexa, que vai além da concepção de limite físico, envolvendo fatores que definem a territorialidade como um patrimônio acumulado de quem a constrói. O uso e a apropriação indevida dessa territorialidade acabam por motivar situações conflituosas no segmento pesqueiro tradicional. Tais conflitos decorrem das crises relacionadas as mais diversas formas de agressão ao ambiente, associadas às questões sociais também geradas por fatores antrópicos.

Nessa perspectiva de análise, o território pode ser interpretado como um espaço permeado por disputas entre diferentes agentes sociais que possuem lógicas e interesses na maioria das vezes antagônicos, como é o caso dos interesses da indústria, portos, entidades públicas e privadas e a atividade da pesca. Observa Henri Acselrad que os conflitos são, portanto, aqueles envolvendo grupos sociais com modos diferenciados de apropriação, uso e significação do território. Tendo origem quando pelo menos um dos grupos tem a continuidade das formas sociais de apropriação do meio que desenvolvem, ameaçada por impactos indesejáveis-transmitidos pelo solo, água, ar ou sistemas vivos - decorrentes do exercício das práticas de outros grupos, (ACSELRAD, 2004).

Os pescadores da ilha de São Luís têm tido seus modos de vida e trabalho alterados com a instalação e desenvolvimento de indústrias, portos e ações do setor privado e público. Apontam-se diversas transformações no território: crescimento demográfico, pressão imobiliária, violência, expropriação de trabalhadores, devastação

de florestas, transformações no ambiente marinho; poluição dos mananciais, desaparecimento de peixes, moluscos e crustáceos, áreas assoreadas, desmatamento, aumento do tráfego de navios, entre outros. Configura-se um cenário conflituoso, tendo em vista os interesses antagônicos. O sociólogo Horácio Antunes de Sant’Ana Júnior (2014), explica que esses empreendimentos se apresentam mascarados, discursivamente, amenizados através da incorporação de noções como desenvolvimento sustentável, responsabilidade social e ambiental; estes pregam o desenvolvimento regional, geração de emprego e aumento do capital local. Os efeitos desse modelo são nefastos devido à lógica de ocupação espacial e de produção que o sustenta.

3 SITUAÇÕES SOCIAIS DE CONFLITO NA ILHA DE SÃO LUÍS

A partir de visita de campo, referencial teórico e levantamento bibliográfico sobre os conflitos socioambientais entre comunidades pesqueiras, identifiquei seis conflitos, nos últimos anos na Ilha. É possível verificar que conflitos socioambientais entre empreendimentos e pescadores são recorrentes, evidenciando a representatividade deste tema na atualidade. Para isso, buscamos por meio de informações veiculadas na imprensa escrita, pela internet e pesquisa de campo, uma análise dos conflitos socioambientais, considerando o conjunto dos sujeitos envolvidos.

Quadro1 - Descrição de situações sociais de conflito na ilha de São Luís.

Área	Período	Descrição sumária dos conflitos	Agentes envolvidos	Entidades de apoio e finalidades
Rio Anil (bairro Fé em Deus)	2007 - 2012, quando houve o encerramento das atividades da fábrica da Merck na ilha de São Luís.	Emissão de resíduos químicos no rio Anil pela fábrica da Merck, ocasionando a mortandade de inúmeros peixes.	Pescadores e ribeirinhos. Fábrica Merck	Ministério Público Federal Políticos Sindicato dos Pescadores
Barragem do Bacanga	2015 até hoje, pois, a obra de conserto da barragem do Bacanga ainda não foi concluída.	O rompimento da barragem do Bacanga fez com que o governo do Estado do Maranhão implantasse uma barreira de pedra para impedir o alagamento da área. Porém isso, gerou um empecilho para renovação da água na lagoa, ocasionando a mortandade de vários peixes.	Pescadores e ribeirinhos Governo do Estado do Maranhão	Sindicato dos Pescadores Colônia de Pesca Ambientalistas
Praia do Boqueirão	Início de 2008 até os dias atuais, pois existe uma ação indenizatória contra a empresa Vale, movida pela Associação de pescadores artesanais do Boqueirão.	Expansão do porto da Ponta da Madeira da empresa VALE, o que ocasionou a proibição por parte da empresa na prática da pesca. Além da alteração do território, através de impactos sociais e ambientais.	Pescador	Sindicato dos Pescadores Colônia de Pesca Ambientalistas
Povoado Camboa dos Frades	Ano de 2007 até hoje, pois o povoado, move uma ação contra a termelétrica que vem causando danos.	A instalação da Usina Termelétrica Porto do Itaqui, da empresa MPX, levou o povoado Camboa dos Frades a ficar isolado atrás da Usina termelétrica, além de ocasionar sérios impactos ambientais e sociais.	Comunidade Camboa dos Frades Movimentos Sociais, Empresa MPX, Estado do Maranhão IBAMA	Ministério Público Federal UEMA UFMA Sindicato Colônia de Pescadores

Comunidade do Taim	Década de 80 até hoje, pois os grandes empreendimentos (Vale e Alumar), além de empresas de cimento (Votorantim) e a termelétrica continuam a poluir seu território.	Tentativa de implantação de um Polo Siderúrgico na ilha de São Luís, que ocasionaria um possível deslocamento compulsório de várias comunidades da zona rural II de São Luís, entre elas o Taim. A poluição e assoreamento de rios (Rio dos Cachorros e Limoeiro), principalmente pela Alumar, caracteriza os motivos que tem gerado esse conflito que é permanente.	Comunidade do Taim e comunidades VALE ALUMAR VOTORANTIM	Movimentos sociais, Pesquisadores, GEDMA, Igreja Católica, Pastoral da Terra, Justiça nos Trilhos.
Comunidade do Cajueiro	2014 até hoje. Pois apesar das obras do terminal portuário estarem em andamento, a comunidade tem ações contra o empreendimento.	Após a empresa WPR, se instalar na comunidade, causando conflitos internos e externos. Derrubando casas, desmatando área de mangue, coagindo os moradores a vender suas casas e proibir a atividade pesqueira. Causando assim, deslocamento de dois povoados. Os moradores se organizaram, protestando contra a forma autoritária da empresa na comunidade.	Comunidade do Cajueiro Defensoria pública Governo do Maranhão WPR	Universidades Movimentos sociais Ambientalistas

Fonte: elaborado pela autora.

No entorno do rio Anil fixaram-se várias comunidades ribeirinhas, e atualmente, possui alguns pontos poluídos, o que está relacionado a ocupação “desordenada” de seus arredores e ao desmatamento de suas margens, além de fábricas que lançam seus resíduos sem nenhum tratamento em suas águas.

A Merck, empresa farmacêutica, iniciou suas atividades em 1968 na ilha de São Luís e desde então se caracterizou como uma das principais poluidoras do rio, causando transtorno à população

ribeirinha e de pescadores. Existe cerca de 300 famílias que moram próximo a antiga sede da Merck, e que tem na pesca uma fonte de renda, porém são prejudicadas pela poluição causada ao rio pela fábrica. Várias denúncias e pesquisas científicas comprovaram a existência de resíduos químicos no rio Anil decorrente desse processo de industrialização.

Em 2007 foi registrada uma tragédia ambiental. Os pescadores do bairro Fé em Deus foram surpreendidos por centenas de peixes mortos boiando nas águas do rio Anil e acusaram a fábrica Merck à época. No ano seguinte, a fábrica anunciou sua mudança de São Luís para o interior do Estado. Esse, porém, foi o único conflito que obteve solução, porém a poluição do rio Anil continua a acontecer, devido a falta de saneamento básico. Outro grave problema é de saúde pública, visto que muitas crianças brincam no rio e pessoas utilizam as águas para afazeres domésticos, sobretudo por não ter alternativa e apresentam frequentemente problemas de pele (micoses) e doenças gastrointestinais.

Já a Barragem do Bacanga enfrenta situação semelhante desde 2015, momento em que ocorreu seu rompimento, e, como medida provisória, o governo do Estado ergueu uma barreira de pedras para impedir alagamentos da área e dos bairros vizinhos. O problema só tem aumentado, gerando impacto na atividade pesqueira, visto que as pedras impediram a entrada da água do mar para renovação hídrica da lagoa formada pela barragem, gerando altos índices de poluição e ocasionando a mortandade de diversos peixes, moluscos e crustáceos.

Em agosto de 2016 foi realizada uma manifestação, nela interditaram a avenida dos Portugueses expondo uma grande quantidade de peixes mortos, retirados do próprio rio para chamar atenção do Governo do Estado, comprovando os impactos que a obra da barragem estava ocasionando naquela área. Em julho de 2017, os pescadores denunciavam a falta de compromisso do poder público junto aos pescadores. O Sr. Francisco, pescador há mais de 45 anos

e morador do Sá Viana, cita a obra Barragem como o principal problema de poluição da lagoa do Bacanga e que tem gerado a morte e desaparecimento de várias espécies de peixe. Denuncia ainda, que a obra da barragem paralisa de tempos em tempos, além de sempre gerar problemas quando finalizada, pois é mal feita e que nessas ocasiões são encontrados grande número de peixes mortos na área de mangue da lagoa, comentado pelo Sr. Francisco:

Aqui isso acontece direto (mortandade de peixe), só que a gente tá cansado de nada ser feito pra melhorar, eles (SINFRA) vem aqui e só fazem promessas. Mas esses últimos anos a quantidade de peixe morto só tem aumentado e nos pescadores que vivi disso tamos sem o que comer (FRANCISCO, agosto, 2017).

Outra importante comunidade de pescadores, a do Boqueirão, enfrenta um deslocamento que se iniciou em 1986, com as operações no terminal portuário Ponta da Madeira – VALE. Atualmente, a construção do píer IV do terminal portuário, é motivo de impasse entre a mineradora e os pescadores que retiram seu sustento da praia do Boqueirão, e o local onde vários pescadores foram atingidos pela privação do acesso às áreas de pesca. Estes pescadores precisam se deslocar para áreas próximas e bairros vizinhos - Alto da Esperança, Anjo da Guarda, Vila Embratel e Vila Bacanga. Porém, muitos não se adaptaram ao novo modo de vida e retornaram ao local de origem.

Os pescadores vêm resistindo a esse projeto expansionista impulsionado pela dinâmica do capitalismo. Em 2010, foi realizada uma manifestação contra a expansão da obra que estava impedindo o exercício da atividade pesqueira na área da praia do Boqueirão. Após acordo entre a empresa e os pescadores, a pesca foi liberada em uma área restrita da praia, contudo houve uma redução na quantidade de pescado, gerando com isso impactos socioeconômicos.

O Sr. Davi, pescador há mais de 50 anos, denuncia que funcionários de uma empresa que presta serviço à Vale, teriam aterrado sua fuzarca (armadilha usada pelos pescadores para a captura de peixes), impedindo assim a sua atividade. Em 2011 como forma de resistência, foi criada a Associação de Pescadores da praia do Boqueirão. Na mesma época, ocorreu a reocupação da área, momento em que moveram uma ação de indenização por danos materiais e morais contra a empresa Vale. Com isso, em 2013 a empresa começou a pagar um valor mensal a 110 associados, até que haja uma sentença definitiva. Outra forma de resistir, se configura na manutenção de suas casas de taipa no território. Segundo Moraes (2014), após o primeiro deslocamento, que se iniciou já na década de 70, uma parte da comunidade conservou suas casas para poder garantir seu sustento por meio da atividade da pesca, bem como tentar fazer com que a herança cultural de seus antepassados não se perdesse.

Na comunidade Camboa dos Frades os conflitos se agravaram com a chegada da Usina termelétrica do Porto do Itaqui, a empresa MPX mineração e energia Ltda¹³⁸, que foi implantada nos fundos da comunidade, causando certa apreensão entre os moradores, já que passaram a sofrer constantes ameaças de deslocamento compulsório. Dona Maria sinalizou enfaticamente: “Aqui tem morador que não se fala até hoje, só por causa dessa maldita empresa, que veio pra cá e prometeu um monte de coisa e não fez nada, só derrubou o mangue e poluiu o igarapé.”(MARIA, agosto, 2017).

A comunidade teve seu modo de vida afetado e relações sociais desconstruídas, uma vez que foram formados dois grupos, os que se opuseram ao empreendimento e os que se aliaram. Antes da chegada do empreendimento, a comunidade estava unida pela mesma associação da

138. Atualmente se chama Eneva – Itaqui Geração de Energia S/A. Desde maio de 2013 a empresa MPX mineração e energia Ltda tem controle compartilhado entre a E. ON e Eike Batista, conforme acordo de acionista. Em 11 de setembro do mesmo ano, anunciou a aprovação da mudança do nome da empresa para Eneva. Segundo a própria empresa o nome Eneva é composto pela letra “E” de “energia”, combinada à palavra “NEVA”, que remete a “nova”.

