

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Conflitos e identidades do passado e do presente: política e
tradição em um quilombo na Amazônia.

Carmela Morena Zigoni Pereira

Brasília, Março de 2008.

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Conflitos e identidades do passado e do presente: política e
tradição em um quilombo na Amazônia.

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-graduação em Antropologia Social da
Universidade de Brasília, como parte dos
requisitos para obtenção do título de Mestre
em Antropologia Social.

Carmela Morena Zigoni Pereira

Orientador: Prof. Dr. Paul Elliot Little

Brasília, Março de 2008.

Às Comunidades Quilombolas de Jambuaçu.

Para Sérgio Tonetto (*in memoriam*).

Agradecimentos

Agradeço ao meu orientador Paul Elliot Little por compartilhar os saberes; pela paciência e leveza durante o processo de orientação.

Um agradecimento especial à professora Rosa Elizabeth Azevedo Marin e ao professor Alfredo Wagner Berno de Almeida, pelo acesso ao campo e pela confiança. Agradeço-lhes, ainda, pelo engajamento na Academia e em outros mundos possíveis.

Aos queridos Benedito e Maria, pelo acalento em Moju, e por me conduzirem naquilo que de mais imponderável aconteceu.

À Rachel Zigoni, pelos conhecimentos todos. À Carmelita Heringer Zigoni, Sandoval Zigoni e Ivan Zigoni Pires. A toda minha família, e às outras irmãs da minha mãe, Ângela Azevedo, Jaqueline Rutkowski e Paula Simas.

À Priscila Calaf, pelo cansaço disfarçado, pela diligência serena das coisas, pela leitura atenta das palavras. O riso foi o presente para tornar possível o primeiro fim deste trabalho.

Sou grata a todos os meus amigos do *antes* e *depois* de Brasília, especialmente Leticia Cesarino, pela chegada, e Luana Lazzeri Arantes, pela memória. À amiga e professora Cleonice Pitangui Mendonça. Aos colegas das minhas diversas turmas no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília.

Pela oportunidade, agradeço a Júlio Ribeiro Pires. E ainda a Rômulo Paes de Sousa, JeniVaitsman, Maria José Silveira Pessoa, Monica Rodrigues, Luis Otávio Pires Farias e Júnia Quiroga.

Obrigada Rosa e Adriana.

Finalmente, agradeço à minha banca, Ellen Woortmann e Alfredo Wagner Berno de Almeida, pela leitura desta dissertação.

Resumo

Palavras-chave: quilombolas, conflito, Amazônia.

O objetivo central desta dissertação é trazer contribuições para os estudos sobre as comunidades quilombolas considerando as teorias antropológicas da etnicidade e da territorialidade, e utilizando alternadamente duas abordagens sobre o conflito: aquela dos conflitos socioambientais, e a teoria etnológica da guerra, que considera outros atributos de interações marcadas pelo conflito como seu caráter institucional, além das relações de troca e predação, que marcam a produção de identidades. A partir da vivência em campo no território de Jambuaçu, no Pará, será analisado como as comunidades quilombolas locais, já tituladas, operam a resistência e se posicionam frente aos impactos gerados no território associados aos Projeto Bauxita Paragominas, da Companhia Vale do Rio Doce. O conflito atual, com a CVRD, será o acesso à outro conflito, ocorrido na década de 1980 com outra empresa, a Reasa Reflorestamento Sociedade Anônima. Por meio da memória e elaboração nativa de sua história sócio-política, será demonstrado que situações de conflito entre os quilombolas do Jambuaçu e os grupos que se lhes colocam em fronteira são perenes, e que as formas de se posicionar frente a tais situações se tornou, progressivamente, uma tradição.

Abstract

Keywords: Quilombo people, Amazonia, conflicts.

This dissertation aims to contribute with current studies about quilombo communities, considering anthropological theories such as those about ethnicity and territoriality, and treating conflict from, alternately, two different theoretical approaches: on the one hand, socioambiental conflicts theoretical stream, and, on the other, ethnological theory about war, which considers various interactional attributes brought by conflict as its