Vila Madureira, porém, com o deslocamento da comunidade vizinha e como forma de luta e reivindicação de seus direitos, fundaram a Associação dos Moradores da Camboa dos Frades. Novamente, escuta-se Dona Maria: “*A Camboa dos Frades não morreu, ela está só precisando de ajuda (...). Ainda somos, dez famílias que resistem.*” (MARIA, Audiência Popular na Associação do Cajueiro, 2014).

Já a comunidade do Taim, tem sido sufocada por esses projetos desenvolvimentistas a partir de empresas siderúrgicas e mineradoras. O desenvolvimento dessas atividades ao longo de décadas com a retirada, sobretudo de areia e latérita/pedra para a construção civil tem gerado profundos impactos socioambientais. Ao longo dos anos seus moradores têm resistido aos impactos, principalmente a poluição e o assoreamento do Rio dos Cachorros, rio detentor de grande valor social e econômico para os moradores, que em sua maioria, praticam a pesca e/ou agricultura. A consequência de toda essa intervenção tem sido a diminuição do aparecimento de algumas espécies aquáticas, afetando a produção local.

O povoado Taim possui um modo de vida próprio (cultural, social, e de trabalho). Sua economia se caracteriza por ser polivalente (extrativismo, agricultura e pesca). O povoado mantém uma vasta biodiversidade e tais condições são utilizadas como justificativa para que a Associação de Moradores do Taim tomasse a iniciativa de realizar um abaixo-assinado com comunidades vizinhas demandando ao IBAMA a criação da RESEX de Tauá Mirim.

A preocupação de serem deslocados de seu território também deu força para prosseguirem na luta, pois já havia ocorrido deslocamento compulsório em comunidades vizinhas, no período de instalações da Alumar, Vale e do Complexo Portuário do Itaquí. Durante entrevista com moradores, percebo que suas manifestações ocorrem em parceria com as comunidades vizinhas – principalmente Rio dos Cachorros, Cajueiro e

Limoeiro – e que sua atuação e processo de resistência só tem se fortalecido. Rosana retoma as ações dizendo: *“Resistimos as empresas, fazendo mobilização, procurando nossos direitos e buscando parcerias. O certo é que só tamo aqui por causa de nossa mobilização. Porque o governo é nosso inimigo, ele libera licenças da morte que liberam esses empreendimentos poluentes.”*(ROSANA, agosto, 2017).

Destaco observações quanto ao grau de organização da comunidade, pois ao contrário das outras citadas, Taim não enfrenta um conflito direcionado ou provocado por um empreendimento, pois está sufocada por todos os que estão poluindo seu território e afetando seu modo de vida; por isso trabalha em parceria com as comunidades vizinhas.

Durante as reuniões e audiência pública realizada na comunidade do Cajueiro para discutir as ações para construção do terminal portuário, a presença de representantes do Taim foi constante, contribuindo com sua fala de apoio aos companheiros do Cajueiro: “estamos aqui nessa luta porque essa luta não é só do Cajueiro é nossa também” (ROSANA, novembro, 2016).

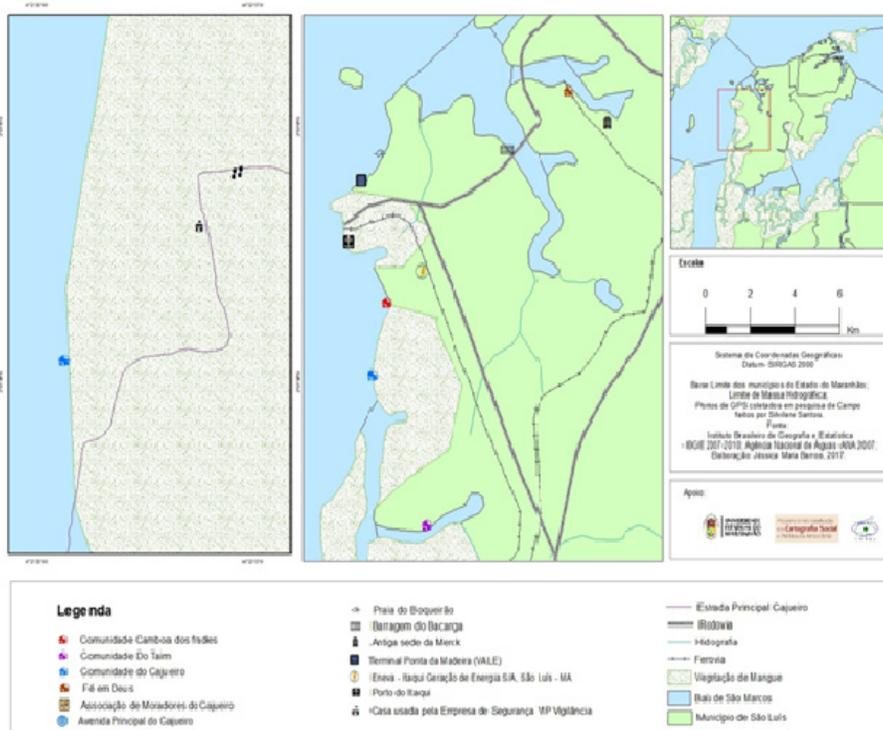
Assim, compreendemos que a luta dessas comunidades nunca é isolada, pois existe uma rede de relações de cooperação, de articulação, o que forma um sentido de necessidade de articulação entre elas, tendo consciência de que esse impacto será sentido não só na comunidade aonde o empreendimento vai se instalar, mas em todo seu entorno, afetando o território dos pescadores.

De modo geral, grande parte dos conflitos gerados decorre da acomodação desses empreendimentos em áreas e comunidades tradicionais que organizaram seus modos de existência e reprodução social há séculos nesses locais. Tais conflitos iniciam-se pela coação dos empreendimentos para que os moradores deixem seu território, como observamos em Cajueiro, Camboa dos Frades e Boqueirão.

Na maioria dos casos apresentados constata-se que os pescadores tentam manter seu modo de vida em áreas reconhecidas legalmente como “terras de preto, terras de santo, terras de índio, os fundos de pasto e os faxinais, entre outros” (ALMEIDA, 2004, 20), e acabam sendo desqualificados como donos dessas terras; eles tem seus direitos sistematicamente desrespeitados pelos empreendedores.

Ao longo da investigação foi elaborada a cartografia dos conflitos dos territórios pesqueiros da ilha de São Luís, sintetizados e contextualizados no mapeamento abaixo no qual observam-se as comunidades pesqueiras em conflito cuja localização é próxima uma das outras; todas elas estão situadas na zona costeira de São Luís.

Figura 1 – Conflitos em território pesqueiro na ilha de São Luís



Fonte: Elaborado por Jéssica Barros e idealizado pela autora com base em dados coletados em campo (2016- 2017).

De forma esquemática conferem-se conflitos de duas ordens: conflitos por território e conflitos por efeitos externos. O conflito por território se caracteriza quando uma determinada comunidade luta para se manter em seu território, no qual desenvolvem profundas relações sociais, econômicas, culturais e simbólicas. Em diversas circunstâncias, os moradores são ameaçados ou obrigados a deixar suas moradias para dar espaço para os diversos empreendimentos que visam instalar-se em seu território; configura-se assim um conflito pelo controle do território; identificamos assim os conflitos que ocorrem em Cajueiro, Boqueirão, Camboa dos Frades.

O segundo caso de conflitos caracteriza-se por efeitos externos, quer dizer ocorrem quando os empreendimentos comprometem de formas diversas e conectadas, a qualidade de vida das comunidades. As ações investidas por tais empreendimentos afetam de forma negativa a reprodução social, cultural e religiosa desses grupos. O evento ocorrido no rio Anil, no bairro Fé em Deus enquadra-se nesse tipo de evento, pois este rio teve suas águas poluídas durante anos pela empresa Merck, provocando a mortandade de vários peixes, deixando famílias de pescadores sem seu principal recurso. Acrescentam-se os efeitos gerados pelo porto do Itaqui, Alumar, Ponta da Madeira e a termelétrica, que são responsáveis pela diminuição do pescado na área do Boqueirão, Cajueiro e Camboa dos Frades, pois estão poluindo os ambientes de pesca, afetam a reprodução dessa atividade nessas comunidades.

Além desses casos, recentemente registra-se na barragem do Bacanga, que uma obra inacabada, ocasionou o aumento da mortandade de inúmeros peixes dessa região. Esses conflitos ocorrem de maneira separada ou também de forma combinada, ou seja, tanto por territorialidade como por efeitos externos.

4 CONFLITO NO CAJUEIRO: DISPUTAS PELO TERRITÓRIO PESQUEIRO

Atualmente, Cajueiro é a principal comunidade de pescadores a enfrentar um conflito direto. Seu território tem área total de 610 hectares, com uma população de aproximadamente 1.600 habitantes. Sendo formado pelos povoados: Egito, Centro do Cajueiro, Quebradeira, Puleiro, Andirobal, Guarimanduba, Praia do Cajueiro e Parnuaçu, sendo estes dois últimos, os que mais vem sofrendo com a interferência da instalação do terminal portuário, pois houve deslocamento da população.

A comunidade caracteriza-se como território pesqueiro, pois além de possuir um amplo espaço aquático formado por uma diversidade de ecossistemas (manguezal, apicum, igarapé, praia, rio) favorecendo a pesca, tem uma ainda uma história cultural. Tais ecossistemas costeiros possuem características oceanográficas favoráveis ao aparecimento de inúmeras espécies de animais aquáticas, como amplitudes de maré, alta concentração de nutrientes, provenientes da descarga dos rios, além do clima tropical da Ilha de São Luís. O manguezal popularmente conhecido pelos pescadores como mangue, serve de berçário e abrigo de várias espécies de animais de água doce e marinha, além de garantir alimentação e proteção para a reprodução de espécies, devido ao acúmulo de material orgânico, característica importante desse ambiente.

Ao longo dos últimos anos, vários empreendimentos portuários instalaram-se na proximidade do território Cajueiro, o que acabou afetando o modo de vida local e gerou conflitos internos e externos. Atualmente a instalação do porto São Luís, dirigido pela chinesa Communications Construction Company, pela brasileira WPR São Luís Gestão de Portos e Terminais LTDA, visa facilitar a exportação de minério e de soja produzidos no Brasil, apesar de haver outros portos na região, esse seria o primeiro a ser operado por uma empresa

chinesa, o país mais interessado em baratear e tornar mais eficiente exportação brasileira de minério, soja e outras *commodities*.

Desde o início, o conflito entre a comunidade tradicional e a empresa WPR se dirigiu como um dado concreto, uma vez que os dois atores deste “embate” falavam abertamente sobre o assunto e assumem a existência de um conflito entre eles, ainda que o atrito fosse caracterizado de maneira distinta por cada um deles. À medida que fui me aprofundando no trabalho de campo e tendo um contato maior com a comunidade, comecei a observar que o conflito estava deflagrado pela incompatibilidade destes agentes opostos, e talvez pudesse ser mais complexo do que está simples oposição de interesses.

A chegada da empresa WPR à comunidade causou certa aflição aos moradores, que viviam em um território tranquilo, e, com isso, surgiu um forte sentimento de injustiça social e com violação de direitos¹³⁹. Ao longo do tempo, alguns moradores se aliaram à empresa, o que acabou gerando um conflito interno na comunidade.

Além de gerar conflitos, a WPR causou e tem provocado impactos na vida da comunidade, que viu sua principal atividade – a pesca – ser afetada, pois alguns pescadores que denunciaram, tão logo a corporação se instalou, contratou uma empresa terceirizada de segurança privada para o local e, com isso, foi negado aos moradores da comunidade, o acesso à praia de Parnauçu durante um período. O fato afetou diretamente a segurança alimentar da comunidade. Além de toda pressão cometida, os pescadores desenvolveram estratégias de luta diversas, em várias direções, com distintas agendas de interesse e interlocutores¹⁴⁰.

139. Cajueiro, além de possuir direito sobre o território por ser uma ocupação secular, conquistou com o ITERMA (Instituto de Terras do Maranhão), em 1997, o título coletivo de regularização fundiária do Cajueiro, reconhecendo a área como assentamento e dando posse do território à comunidade. Tal documento só tem reforçado a luta local, por se sentirem protegidos por esse documento diante de um possível deslocamento compulsório.

140. Destacam entre seus interlocutores a Universidade Federal do Maranhão, Universidade Estadual

Em 2014, teve início a instalação do Terminal Portuário pela empresa WPR, com foco nas sucessivas tentativas de expulsão dos moradores do território do Cajueiro. No povoado de Parnauçu, a empresa WPR iniciou várias ações, desde ameaças a derrubadas de casas, deixando a paisagem da praia e dos mangues com um efeito desolador, de ruínas de casas. Com isso os moradores se sentiram acuados e sem alternativas, o que fez com que muitos vendessem suas casas. Ao longo do território foram fixadas placas avisando “Acesso Restrito – Propriedade particular”. “Proibido: novas construções e entrada de caminhões sem prévia autorização”. Os pescadores que tiveram durante um tempo acesso negados à praia sofreram intimidações pelos “jagunços” armados no local. A violência estava estampada nas ruínas, casas, roças e árvores incendiadas e no olhar das pessoas.

Frente a esse cenário, iniciou-se o processo de resistência da comunidade, pois se viram diante da possibilidade de perder seu território e, diante de ameaça concreta de deslocamento compulsório. Tal processo vem acompanhado de expropriação, violência, depredação, cercamento de bens que anteriormente eram de domínio coletivo. Observamos o esforço dessa comunidade em permanecer no território, desenvolvendo ações de resistência, num sentido muito próximo daquele tratado por Scott (2002) em seus estudos sobre a resistência cotidiana.

As ações têm se desdobrado frequentemente ao longo de anos, fazendo com que esse grupo construa uma organização de resistência à reprodução de seu modo de vida, manifestando-se de formas diferentes. Percebe-se que essa organização está articulada internamente com a participação de um único grupo ou classe; ou com a participação de membros externos - pesquisadores, religiosos, políticos, canais da justiça entre outros. Mais recentemente, o que notabiliza o conflito, as estratégias de resistência em Cajueiro é a implantação do terminal portuário.¹⁴¹

do Maranhão, Ministério Público Federal, Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia – mas também, povos de terreiros e movimentos sociais da cidade.

141. No trabalho dissertativo destaco os meandros dessas intervenções empresariais e do Estado, no

As disputas por territórios dos pescadores envolvem agentes sociais com distintos graus de poder político e econômico. Os grupos empresariais têm apoio do governo, o qual elabora os objetivos da intervenção e diversos dispositivos – legais, jurídicos, fundiários e financeiros em favor deles. Esses conflitos entre pescadores e os grandes empreendimentos na ilha de São Luís tendem a intensificar-se com a vigência de programas de intervenção governamental, tal como o designado pelo Governo Federal como Programa de Aceleração do Crescimento (PAC). Desta forma, gerenciar esses conflitos nas regiões costeiras, principalmente nos lugares onde estão inseridas as comunidades de pescadores e os grandes empreendimentos, surge como prioridade para a gestão pública, que deve ser capaz de administrar equilibradamente tais conflitos entre os diferentes atores em virtude dos distintos modos de se apropriarem do ambiente aquático.

O governo do Maranhão tem beneficiado os empreendimentos e lançou mão de diversas estratégias para expandir os projetos capitalistas, tais como: os incentivos fiscais; a fragilidade ou descumprimento na aplicação da legislação ambiental; a ausência de fiscalização ambiental; o apoio financeiro do PAC e político dos governos atuais, que dão respaldo a estas grandes obras. Isso faz com que a construção/ampliação desses grandes empreendimentos seja altamente lucrativa e vantajosa para alguns setores econômicos, como o de portos que são considerados de “desenvolvimento em nome de um interesse nacional”. No processo decisório dessas obras as comunidades tradicionais pesqueiras, as mais prejudicadas, acabam não sendo consultadas.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O discurso desenvolvimentista, proferido por gestores e empreendedores governamentais e empresariais insere o território pesqueiro nas pretensões e prioridades da economia capitalista, sem capítulo III com o título “Cajueiro território pesqueiro em disputa: a resistência organizada”.

consideração à vida e organização social de agentes sociais que tem os seus modos de vida, concepções de mundo, memória e história adstritos a lugares no território. Os empreendimentos portuários, industriais e as obras de infraestrutura não manifestam compromisso com as questões ambientais, pelo contrário ignoram e negligenciam ações dessa natureza, muito menos consideram as comunidades pesqueiras tradicionais e seus direitos.

Os empreendimentos incorporam a fantasia do desenvolvimento, do desenvolvimento sustentável e justificam retoricamente as ações devastadoras nos territórios, a exploração dos trabalhadores e a transformação de culturas diversas. Os problemas gerados pelos grandes empreendimentos são maquiados, associados ao progresso regional provocam a expulsão dos pescadores de seus territórios ou o convívio insano com os danos ambientais.

Os conflitos estudados permitem apreender como “projetos desenvolvimentistas”, empreendimentos modernos e ditos sustentáveis utilizam-se do discurso da empregabilidade e do progresso procedem a apropriar-se do território pesqueiro, destruindo o ambiente e o modo de vida das comunidades tradicionais. Esse discurso é confrontado desde o momento da instalação quando os deslocamentos compulsórios, as obras de infraestrutura produzem a destruição dos recursos naturais e inviabilizam a permanência das unidades familiares nos territórios tradicionalmente ocupados. Gozando de grande influência política sobre o governo do Estado, os empreendedores têm conseguido ao longo dos anos burlar leis. Mais concreta e recentemente no relativo à aquisição da licença ambiental. Cajueiro tem-se tornado exemplar dos conflitos territoriais e socioambientais provocados na Ilha de São Luís.

Os projetos visam apenas aumento do lucro, geram danos irreversíveis ao meio ambiente, alterando fortemente sua dinâmica.

As mudanças na natureza repercutem nas práticas sociais, culturais e econômicas de povos tradicionais que vem reduzir as condições de reprodução social. Os projetos e seus proponentes agem de maneira abusiva sobre a comunidade pesqueira tradicional e os ecossistemas

Observa-se que os pescadores assumem a posição de agentes ativos na sociedade, desenvolvem ações de resistência nas comunidades, estabelecem uma rede de relações com várias entidades e movimentos sociais, buscando suporte para garantir seus direitos em condições políticas extremamente adversas.

REFERÊNCIAS

ACSELRAD, H. (org.) **Conflitos Ambientais no Brasil**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

ALMEIDA, A. W. B. de. Amazônia: a dimensão política dos “conhecimentos tradicionais”. *In*: ACSELRAD, H. (org.). **Conflitos ambientais no Brasil**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fundação Heinrich Böll, 2004.

ALMEIDA, A. W. B. de. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas**. 2. ed., Manaus: PGSCA-UFAM, 2008.

DIEGUES, A. C. S. **Pescadores, camponeses e trabalhadores do mar**. São Paulo: Ática, 1983.

DIEGUES, A. C. S. Conhecimento tradicional e apropriação social do ambiente marinho. *In*: DIEGUES, A. C. S. **A pesca Construindo Sociedades**. São Paulo: NUPAUB – USP, 2004.

FURTADO. Dinâmicas sociais e conflitos da pesca na Amazônia. *In*: ACSELRAD, H. (org.). **Conflitos ambientais no Brasil**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fundação Heinrich Boll, 2004.

GORCZEWSKI, C. **A necessária revisão do conceito de cidadania: movimentos sociais e novos protagonistas na esfera pública democrática** [recurso eletrônico]. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2011.

LITTLE, P. E. A etnografia dos conflitos sócio-ambientais: bases metodológicas e empíricas. In: ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM AMBIENTE E SOCIEDADE, 2., 2004, Indaiatuba. **Anais Eletrônicos**. Indaiatuba: ANPPAS, 2004. Disponível em: http://www.anppas/encontro2/GT/GT17/gt17_little.pdf. Acesso em: 25 set. 2016.

MUNIZ, L. M. Ecologia Política: o campo de estudo dos conflitos socioambientais. **Revista Pós Ciências Sociais**. São Luís, v. 6, n. 12, 2010.

SANT'ANA JÚNIOR, H. A. **Conflitos ambientais no Maranhão**. São Luís: EDUFMA, 2014.

SANT'ANA JÚNIOR, H. A. *et al.* (org.). **Ecossistemas dos conflitos socioambientais: a RESEX de Tauá-Mirim**. São Luís: EDUFMA, 2009.

SANTOS, Silvilene de Jesus Silva. **Pescadores na Ilha de São Luís: práticas, saberes e conflitos por recursos**. Dissertação defendida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia (PPGCSPA/UEMA). São Luís, 2018.

SCOTT, J. C. **Los dominados y el arte de la resistencia - Discursos ocultos**. México: Ediciones Era, 2002.

ZHOURI, A.; LASCHEFSKI, K. (org.) **Desenvolvimento e conflitos ambientais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

CONSTRUÇÃO E REPRESENTAÇÃO DA IDENTIDADE: FESTEJO TRADICIONAL DE LADEIRA

*Ana Valéria Lucena Lima Assunção*¹⁴²

1 INTRODUÇÃO

Este estudo propõe uma reflexão sobre uma extensa rede de relações que envolvem aspectos sociais e culturais do recentemente reconhecido como o primeiro quilombo urbano do Maranhão. No território Quilombola¹⁴³ Liberdade presencia-se uma resistência apoiada na identidade étnica. Trabalharemos a relação deste *novo quilombo* na capital do Estado com os quilombos do território étnico de Alcântara.

Os distintos momentos que marcam a memória e história do processo de formação da Liberdade, destacam a influência de Alcântara, principalmente, na perspectiva das relações sociais, econômicas, religiosas e culturais observadas na organização do Festejo Tradicional de Ladeira.

Os entrevistados no presente estudo vivem em bairros distintos, conforme a subdivisão oficial imposta pela prefeitura do município de São Luís. Todavia, apresentam similaridades, especialmente nos saberes, fazeres e memórias comuns que comportam conteúdos de pertencimento étnico, como depreende-se do trânsito frequente de agentes sociais seja nas festas realizadas no quilombo urbano, seja nos festejos dos quilombos de Alcântara. A análise sustenta-se em narrativas que afirmam relações

142. O presente artigo constitui parte da dissertação de mestrado intitulada: “Quilombo urbano”, Liberdade, Camboa e Fé em Deus: identidade, festas, mobilização política e visibilidade na cidade de São Luís – Maranhão”, elaborada no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia (PPGCSPA/UEMA), sob a orientação da professora Maria Consolação Lucinda e defendida no ano de 2017 no PPGCSPA.

143. Por meio de Portaria Nº 192, de 13 de novembro de 2019, em seu Art. 1º - Certificar que a comunidade, a seguir identificada, se autodefiniu como Remanescente de Quilombo, conforme Declaração de Autodefinição que instrui o processo administrativo 01420.103053/2018-31: Quilombo da Liberdade, São Luís –MA, e sob o Art. 2º - Autorizar o registro da presente certificação no Livro de Cadastro Geral nº 020, sob o nº 2.783, às fls. 006.

sociais e étnicas, e de certo modo, essas falas discorrem sobre novos modos de organização social em São Luís, visto que, muitos deles eram descendentes ou deslocaram-se de comunidades quilombolas.

O Festejo Tradicional de Ladeira, organizado pela família de Dona Maria Pretinha, acontece em um povoado de Alcântara chamado Ladeira¹⁴⁴. Observa-se que a cooperação articulada dos quilombolas da Liberdade com aqueles de Alcântara está nas formas de interação social que as unidades familiares praticavam e continuam praticando nos seus lugares de origem. A narrativa sobre essas ações de cooperação e auxílio somente se diferenciam pelo espaço, marcado por uma distância geográfica e, ao mesmo tempo, estreitas relações sociais. Modos de cooperação, de solidariedade, de trocas que conferem especificidade a territorialidade dos bairros da Camboa, Fé em Deus e Liberdade. Territorialidades essas que são formadas por meio de práticas que conectam os denominados *parentes*, de ambos quilombos. Nos relatos a descrição é detida no tocante à coextensividade que se concretiza nas formas de socialização nas brincadeiras infantis, no fazer religioso, nas trocas econômicas, nas memórias e no mundo de comunicações, e festivo.

Na narrativa da senhora Elizânia Ribeiro do bairro Camboa, foram traçados os diversos planos dessas conexões de sentido da vida social entre quilombos:

Eu penso que, na nossa comunidade, como a maioria era vinda de Alcântara, eles acabaram reproduzindo a vida deles de lá. Por que até as brincadeiras de nossa infância, por exemplo, eram as mesmas de lá. É uma pena que muito dessas brincadeiras já não tem mais aqui. As festas folclóricas que elas faziam pra gente na nossa infância, eram as mesmas de lá. A nossa festa de carnaval, aqui na Camboa é igual a que eles faziam lá. Aquela brincadeira de molhar o outro, de pega-pega, homem pega mulher, até hoje a gente continua fazer isso, mesmo os que já estão casados. É claramente a reprodução das brincadeiras de lá (ELIZÂNIA RIBEIRO CANTANHEDE, 2017).

144. Elizânia Cantanhede, inicialmente, relata que o povoado Ladeira fica há uns vinte quilômetros da sede de Alcântara, estando mais próximo do Cujupe. Sobre a história do lugar, o que sabe informar está nos relatos dos seus antepassados e que, segundo eles, Ladeira surge quando seus antepassados escravizados fogem de um convento.

É na Rua Nova, na Camboa, no quilombo urbano, que ocorriam, com maior frequência as festas religiosas nos moldes das festas de Alcântara. No trabalho de campo buscou-se o contato de pessoas no bairro que participassem dessa festa. Indicaram-nos Dona Maria Pretinha e sua filha Elizânia Ribeiro Cantanhede. A ideia salientada pelos entrevistados a propósito do “quilombo urbano”, não se restringe a um bairro somente. Existem outros princípios de organização social, de relações de afinidade. Os problemas relatados por eles fizeram muitas pessoas se reunirem e se ajudarem em momentos de dificuldades similares.

O sentido das territorialidades pode ser percebido pelas constantes relações mantidas com seus lugares de origem, e notadamente pela disposição dessas pessoas pelos bairros. Confere-se grande número de pessoas da mesma família em uma mesma rua do bairro Camboa ou por bairros próximos. Dona Maria Pretinha, por exemplo, diz que quando veio morar em São Luís “conhecia todo mundo, era tudo parente na redondeza, tinha gente também de Pericumã, de São Bento, mas as pessoas que vieram, a maioria era de Alcântara” (MARIA ISABEL CANTANHEDE RIBEIRO, 2017).

Situações diferenciadas motivaram alguns desses deslocamentos. Na história da família de Dona Maria Pretinha o deslocamento para a cidade ocorreu em busca de trabalho, ela explica a rede de relações sociais, não apenas de parentesco, pois as relações de vizinhança e compadrio facilitavam a entrada no bairro.

Entretanto, enquanto alguns acionavam a denominação “quilombo urbano”, outros apenas discorriam sobre suas experiências sociais nos respectivos bairros. De tal modo, à medida que se avançava nos contatos com os agentes sociais, foi possível entender a complexidade de tais relações sociais e os posicionamentos dos agentes ao lidar com os “dentro” e “fora” da comunidade. Os entrevistados narraram a formação de redes sociais quando muitas pessoas buscaram esses bairros para encontrar familiares, conterrâneos, amigos e, aos

poucos, foram ocupando aqueles espaços, uns ajudando aos outros a se instalarem e conseguirem colocação profissional. “*O emprego da rede social nos ajuda a identificar quem são os líderes e quem são os seguidores, ou a demonstrar que não há padrão persistente de liderança*” (BARNES, 1987, 163). Neste artigo utiliza-se a noção de redes sociais para refletir o “quilombo urbano”, identificando como se estabelecem as relações, os pertencimentos nesse território com outros pontos do território quilombola de Alcântara.

2 FESTEJO TRADICIONAL DE LADEIRA: CENÁRIO DAS REDES ENTRE ALCÂNTARA E SÃO LUÍS

O Festejo Tradicional de Ladeira, organizado pela família Cantanhede reflete a sociabilidade e as relações de parentesco e amizade acionadas entre os moradores do Bairro Camboa e Ladeira, e, sobretudo, com a menos próxima Alcântara. Já foi salientado que eles possuem trajetórias parecidas nas formas de organização social, nas relações de solidariedade e compartilhamento de visões de mundo.

Concentramo-nos em eventos consagrados do campo religioso e cultural por meio de observações, entrevistas, relatos dos festeiros e organizadores das festas. Gluckmann (1987), quando se refere às situações sociais, chama a atenção para a importância da sociabilidade e afirma que estas “*se constituem uma grande parte da matéria-prima do antropólogo, pois são os eventos que ele observa. A partir das situações sociais e de suas inter-relações numa sociedade particular, podem-se abstrair a estrutura social, as relações sociais, as instituições, [...], daquela sociedade*” (GLUCKMANN, 1987, 228).

Ao narrar sua trajetória, Dona Maria Isabel Cantanhede Ribeiro, conhecida como Maria Pretinha, comentou ser natural de Ladeira, mas afirma não ter crescido lá, pois sua família lhe doou para

ser criada por outra família no povoado denominado Caicau. Disse, ainda, como ganhou o apelido “Maria Pretinha”. Segundo ela, uma prima de seu pai, em certa ocasião, perguntou onde haviam encontrado aquela “pretinha de cabeça seca” e que por essa pergunta ela herdara o apelido. Conforme seu relato, ela permanecera em Caicau até seus 15 ou 16 anos, onde trabalhou na roça, com produção de farinha, até “ficar mocinha”, momento em que pediu a sua mãe adotiva para morar em São Luís. Sua motivação maior seria por conta de muitos conhecidos seus já residirem na capital. Dona Maria Pretinha afirma ainda que *“tinha aquele entusiasmo de vim pra trabalhar, pra comprar roupa, calçado”* (MARIA ISABEL CANTANHEDE RIBEIRO, 2017). Chegando em São Luís, Dona Maria Pretinha foi trabalhar *“em casa de família”*, na casa de Alcantarenses e tinha somente o domingo de folga, que, nas palavras dela, *“eram aproveitados em festas com os seus conterrâneos e parentes”*. Ela exalta esse momento como época de respeito mútuo e familiaridade do convívio cotidiano, onde as pessoas podiam se deslocar pelos bairros sem medo da violência, algo difícil na atualidade. A rede de parentesco e territorialidade fica visível, na medida em que se estabelecem uma identificação com o lugar pelas particularidades sociais semelhantes às suas origens, pela acolhida dos familiares e amigos *“porque os integrantes de um mesmo grupo étnico criam situações ou barreiras de proteção, tanto na relação com o “outro”, quanto no espaço do “outro”. É nessa situação que a identificação social emerge”* (PEREIRA, 2010, 193).

Portanto, os vínculos familiares estabelecem redes de sociabilidade. Relações sociais formadas para os momentos de lazer de muitas pessoas vindas do mesmo lugar de Dona Maria Pretinha:

Ab, eu ia pra casa dos parentes, pra casa de colega, ia pra festinha. Aí, quando dava a hora de ir pra casa que eu trabalhava, era tudo corrido. Nessa época, eu gostava muito de festa. Eu gostava de umas que a gente chamava de vespéral. A gente ia, mas quando era no horário X, a gente voltava pra botar a janta dos patrões. (MARIA ISABEL CANTANHEDE RIBEIRO, 2017).

As relações sociais fundamentam as questões identitárias dessas famílias. Há uma busca constante por relações com seus pares, afinal, é o momento que expressam as trocas de saberes e a construção de uma singularidade e repertório comum. As festas passam a promover uma identificação intensa entre as famílias.

Quando questionada sobre a interação dos moradores na Camboa, Dona Maria Pretinha afirma que no passado, mesmo morando nas casas “trepadas” estes se organizavam para comemorar datas importantes como o Natal e o dia das mães. Segundo ela, ao “entulharem” os mangues da Camboa, as festas deixaram de ser realizadas nas palafitas e foram transferidas para a rua. Na sua fala, expressou o lamento pela perda de uma prática social que era recorrente: os encontros de amigos na rua Nova.

Hoje, segundo Dona Maria Pretinha, as famílias têm se reunido em seus quintais. Estes mesmos quintais eram, até há pouco tempo, de uso comum entre os moradores. Significa que não havia cercas no fundo das casas, o que permitia uma grande interação entre os vizinhos, não só na rua como nos quintais. No seu relato, Dona Maria Pretinha fala sobre ameaça de desaparecimento desses encontros no bairro por conta de atos isolados de violência de alguns moradores, especialmente dos mais jovens. Na fala de Dona Maria Pretinha, percebe-se que os quintais reforçavam os laços sociais e contribuía para a integração do grupo social.

Gomes (2010, 122), afirma que o quintal dinamiza o tempo e o espaço da cidade, mas, guarda a temporalidade rural que “*possibilita a convivência com plantas, pequenos animais e vida cultural. Festas de casamento, batizados, pagodes e churrascos passam por ali. Os quintais com plantas promovem encontros e trocas, processos de socialização e relações de vizinhança, que poucos imaginariam existir e resistir nas cidades modernas impermeabilizadas*”. Diante da atual situação, os moradores individualmente começaram a cercar os seus quintais por motivo de segurança, retirando os momentos de sociabilidade dos moradores dessa rua.

Atualmente é que nós estamos deixando de fazer festa na rua, por que, às vezes, em festa vem uns meninos aí e atiram em todo mundo, é um perigo! Eles não olham quem tá na frente, saem metendo bala em todo mundo. Então, pra evitar, não estamos mais fazendo festa assim. As pessoas estão fazendo agora é nos quintais das casas. Eu fiz agora os sessenta anos do meu marido, mas foi tudo feito lá no quintal. Aqui, na nossa rua, nós temos a fama de querer ser melhor que os outros, mas isso é porque eu botei meus filhos e netos pra estudar e trabalhar. Mas eu digo pros meus netos: nós não somos melhores que eles, nós só não podemos viver a vida do outro e, principalmente, uma vida que não te leva a lugar nenhum. A rotina aqui é um menino ir até o primeiro ano, aí, para de estudar e o pai, a mãe acham isso a coisa mais normal do mundo. As mães têm que cuidar dos seus jovens, senão perde ele pra outras coisas, pra droga, por exemplo. (MARIA ISABEL CANTANHEDE RIBEIRO, 2017).

As alterações e a resignificação das festas que aconteciam na rua e nos quintais abertos, assim, decorrem de transformações em termos de sociabilidades que vêm acontecendo na Camboa. Dona Maria Pretinha revela que, talvez por isso, a festa organizada anualmente por sua família, em Ladeira, atraía alguns moradores do bairro Camboa já que, o fato de eles se sentirem seguros em um povoado pacato, os deixa mais tranquilos. Ela nos falou ainda que, em uma das festas, precisou construir um “puxadinho” no fundo de sua casa em Ladeira, para receber uma grande quantidade de vizinhos da Camboa. Essas pessoas, além de visitantes, ajudavam como apoio da festa. Enquanto uns trabalharam como seguranças, outros ajudavam na cozinha e nas demais atividades.

Com relação ao festejo tradicional de Ladeira, Dona Maria Pretinha argumenta que o festejo ocorre sempre nos dias 5, 6 e 7 do mês de setembro. Em relação ao início da sua realização nesse povoado, a festa aconteceu no ano 1998 e originou-se de uma promessa feita por três irmãos, um deles seu pai biológico. “Meu pai e duas irmãs fazem essa festa para Nossa Senhora da Conceição, Santa Luzia e São José. Cada um deles é devoto de um desses Santos e pagam sua promessa com essa festa” (MARIA ISABEL CANTANHEDE RIBEIRO, 2017).

É destacado, ainda, pela senhora Elizânia, o interesse que a nova geração de sua família tem dispensado à continuidade da festa, como depreende-se do relato a seguir:

E, assim, os filhos já estão se aproximando mais porque desses que eram donos da promessa, só meu avô está na frente. A tia Isabel não tá mais à frente, não participa mais e a tia Raimunda morreu no ano retrasado. Mas a festa nunca deixou de acontecer. Vai fazer dois anos agora que meu irmão começou a se inteirar mais dessa festa, ficar lá junto com meu avô, com a minha mãe, então aos poucos a festa está sendo transferida aos netos. Nós, netos, começamos a assumir a festa. A tendência é que minha mãe assumira a festa. No ano passado já foi outro irmão da minha mãe que fez a festa. A cada ano a gente sente que vai passando pros filhos pros netos, com o tempo a gente sabe que eles não vão poder mais fazer a festa (ELIZÂNIA RIBEIRO CANTANHEDE, 2017).

O interesse na festa manifestada pelos integrantes mais novos, sobre os saberes e as estratégias para sua realização contribui para a solidificação do pertencimento dos agentes sociais e dessa forma, demonstra a necessidade de manter os conhecimentos, as tradições, a história de seus antepassados, acionando de certa maneira, os vínculos familiares. Dona Maria Pretinha explicita ainda que, até o momento, a organização da festa fica por conta de seus familiares e que, recentemente, ela e seus filhos se comprometeram em organizá-la.

Explicou-me que comprou e mantém uma casa nesse povoado motivada pelo fato de sua família está à frente da organização direta do Festejo Tradicional de Ladeira. Disse-nos que praticamente se mudara para lá a fim de realizar alguns procedimentos, dentre estes cita o “*ganhar visitas*”. Ao questionarmos o que seria “ganhar visitas”, ela afirma que se trata de uma das principais estratégias do festejo, uma vez que garante a presença maior de festeiros de municípios vizinhos em sua festa. Trata-se de uma permuta de visitas entre os promovedores de Festas de Santo nos arredores de Ladeira:

Porque é assim, por exemplo, quando a gente vai ganhar visita, a gente leva 20 pessoas e lá a porta da festa é a gente que paga, no caso, a metade do ingresso dessas vinte pessoas, o restante fica por conta delas. Então, se o ingresso é 20 reais, a gente tem que pagar a metade pra essas vinte pessoas que a gente leva, porque eu tô ganhando a visita pra minha festa. Então, a responsabilidade de pagar a metade é minha. Porque sou eu que tô ganhando a visita. Ai, essa pessoa, dona dessa festa vai ficar me devendo uma visita e tem que levar também vinte pessoas na minha festa. E detalhe, ela tem que consumir na festa, e com o mesmo valor (MARIA ISABEL CANTANHEDE RIBEIRO, 2017, grifo nosso).

“Ganhar visitas” é entendido aqui, como uma ação que obedece às normas de reciprocidade entre as famílias da redondeza que realizam festas de santos. Essa relação entre organizadores da festa de Ladeira e os festeiros vizinhos, nos remeteu à obra de Marcel Mauss, Ensaio sobre a Dádiva, (1974). O autor estudou as trocas nas sociedades arcaicas. Contudo, estas são importantes para analisar a sociedade moderna. Godoi, Menezes e Marin (2009), sublinham que a obrigação de retribuir um serviço recebido de um grupo de pessoas orienta-se por códigos morais e não por regulamentos formais. O descumprimento da regra poderá acarretar sanções morais, que podem afetar sua imagem no grupo, na localidade de referência, de pertencimento. Assim, o momento da prática de “ganhar visitas” entre Ladeira e comunidades vizinhas, significa a ocasião em que os laços de reciprocidade são estabelecidos.

Trata-se de um momento em que sistemas de trocas instituem coesão social. A filha de dona Maria Pretinha, Elizânia, comenta que essa dinâmica utilizada pelos festeiros, por ocasião da prática de “ganhar visitas”, mudou nos últimos anos, devido a aquisição de veículos por estes. Antes, os festeiros vinham às festas em caminhões e, por isso, permaneciam no local da festa até o amanhecer. “As pessoas que vêm pra ganhar visita, agora com a facilidade de ter carro próprio, ficam até umas 3 ou 4 horas da manhã e, depois, vão pras suas casas. Agora, os mais conhecidos dos moradores do povoado, eles ficam até o dia seguinte” (ELIZÂNIA RIBEIRO CANTANHEDE, 2017).

Dona Maria Pretinha discorreu que a comunidade de Ladeira recepciona os visitantes da festa com muito carinho. Há sempre café e almoço para ser oferecido a eles, no período do festejo. Segundo

ela, durante o festejo tradicional de Ladeira, os moradores abrem, literalmente, suas casas para os festeiros vindos, em grande parte, de São Luís. De acordo com seu relato, muitas casas desse povoado permanecem fechadas grande parte do ano, visto que, muitos moradores de Ladeira, hoje, residem em São Luís. Eles se deslocaram para a capital em busca de escola para os filhos e de condições de trabalho melhores, enquanto lá permaneceram os mais idosos. Contudo, ela observa que recentemente algumas pessoas estão retornando para sua cidade de origem.

O primeiro dia da festa, cinco de setembro, é quando as mulheres da comunidade se reúnem para fazer lembranças e preparar o que será servido no dia seguinte, “é o dia que as mulheres todas do povoado se reúnem para fazer o bolo de tapioca, porque esse bolo é feito de forma bem tradicional, em forno de barro. Todas as mulheres ficam até umas três ou quatro horas da manhã, às vezes, até de manhã mesmo”. (MARIA ISABEL CANTANHEDE RIBEIRO, 2017).

Dona Maria Pretinha, assinala, ainda, que, para moradores da comunidade, o momento de matar o boi, separar a carne e fazer a comida, equivale a uma festa com “atos” encadeados. A denominada matança do boi é outro momento de integração dos agentes sociais.

Lá no interior, a gente chama carne na nota. É assim, eu vou matar um boi e usar a metade e a outra metade eu vou vender pra pessoa que quiser comprar. Então, eles têm um caderno onde tem toda essa anotação, por isso as pessoas chamavam carne de nota. Ai, eles vão pro mato pegar a palha de um coqueiro, pegar a palha de bananeira e fazer tipo um forro pra matar o boi em cima dessas palhas e aí se prepara parte por parte dessa carne e isso, na verdade, envolve toda a comunidade, é parente, é amigo, todo mundo participa. Então, a partir desse dia, começa o festejo, nesse preparativo de separação de carne, de cozimento, nisso se vira a noite (MARIA ISABEL CANTANHEDE RIBEIRO, 2017, grifo nosso).

Nesse contexto, percebe-se uma interação de toda a comunidade em torno dos preparativos da festa. As relações que se firmam entre os que participam da matança do boi, entre os consumidores da “carne na nota” e as mulheres que se dedicam ao preparo das comidas são

mediadas pela relação de parentesco e evidenciam uma solidariedade entre eles, visto que o trabalho não é remunerado.

Nesse mesmo dia, a *radiola* chega à comunidade Ladeira. Segundo Elizânia, quanto maior a *radiola*, mais festeiros de São Luís são atraídos para o festejo. Ocorre que o preço cobrado pelas grandes radiolas é muito alto, “por exemplo, a mais barata custa R\$ 16.000,00, aí, tem os carregadores, tem os convidados do dono da radiola. A gente tem que arcar com toda a despesa deles de alimentação” (ELIZÂNIA RIBEIRO CANTANHEDE, 2017).

Devido aos altos custos, eles cobram entrada em dois dias de festa, nos dias seis e sete de setembro. No dia oito de setembro, acontece a festa das Coroas. Trata-se de uma homenagem que os donos da festa fazem às mulheres que trabalham pesado para a festa acontecer, servindo-lhes cerveja e comida com fartura.

Essa festa da coroa era feita antigamente para as cozinheiras da festa. Como elas não podiam se divertir nos outros dias porque estavam cozinhando ou muito ocupadas, aí, se fazia essa mesa pra elas se divertirem também [...]. Nesse dia oito, também acontece um ritual chamado Ciganagem. É onde as pessoas se vestem de mendigos e se sujam de tinta de caldeirão e saem nas casas de Ladeira pra roubar comida ao som de um instrumento de sopro, é tipo uma charanga. A ciganagem acontece no dia oito pela manhã. E no dia sete acontece uma procissão com os três Santos ao som de instrumento de sopro pela manhã. No dia da ciganagem, a gente tem que tocar uma Alvorada às 6h da manhã (ELIZÂNIA RIBEIRO CANTANHEDE, 2017).

Na festa que iria acontecer em setembro de 2017, a responsabilidade pelo mastro do festejo de Ladeira foi de Dona Maria Pretinha. E sobre as suas obrigações ela responde:

Minha obrigação é ir no mato pegar o pau, enfeitar, fazer o bolo de tapioca, fazer o bolo de trigo, comprar refrigerante porque na hora, tem que colocar a bebida, tem que colocar o bolo, a banana, pra dependurar e dá pro povo que tá ali debaixo rezando. Aí, a gente serve bolo e refrigerante. Aí, quando a gente vai derrubar o mastro é o mesmo processo, a gente empina ele no dia seis, aí no dia oito a gente derruba. E nesses dois dias tem que servir lanche pras essas pessoas (MARIA ISABEL CANTANHEDE RIBEIRO, 2017).

Nas entrevistas realizadas, alguns elementos importantes podem ser evidenciados. Destaca-se uma rede de relações sociais, fundamentada na identidade do grupo, que acontece da forma parecida, mas em espaços diferentes, tanto em Alcântara quanto em São Luís. Durante a entrevista, Elizânia afirmou que, recentemente sua família, enquanto organizadora do festejo, acrescentou à festa de Ladeira, um elemento novo: a venda de pulseiras que dá acesso ao espaço da festa. Segundo ela, seus familiares foram muito criticados pelos festeiros e, também por seu avô, pois eles achavam que o uso da pulseira configuraria em uma modernidade desnecessária, visto que os frequentadores da festa são pessoas conhecidas e próximas, sendo assim, não havia motivo para o uso de tal objeto. Entretanto, ela discorda, e defendeu que os gastos com o festejo são muito altos.

Os organizadores obrigatoriamente precisam disponibilizar comida gratuita aos brincantes e que, para isso, precisaram fazer bingos e festas em São Luís a fim de arrecadar dinheiro para a festa acontecer em Ladeira. A estratégia das pulseiras, segundo ela, poderia evitar os prejuízos muito frequentes nas festas passadas:

Meu avô mesmo criticou muito a gente. Ele disse que as pessoas reclamaram porque a gente tava tratando as pessoas de forma diferente, porque também nós contratamos segurança pra festa. E nos anos anteriores não tinha, mas antes todo mundo confiava em todo mundo, e hoje não dá mais pra confiar. Eles criticaram a gente pelas pulseiras, mas todo ano eles utilizam o carimbo que, pra gente, é a mesma coisa, porque faz o controle de entrada das pessoas. Acontece, que o moderno incomoda as pessoas. (ELIZÂNIA RIBEIRO CANTANHEDE, 2017).

Neste sentido, há pontos de vista diferentes acerca do modo de fazer o festejo. De um lado, os netos tentando manter a história da sua família agregando elementos mais modernos e, por outro, o avô e os demais festeiros que resistem às mudanças. Muito embora haja reclamações dos mais idosos a propósito do desprendimento dos jovens sobre os saberes e festas religiosas. Ainda assim, as festas religiosas, as brincadeiras e eventos culturais marcam o cotidiano desses agentes e definem uma forte relação entre suas memórias e as ocorrências vivenciadas.

Naquele momento Dona Maria Pretinha e Elizânia, esclareceram o quanto havia ali de conexão entre as pessoas de Ladeira e o bairro Camboa, fatos que os aproximavam pelos saberes e pelas questões religiosas, visto que essa família e os moradores da Rua Nova, mesmo vivendo em São Luís, insistem na manutenção das suas tradições e religiosidades.

À medida que Dona Maria Pretinha e Elizânia descreviam a festa, percebia-se semelhanças entre o festejo de Ladeira e a Festa do Divino Espírito Santo. Dessa forma, a festa de Ladeira foi referenciada ainda, para destacar semelhanças e diferenças entre as comemorações que são realizadas em São Luís e, também, por ser organizada por moradores do bairro Camboa.

3 IDENTIDADE, SOCIABILIDADE E UNIDADE POLÍTICA ENTRE O QUILOMBO URBANO E A COMUNIDADE QUILOMBOLA DE ALCÂNTARA

A religiosidade, sobretudo nas festas e festejos representa lugar de intensa relação social e contempla símbolos e uma vasta sabedoria dos festeiros. Em muitos momentos foi possível perceber esse saber instrumentalizando-se como uma rede de mobilização de cunho religioso, cultural e igualmente política, se consideradas suas formas de organização.

Os eventos culturais conectam esses moradores aos seus ancestrais e exprimem o que lhes diferencia de outros bairros da cidade de São Luís, assim como a manutenção de vínculos de parentescos com essas comunidades quilombolas.

De acordo com Thomson (1997), a memória gira em torno do passado e do presente e as memórias dependem ainda da identidade pessoal, fato que o levou a utilizar o termo “composição” ao considerar a memória e a identidade dos seus entrevistados. De acordo com esse autor:

Ao narrar uma história, identificamos o que pensamos que éramos no passado, quem pensamos que somos no presente e o que gostaríamos de ser. As histórias que relembramos não são representações exatas de nosso passado, mas trazem aspectos

desse passado e os moldam para que se ajustem às nossas identidades e aspirações atuais (THOMSON, 1997, 57).

As famílias dos bairros Liberdade, Camboa e Fé em Deus têm se apropriado do termo “quilombo urbano”, sobretudo, por conta da manutenção de relações estáveis que eles mantêm com os locais de origem, como é o caso de Alcântara e de outras cidades da Baixada Maranhense. O sentimento de pertencimento foi sendo construído em grande medida por meio de uma territorialidade que se estabeleceu nos três bairros. A luta coletiva por uma territorialidade específica fortalece os vínculos de pertencimento. A relação que nos referimos é percebida nas festas religiosas, como é o caso da festa de Ladeira, também praticada no povoado de Alcântara, cujos organizadores moram no bairro Camboa.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Festejo Tradicional de Ladeira reúne pessoas com experiências e trajetórias comuns, envolvendo uma diversidade de sujeitos sociais que mantêm uma rede de relações que se constituiu e desdobrou-se para fortalecer laços sociais em torno de suas práticas culturais como o Tambor de Crioula, o Bumba-meu-boi, o Cacuriá, assim como em suas festas religiosas, festas de santos, sejam dentro dos terreiros ou fora deles. Esses eventos são utilizados pelos organizadores para reforçar uma identidade coletiva.

Na situação analisada, o processo de construção da identidade coletiva a partir do Festejo Tradicional de Ladeira, ainda nos fez progredir na compreensão junto aos agentes sociais contatados, do significado de território, aquele que é caracterizado pela organização social refletida na reciprocidade, sentimento de pertencimento e na construção da sua própria identidade. Os resultados indicam que muitos moradores antigos, líderes religiosos, dirigentes de manifestações culturais e militantes de movimentos sociais demonstravam uma relação com os saberes e práticas comuns nas comunidades quilombolas de onde grande parte tem procedência, particularmente de Alcântara e demais cidades da Baixada Maranhense.

Essas narrativas indicam que há vínculos e relações sociais frequentes entre moradores dos bairros na capital maranhense e seus parentes residentes nestes municípios citados. Conforme Nunes (2011, 131), “*No mês de julho, período das férias escolares, assistimos a um aumento significativo do número de moradores da comunidade quilombola de Canelatiua em razão da presença dos parentes que se deslocaram para São Luís, mantendo aí uma residência.*” Entende-se, assim, que os deslocamentos têm sentidos combinados e recíprocos.

Almeida (2011), identifica o caráter dessas relações sociais que não são anuladas por uma nova situacionalidade, isto é, o viver nas cidades, ou o viver nos povoados de Alcântara. “*Outra ilustração refere-se às famílias quilombolas forçadas a sair de seus povoados em Alcântara, a partir da implantação da Base de Lançamento de Foguetes, e que se instalam em bairros periféricos (Vila Embratel, Liberdade, Camboa, Vila Palmeira) da capital São Luís, mantendo relações constantes com os locais de origem.*” (ALMEIDA, 2005, 23). Tais particularidades se manifestam nos traços de sua identidade religiosa, presente, essencialmente nas festas comemoradas por muitos desses agentes sociais. Nesse sentido, esses agentes sociais se diferenciam e se percebem parte de um grupo étnico. Os elementos étnicos acionados pelos moradores baseiam-se nas relações de parentesco com pessoas de comunidade quilombolas e muitos desses moradores passaram a valer-se de critérios de inclusão e pertencimento.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, A. W. B. de. **Nas bordas da política étnica: os quilombos e as políticas sociais**”. Boletim Informativo do Nuer: Territórios quilombolas: reconhecimento e titulação das terras, Florianópolis, v. 2, n. 2, p. 15-57, 2005.

ASSUNÇÃO, Ana Valeria Lucena Lima. **QUILOMBO URBANO”, LIBERDADE, CAMBOA E FÉ EM DEUS: Identidade, festas, mobilização política e visibilidade na cidade de São Luís, Maranhão.**

Dissertação defendida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia (PPGCSPA/UEMA). São Luís, 2017.

BARNES, J. A. “Redes Sociais e Processo Político”. *In*: FELDMAN-BIANCO, B. (org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Global, 1987.

GLUCKMANN, M. Análise de uma Situação Social na Zululândia Moderna. *In*: FELDMAN-BIANCO, B. (org.). **Antropologia das Sociedades Contemporâneas**. São Paulo: Global, 1987.

GODOI, E. P.; MENEZES, M. A.; MARIN, A. R. E. Apresentação da coleção história social do campesinato brasileiro. *In*: GODOI, E. P. (Org.). **Diversidade do campesinato: expressões e categorias: construções identitárias e sociabilidades**. Brasília: Ed. UNESP, 2009.

GOMES, Ângela Maria da Silva. **Rotas e diálogos de saberes da etnobotânica transatlântica negro africana** [manuscrito]: terreiros, quilombos, quintais da Grande BH. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais- Instituto de Geociências. Belo Horizonte, 2010.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EPU-EDUSP, 1974.

NUNES, Patrícia Maria Portela. *Canelatina, Terra dos Pobres, Terra da Pobreza: uma territorialidade ameaçada, entre a recusa de virar Terra da Base e a titulação como Terra de Quilombo*. Tese de Doutorado. Programa Pós-Graduação em Antropologia - PPGA/UFF, 2011.

THOMSON, Alistair. **Recompondo a memória: questões sobre a relação entre a história oral e as memórias**. Proj. História- São Paulo, 1997.

AS NARRATIVAS NOS FASCÍCULOS DO *PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA* OU QUANDO A HISTÓRIA DE VIDA TORNA-SE UMA FERRAMENTA DE LUTA¹⁴⁵

Valéria Correia Lourenço¹⁴⁶

1 INTRODUÇÃO

A luta pela terra está totalmente associada à ideia da luta pela representação dessa mesma terra (SAID, 2011) e das identidades que compõem esse território, seja através de narrativas, de artes plásticas e de imagens fotográficas ou cartográficas. Percebemos assim que, narrar uma história ou permitir que histórias sejam contadas, não importando o suporte utilizado, pode-se configurar como um exercício de poder hegemônico. Entretanto, ao analisarmos algumas experiências que explicitam as narrativas de povos e comunidades tradicionais, é possível pensarmos a utilização dessas falas/imagens através de outra perspectiva. São modos de enfrentamento diante de uma realidade de violência cotidiana, nas suas mais diversas formas, entre elas, a violência física e a simbólica. Nesse sentido, retomando Said, “[...] *as histórias estão no cerne daquilo que dizem os exploradores e os romancistas acerca das regiões estranhas do mundo*”; [mas] *elas também se tornaram o método usado pelos povos colonizados para afirmar sua identidade e a existência de uma história própria deles*” (SAID, 2011, 11).

Tratando especificamente da cartografia social e das narrativas presentes nestes mapas, no Brasil, segundo Acselrad (2013), de 1992 até 2012, foram identificadas 284 dessas experiências. Sabendo que este é um campo que põe em evidência “a existência de disputas epistemológicas por

145. Ensaio apresentado ao Prof. Dr. André Luiz Dias Freitas como requisito parcial para a conclusão da disciplina Conflitos socioambientais e terrorismo de Estado, do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia, Universidade Estadual do Maranhão (2015), com modificações em maio de 2020.

146. Professora do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará *campus* Crateús e coordenadora do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas do IFCE *campus* Crateús. Doutoranda UFCE.

meio das quais os grupos sociais reivindicam formas próprias de conceber o território e suas representações, utilizando-se das técnicas convencionais da cartografia e de sua ação política” (ACSELRAD; VIÉGAS, 2013, 17), trazemos para o centro do texto os mapas e narrativas produzidos pelo Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia - PNCSA que desde 2005¹⁴⁷ atua junto a povos e comunidades tradicionais possibilitando a auto-cartografia desses agentes sociais. As publicações não se resumem a mapas, são fascículos, boletins, catálogos, artigos, livros, mapas situacionais e, também, exposições que podem ser encontrados no site do Projeto (novacartografiasocial.com.br). Alguns desses materiais podem ser encontrados em inglês e há um fascículo em braile. Dada tamanha diversidade de material disponível para consulta, para a escrita deste texto, escolhemos focar em alguns fascículos produzidos pelo Projeto. Os fascículos são sempre compostos pelo mapa da comunidade em que o grupo está inserido e vêm acompanhado de diversas narrativas sobre seus modos de vida. No entanto, além das publicações, esses grupos têm organizado suas memórias em torno de vários centros de ciências e saberes

Ao viabilizar que agentes sociais de povos e comunidades tradicionais elaborem mapas de seus territórios e contem suas histórias, o PNCSA possibilita que esses grupos rompam com um ideal de Estado-nação camuflador das diferenças que constituem o que é denominado “povo”² brasileiro. No entanto, se para o Estado brasileiro esse povo é um bloco homogêneo e igual, compreendemos esse povo como múltiplo e - dialogando com a perspectiva de Giorgio Agamben - tanto como sujeito político constitutivo como a classe que está excluída da política ou como sujeito político.

Desse modo, organizados coletivamente, forjando sua identidade política, esses (as) agentes sociais recusam-se a repetir somente o que a história oficial afirma ou silencia sobre eles (as), rompendo, assim, com o mito de uma história única¹⁴⁸ e trazendo novas possibilidades de organização do mundo em que agora são eles (as) os

147. Cf. <http://novacartografiasocial.com.br/apresentacao/>. Acesso em mai. 2020.

148. Cf. O perigo de uma história única - Chimamanda Ngozie Adichie. Disponível em: https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript?language=pt. Acesso em fev. 2015.

(as) autores (as) de suas narrativas. Nos fascículos, através da narrativa cartográfica – mas também da narrativa oral – identidades coletivas, antes subsumidas na homogeneidade de um Estado brasileiro, surgem e se re-afirmam como reivindicadoras da palavra. É sobre esse fato que vamos tecer nossas reflexões.

As comunidades e os povos tradicionais que compõem o território brasileiro têm seus direitos violados cotidianamente tanto pelo Estado, quanto por empresários – por vezes em convênio e com o aval do Estado, através de grandes empreendimentos implementados pela bandeira do desenvolvimento³ – e ainda vivem uma rotina de lutas diárias, resistindo à investida de fazendeiros¹⁴⁹ que, muitas vezes, disputam as mesmas terras que essas comunidades. E é, muitas vezes, através da memória como uma forma de resistência coletiva que esses (as) agentes sociais têm a possibilidade de transformar suas narrativas em uma ferramenta de luta para se fazerem visíveis e, assim, pleitear suas diversas demandas.

Ao citarmos os silenciamentos e as violações de direitos a que esses grupos são submetidos, nos situamos em um debate ainda mais amplo sobre quem é ou não considerado parte da humanidade, de acordo com o intelectual indígena Ailton Krenak:

a ideia de nós, os humanos, nos descolarmos da terra, vivendo uma abstração civilizatória, é absurda. Ela suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Oferece o mesmo cardápio, o mesmo figurino e, se possível, a mesma língua para todo mundo (KRENAK, 2019, 22-23).

E, seguindo caminho inverso ao de uma sociedade que se quer única, comunidades e povos tradicionais escovam a história a contrapelo e rompem com o grafocentrismo, tendo, muitas vezes, na oralidade um elo com um passado ancestral.

149. Categoria utilizada pelos próprios agentes sociais.

Segundo a antropóloga Patrícia Portela Nunes, “[o] ato de contar uma história por meio de uma leitura de um livro permite, a aquele que o lê, a repetição literal das páginas impressas, já a repetição que se vale da memória como espécie de veículo à narrativa permite ao narrador certa margem de autonomia [...]”⁴⁷. Essa autonomia é o que encontramos nas leituras dos fascículos do PNCSA. Os mapas são ilustrados pelos agentes sociais que, também, definem as legendas que serão utilizadas e têm suas falas transcritas literalmente.

Nos fascículos, há trechos que narram o modo de vida das comunidades, como na fala do senhor José das Neves, pescador de Caravelas, sul da Bahia: “A gente pega o peixe, e também pega camarão, e caranguejo, ostra, lambreta, sururu, os mariscos todos – fica envolvido em tudo isso aí... O manguezal daqui é fora de série, com muita coisa boa mesmo.” (JOSÉ DAS NEVES, 2017). A narrativa de senhor José pode parecer uma simples lista de diversos alimentos que ele retira do mar como parte de seu sustento e de sua economia, mas não é só isso. Ao trazer a variedade de pescados que ele encontra no mar, e que são parte de seu dia-a-dia, vimos uma resistência e um enfrentamento a qualquer discurso que diga que aquele mar de caravelas quase não tem peixes ou que enquadrem o senhor José e sua família na categoria de “pobres”⁵, retomando uma classificação econômica.

Ainda nas publicações do Projeto, encontramos narrativas que reafirmam a pluralidade étnica que faz parte do Estado brasileiro. É o que podemos ver na narrativa de dona Horlandina, parte do fascículo *Mulheres artesãs indígenas e ribeirinhas de Barcelos, Amazonas*. “São mais ou menos cinco etnias que fazem parte da nossa associação, é... elas são Baré, muita mulher da etnia Baré, Tukano, Dessano, Baniva e Arapaço [...] A maioria dessas mulheres fala a língua geral (o Nheengatu).” (HORLANDINA, 2017). Além das cinco etnias indígenas citadas por dona Horlandina, ela explicita a língua que é utilizada por esses grupos indígenas, a língua geral, o nheengatu e não a língua oficial portuguesa (FREIRE, 2008). Tal narrativa rasura a ideia de uma única língua sendo falada em todo território nacional e nos reafirma a importância das diversas línguas indígenas como formas de comunicação para diversos grupos que compõem o território brasileiro.

Importante destacar que as narrativas presentes nos fascículos, contadas em primeira pessoa, pela voz de um indivíduo – não mais uma “ação sem sujeito”, mas também não se trata de uma personificação do coletivo, conforme assinala Alfredo Wagner Berno de Almeida⁶ – têm autoria coletiva e podem, à primeira vista, confundir o (a) leitor (a) desatento (a) ao pensar em uma história de vida particular ou em uma biografia. No entanto, mais do que isso, é preciso perceber que essa teia de memórias, traz a narrativa de uma coletividade. As histórias que são contadas por um (a) agente social acabam sendo a história de outros membros da comunidade.

Interpretando o Estado brasileiro, como aquele que detém o “monopólio da violência legítima”, na definição weberiana de Estado, ampliada, posteriormente, por Pierre Bourdieu “monopólio da violência simbólica legítima”⁷, identificamos que o apagamento ou a não possibilidade de que outras narrativas surjam pode ser caracterizado como uma forma de violência simbólica. Afinal, a pluralidade de identidades que têm reivindicado suas autodefinições (quilombolas, ribeirinhos, quebradeiras de coco babaçu, piaçabeiros, castanheiros, entre outras), traz desordem a uma ideia de uma suposta identidade nacional coletiva, na qual todos (as) compartilham das mesmas histórias e têm direito ao *logos*, à palavra, na mesma proporção⁸. Ainda é importante salientarmos que, tanto a violência física quanto a simbólica não devem ser analisadas de modo dicotomizado, uma vez que a própria violência simbólica pode ser uma condição para o exercício da violência física, ainda de acordo com Bourdieu⁹.

Ao pensarmos a violência simbólica implementada pelo Estado, através de órgãos legitimadores, nos deparamos com as categorias classificatórias utilizadas pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). E, sendo o Estado o produtor e o canonizador das classificações sociais¹⁰, o colocamos como o maior violador dos direitos dessas comunidades. Em vigor desde 1872, quando ocorreu o primeiro censo no Brasil, as categorias são baseadas no critério cor/raça e são assim divididas: branca, preta, parda, amarela. No entanto, essas

nomenclaturas não abarcam a multiplicidade de novas identidades que vêm surgindo, baseadas em uma identidade cultural. Segundo Nancy Fraser (2012, n.p):

[n]essas batalhas, a identidade coletiva substitui os interesses de classe como fator de mobilização política – cada vez mais a reivindicação é ser “reconhecido” como negro, homossexual ou ortodoxo em vez de proletário ou burguês; a injustiça fundamental não é mais sinônimo de exploração, e sim de dominação cultural.

Na citação, torna-se visível que a luta, na atualidade, não se concentra apenas no plano econômico, pela luta de classes. Há, no momento, uma disputa pelo “reconhecimento” de diversas identidades, o que implicaria outra forma de perceber as culturas que se sobressaem nesses grupos.

2 ENTRE CLASSIFICAÇÕES E AUTORREPRESENTAÇÕES

No texto “El idioma analítico de John Wilkins”, o escritor Jorge Luís Borges fala acerca do *Empório celestial de conocimientos benévolos* e da forma como esse documento classificava os animais. Entre alguns itens da lista, temos os animais pertencentes ao imperador colocados ao lado dos chamados inumeráveis e dos domesticados. Posteriormente, fazendo a leitura de Borges, Michel Foucault faz uma analogia entre essa classificação e a categorização dos saberes. Após o riso causado pela leitura de Borges, Foucault afirma que a “*a história da loucura seria a história do Outro [...] e a história da ordem das coisas seria a história do Mesmo*”¹¹. Ou seja, há uma tendência em classificar aquilo que é da ordem do mesmo como sendo normal e o diferente, o que causa desordem, como sendo o louco.

Ao nos darmos conta de que “[...] *notoriamente, no hay clasificación del universo que no sea arbitraria y conjetural*”¹², as pré-noções¹³ que são relacionadas a esses povos e comunidades tradicionais tendem a vê-los como sujeitos incapazes de ter uma história, uma língua, uma cultura ou um modo de vida próprios e, por isso, são vistos como atrasados, afirmação baseada em um movimento evolucionista, e incapazes de se autorrepresentarem.

Sobre a representação, Gayatri Spivak, em seu livro *Pode o subalterno falar?* trabalha com duas definições para o termo. Primeiramente, para a teórica o ato de representar tanto pode ter um significado político, no qual um representante fala em nome de alguém, quanto um significado estético e/ou artístico. Destacamos que a última definição, relacionada ao universo das artes, também não está isenta da política. Muitas vezes, nas narrativas oficiais, nas histórias e na literatura, encontramos a representação de determinadas identidades vistas sob a perspectiva do Outro, da desordem, do inclassificável, para retomar Foucault. Estamos falando de uma luta pelas representações. Pela autoria e autoridade de representar certos grupos. No entanto,

[...] há que se considerar outra forma de “representação” não contemplada nas duas descrições de Spivak: a autorrepresentação, tal como acontece no livro Nice guerreira: mulher, quilombola e extrativista da floresta, publicado no ano de 2016 pelo Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, no qual antes objetos, agora esses (as) agentes sociais são vistos como sujeitos e podem ser autores (as) de suas narrativas. (VALLE; LOURENÇO; PIRES, 2019, 412).

Se antes cabia somente ao Estado esse princípio classificador, na atualidade, tal movimento não abarca as identidades coletivas que se têm formado, com as mais diversas demandas. Para Stuart Hall:

[...] a globalização tem, sim, o efeito de contestar e deslocar as identidades centradas e “fechadas” de uma cultura nacional. Ela tem o efeito pluralizante sobre as identidades, produzindo uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação, e tornando as identidades mais posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas. (HALL, 2011, 87).

E essa politização da identidade está no centro dos desentendimentos atuais. Em Jacques Rancière, encontramos uma das razões do desentendimento na política: quando determinado grupo, antes considerado sem direito ao *logos*, à palavra, reivindica-a. E, mais do que isso, “[e]quivalente a dizer também que o desentendimento não diz respeito apenas às palavras. Incide geralmente sobre a própria situação dos que falam.”¹⁵

Ou seja, de acordo com Rancière, há aí uma disputa por quem tem o direito, ou não, à fala e, por que não dizer, à escrita. Quem pode ser autor de suas próprias representações? Interessante observar que a raiz da palavra autoridade está em autor, aquele produz algo (SENNETT, 2014). Logo, caberia a esses (as) agentes sociais o lugar de autores (as), já que são eles (as) que produzem e, conseqüentemente, seriam eles (as) as autoridades para representarem suas histórias.

Poderíamos, dessa forma, analisar a narrativa dos (as) agentes sociais que constam nos fascículos do PNCSA como uma luta pela palavra. O que está em disputa, no momento atual, é quem tem a autoridade de desenhar os mapas e (re)contar histórias. Mais do que isso, a quem cabe o poder de imaginar outras formas de vida possíveis. Recorro, nesse momento, a um trecho do discurso da escritora Toni Morrison, por ocasião do recebimento do Prêmio Nobel de Literatura, no ano de 1993. No excerto, presente no livro *Poder, lenguaje e identidad*, de Judith Butler, Morrison fala sobre o poder da linguagem. Para a escritora, “[I]a vitalidad del lenguaje [...] reside en su capacidad de retratar las vidas actuales, imaginadas y posibles de los hablantes, los lectores y los escritores¹⁶.” É aqui que as narrativas do PNCSA se vinculam em uma luta pela linguagem, tanto através da cartografia social quanto das narrativas.

Retomando Almeida (2013, 155), “[o]s desenhos dos mapas em conjunto com as falas dos mais diferenciados agentes trazem suas “narrativas míticas, suas seqüências cerimoniais, suas modalidades próprias de uso dos recursos naturais e seus atos e modos intrínsecos de percepção de categorias (tempo e espaço) e objetos”. Muitas dessas descrições, que são etnográficas, de acordo com Rosa Acevedo Marin (2013), são, por vezes, contraposições a uma narrativa da nação. Se por um lado:

[...] há a narrativa da nação, tal como é contada e recontada nas histórias e nas literaturas nacionais, na mídia e na cultura popular. Essas fornecem uma série de histórias, imagens, panoramas, cenários, eventos históricos, símbolos e rituais nacionais que simbolizam e representam as experiências partilhadas, as perdas, os triunfos e os desastres que dão sentido à nação (HALL, 2011, p.52, grifo meu),

em contrapartida, há, nos fascículos do PNCSA, narrativas e histórias que falam de uma diversidade de línguas, culturas, formas de resistência e lutas que não estão contidas na memória coletiva nacional.

Aqueles, classificados historicamente como “Outros”, estão se autodefinindo formalmente, inclusive com apoio em dispositivos jurídicos transnacionais, exigindo reconhecimento de direitos territoriais e étnicos e redistribuição de bens e, além disto, encontram-se assumindo a prerrogativa de criar “museus vivos” ou pequenos museus” e montar coleções, com seus próprios critérios, acirrando a luta em torno das classificações. Em resumo: está-se diante de uma lógica de uma impensável inversão: seria a “desordem” que estaria montando museus e a “loucura” que teria se metido em classificar artefatos e montar coleções? (ALMEIDA, 2017, 49).

Ao possibilitar que povos e comunidades tradicionais façam uso do desenho de mapas e de narrativas para ilustrarem os fascículos elaborados pelos agentes sociais – a lógica da ordem é novamente invertida e coloca as comunidades, muitas vezes classificadas como sociedades arcaicas, quase sempre, determinadas de maneira negativa sob o critério da falta, “sociedades sem Estado, sociedades sem escrita, sociedades sem história”¹⁷, como protagonistas e autoras de suas narrativas.

3 AS NARRATIVAS COMO HISTÓRIA COLETIVA

Os textos que acompanham os mapas das publicações do PNCSA, como fascículos, boletins e cadernos, de autoria de quilombolas, indígenas, quebradeiras de coco babaçu, ribeirinhos, piaçabeiros, entre outras identidades coletivas, servem de legenda para os mapas. E, mais do que uma narrativa, fazem denúncias sobre a condição de violência a que esses agentes sociais são submetidos. E essas comunidades percebem os fascículos como uma ferramenta de luta que elas podem acionar diante de determinadas situações de violência. A narrativa do senhor José Silva, pescador de Caravelas, reafirma a expectativa da comunidade ao pensar nas possibilidades

do mapa: “*Pode ser uma grande arma pro pescador se defender, porque no mapa tá o que afeta a gente.*”¹⁸ Em outro depoimento, Nice Aires, quilombola, quebradeira de coco de Enseada da Mata, Penalva, ressalta as diferentes culturas que fazem parte do território:

As culturas também são mais discriminadas, o bambaê também é feito por pessoas mais jovens. E lá tem benzedor novo que já se declara. [...] Outra coisa também é a tradição do bumba meu bom, tem uma turma que tem até cinco mil pessoas, todo mundo sabe o nome das pessoas, todo mundo sabe onde mora, enriquece nosso povo, o bumba meu boi. (NICE AIRES, 2017).

Percebemos, assim, que nos textos que constam nos fascículos, há a presença da história de vida daquele (a) agente social que está narrando o que acontece em sua comunidade. A utilização da história de vida como método de pesquisa, auxilia no olhar dessas realidades antes distorcidas. De acordo com Eliane Veras, a história de vida pode lançar luz para que o investigador compreenda melhor a realidade em que está inserido. Utilizando metáforas para falar do processo de pesquisa, a socióloga afirma que “[t]omar la historia de vida como uno de los métodos capaces de guiar el buceo en las aguas, sean ellas profundas o no [...] es un acto de coraje a ser emprendido por el investigador¹⁹.

Mais uma vez trazendo como exemplo, alguns trechos de narrativas presentes nos fascículos, temos a fala de senhor Ivanildo de Souza, quilombola de Cachoeira Porteira, Alto Trombetas, Oriximiná, Pará que, ao contar parte da história de surgimento da comunidade, confronta a versão e lança luz sobre o que está em disputa nas narrativas:

[...] alguém vai dizer, “esse povo é remanescente da Andrade Gutierrez”. Besteira. Quem fala isso não tem noção. A Andrade Gutierrez chegou em 73, tem quarenta anos. Esse cidadão (apontando para o Sr. Francisco Adão, tem 74 anos), já estava há décadas muito acima no rio Trombetas. Nós somos fugitivos da escravidão, onde nos agrupamos muito distante nesse rio Trombetas.”²⁰ (IVANILDO DE SOUZA, 2014).

A fala de senhor Ivanildo traz a narrativa coletiva da formação da comunidade quilombola de Cachoeira Porteira remontando ao tempo da escravidão, contrapondo a possível história que tem sido veiculada, na qual a comunidade é criada com a chegada da empresa Andrade Gutierrez. Na narrativa que acompanha o mapa da comunidade, presente no fascículo “Mapeamento social como instrumento de gestão territorial contra o desmatamento e a devastação: processo de capacitação de povos e comunidades tradicionais: quilombolas de Cachoeira Porteira, Alto Trombetas, Oriximiná, PA”, encontramos um dos objetivos da história de vida que é alcançar a coletividade de que seu informante faz parte e o encarná-lo como representante da mesma. Para Veras²¹, a história de vida tem como objetivo *“captar el grupo, la sociedad de que elle hace parte; busca encontrar la colectividade a partir del individuo.”*

Neste caso, percebemos a história de vida como uma forma de falar para sobreviver pensando na aproximação entre o ato de narrar e a luta pela sobrevivência ou o falar para não sucumbir frente a um emaranhado de exclusões a que esses povos e comunidades são condenados. Desse modo, essas comunidades encontram no ato de construir seus museus, mapear-se e contar suas histórias uma ferramenta de luta na busca por seus direitos. Retomando Rancière, a comparação realizada entre os senhores e os escravos na polis ateniense nos possibilita a reflexão sobre a atualidade política “é assim que, para grande escândalo das pessoas de bem, o demos, esse amontoado das pessoas de nada, torna-se povo, a comunidade política dos atenienses livres, a que fala, conta a si mesma e decide na Assembléia [...]”²². Incluiríamos às considerações de Rancière (1996) a comunidade que se autodenomina, desenha a si mesma e narra a história de seu território.

Notas

^[1]Agradeço à professora Dra. Camila do Valle Fernandes, pelo destaque da citação e pelas reflexões presentes no texto “Literatura da Amazônia: dificuldades do surgimento e classificação de um campo”. **Revista Pluriel**. Disponível em: <http://www.pluralpluriel.org/index.php?option=comcontent&view=article&id=377:literatura-da-amazonia-dificuldades-do-surgimento-e-classificacao-de-um-campo&catid=81:numero-9-amazonies-bresiliennes&Itemid=55>. Acesso em: 20 de nov. 2015.

^[2]AGAMBEN, G. “O que é um povo? Análise de uma fratura biopolítica”. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 16 nov. 2014. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2014/11/1547789-o-que-e-um-povo-analise-de-uma-fratura-biopolitica.shtml>. Acesso em: 12 fev. 2015.

^[3]No texto *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*, Michel Foucault alerta que é preciso rompermos com “as noções ligadas ao postulado de continuidade”. E a noção de desenvolvimento seria uma delas. De acordo com Foucault, é preciso romper com a noção de desenvolvimento como “uma sucessão de acontecimentos como a manifestação de um só princípio organizador”.

^[4]RIBEIRO, D.; NUNES, P. P. (org.) **Histórias do padrinho Domingos: o doutor de ossos de Canelatiua**. Manaus: PNCSA-UEA;UEA Edições, 2011.

^[5]No livro *Épuras do social: como podem os intelectuais trabalhar para os pobres*, o historiador Joel Rufino dos Santos afirma que na literatura estaria uma das oportunidades de representação do pobre, não mais pelo viés econômico, arraigado a valores financeiros, mas os pobres como pessoas que têm uma história própria.

[6]ALMEIDA, A. W. B. de. Mapas situacionais e categorias de identidade na Amazônia. *In*: ALMEIDA, A. W. B. de; FARIAS JÚNIOR, E.1 de A. (org.). **Catálogo dos povos e comunidades tradicionais**. Manaus: UEA Edições, 2013.

[7]BOURDIEU, P. **Sobre o Estado**: cursos no Collège de France (1989-92). São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

[8]RANCIÈRE, J. **O desentendimento**: política e filosofia. São Paulo: Editora 34, 1996. Neste texto, Rancière começa suas reflexões tecendo diferenças entre os animais, seres que têm voz e emitem ruídos e os homens, seres que possuem o *logos*, a palavra. Entretanto, a palavra (o *logos*) a que o texto se refere não está disponível para todos os homens. Há um grupo de homens que ainda são vistos somente como emissores de ruídos.

[9]BOURDIEU, P. **Sobre o Estado**: cursos no Collège de France (1989-92). São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

[10] BOURDIEU, P. **Sobre o Estado**: cursos no Collège de France (1989-92). São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

[11]FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas** – uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

[12]BORGES, J. L. **Otras inquisiciones**. Buenos Aires: Sudamericana, 1960.

[13]BOURDIEU, P. “Introdução a uma sociologia reflexiva”. *In*: BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1989. Em “Introdução a uma sociologia reflexiva”, Pierre Bourdieu discorre sobre a construção de um objeto científico: “Todavia, construir um objeto científico é, antes de mais e sobretudo, romper com o senso-comum, quer dizer, com representações partilhadas por todos, quer

se trate dos simples lugares-comuns da existência vulgar, quer se trate das representações oficiais, frequentemente inscritas nas instituições, logo, ao mesmo tempo na objetividade das organizações sociais e nos cérebros. O pré-construído está em toda parte”.

[14]SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

[15]RANCIÈRE, J. **O desentendimento: política e filosofia.** São Paulo: Editora 34, 1996.

[16]“A vitalidade da linguagem – escreve Morrison – reside em sua capacidade de retratar as vidas atuais, imaginadas e possíveis dos falantes, dos leitores e dos escritores.” (Tradução minha). BUTLER, Judith. “Introdução”. In: BUTLER, Judith. **Lenguaje, poder e identidad.** Madrid: Editora Sintesis, 1997.

[17]CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado - pesquisas de Antropologia política,** São Paulo: Livraria Francisco Alves, 1974.

[18]PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA. **Caderno nova cartografia Mapeamento social como instrumento de gestão territorial contra o desmatamento e a devastação: processo de capacitação de povos e comunidades tradicionais - N. 2** (jun. 2014). Manaus: UEA Edições, 2014.

[19] VERAS, E. “Historia de vida: ¿un método para las ciencias sociales?”. **Cinta Moebio**, n. 39, p. 142-152, 2010. “Tomar a história de vida como um dos métodos capazes de guiar um passeio nas águas, sejam elas profundas ou não [...] é um ato de coragem a ser empreendido pelo investigador”. (Tradução minha).

[20] PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA. **Mapeamento social como instrumento de gestão territorial contra o desmatamento e a devastação: processo de capacitação de povos**

e comunidades tradicionais - quilombolas de Cachoeira Porteira, Alto Trombetas, Oriximiná, PA. Manaus: UEA Edições, 2014.

[21] VERAS, E. “Historia de vida: ¿un método para las ciencias sociales?”. **Cinta Moebio**, n. 39, p. 142-152, 2010. Disponível em: <https://go.gale.com/ps/anonymous? id=GALE%7 CA303641768&sid =googleScholar&v=2.1&it=r&linkaccess=abs&issn=0717554X&p=IFM E&sw=w>. Acesso em: 13 abr. 2016.

[22] RANCIÈRE, J. **O desentendimento: política e filosofia**. São Paulo: Editora 34, 1996.

REFERÊNCIAS

ACSELRAD, H. (org.). **Cartografia social, terra e território**. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro; Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional, 2013.

ACSELRAD, H.; VIÉGAS, R. Cartografias sociais e território: um diálogo latino-americano. In: ACSELRAD, H. (org.). **Cartografia social, terra e território**. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro; Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional, 2013.

ALMEIDA, A. W. B. de. Nova Cartografia Social da Amazônia. In: ALMEIDA, A. W. B.; FARIAS JÚNIOR, E. de A. **Povos e Comunidades Tradicionais: nova cartografia social**. Manaus: UEA, 2013a.

ALMEIDA, A. W. B. de; OLIVEIRA, M. A. (org.). **Museus indígenas e quilombolas: Centro de Ciências e Saberes**. Manaus: UEA Edições; PNCSA, 2017.

BORGES, J. L. “El idioma analítico de John Wilkins”. *In*: BORGES, J. L. **Otras inquisiciones**. Buenos Aires: Sudamericana, 1960.

BOURDIEU, P. **Sobre o Estado: Cursos no Collège de France (1989-92)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

BOURDIEU, P. “Introdução a uma sociologia reflexiva”. *In*: BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.

BUTLER, J. “Introdução”. *In*: BUTLER, J. **Lenguaje, poder e identidad**. Madrid: Editora Síntesis, 1997.

FOUCAULT, M. “Prefácio”. *In*: FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FRASER, N. “**Igualdade, identidades e justiça social**”. *Le Monde Diplomatique Brasil*, 01 junho 2012, Disponível em: <https://www.diplomatique.org.br/artigo.php?id=1199>. Acesso em: 5 abr. 2017.

FREIRE, J. R. B. Nheengatu: a outra língua brasileira. *In*: LIMA, I. S.; CARMO, L. do. **História social da língua nacional**. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2008.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. São Paulo: Editora DP&A, 2011.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MARCO, V. A literatura de testemunho e a violência de Estado. **Lua Nova**, São Paulo, n. 62, p. 45-68, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ln/n62/a04n62.pdf>. Acesso em: 13 mar. 2017.

MARIN, R. E. A. A cartografia social consiste num recurso de descrição etnográfica: o fascículo é nossa etnografia. In: ALMEIDA, A. W. B. de; FARIAS JÚNIOR, E. de A. (orgs.) **Catálogo dos povos e comunidades tradicionais**. Manaus: UEA Edições, 2013.

PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA. **Caderno nova cartografia Mapeamento social como instrumento de gestão territorial contra o desmatamento e a devastação: processo de capacitação de povos e comunidades tradicionais**. Manaus: UEA Edições, 2014.

PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA. **Mapeamento social como instrumento de gestão territorial contra o desmatamento e a devastação: processo de capacitação de povos e comunidades tradicionais - quilombolas de Cachoeira Porteira, Alto Trombetas, Oriximiná, PA**. Manaus: UEA Edições, 2014.

PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA. **Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil - Comunidade de pescadores de Caravelas, Sul da Bahia**. Caravelas, BA: Casa 8 Design; Manaus: Editora Universidade Federal do Amazonas, 2009.

PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA. **Mulheres Artesãs - Indígenas e ribeirinhas de Barcelos /AM**. Manaus: Editora Universidade Federal do Amazonas, 2007.

RANCIÈRE, J. **O desentendimento: política e filosofia**. São Paulo: Editora 34, 1996.

SAID, Edward. **Cultura e imperialismo**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SANTOS, J. R. dos. *Épuras do social: como podem os intelectuais trabalhar para os pobres*. São Paulo: Global, 2004.

SENNETT, R. *Autoridade*. Rio de Janeiro: Record, 2014.

SPIVAK, G. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

VALLE, C. “Literatura da Amazônia”. *Revista Pluriel*, n. 9, 2012. Disponível em: http://www.pluralpluriel.org/index.php?option=com_content&view=article&id=377:literatura-da-amazonia-dificuldades-do-surgimento-e-classificacao-de-um-campo&catid=8:numero-9-amazonies-bresiliennes&Itemid=55. Acesso em: 20 de nov. 2016.

VALLE, C.; LOURENÇO, V.; PIRES, M. A. Joel Rufino dos Santos: um incômodo feito escrita. *Brasiliiana: Journal for Brazilian Studies*, v. 8, n.1-2, p. 356-370, 2019.

VERAS, E. “Historia de vida: ¿un método para las ciencias sociales?”. *Cinta Moebio*, n. 39, p. 142-152, 2010. Disponível em: <https://go.gale.com/ps/anonymous?id=GALE%7CA30368&sid=googleScholar&v=2.1&it=r&linkaccess=abs&issn=0717554X&p=IFME&sw=w>. Acesso em: 13 abr. 2016.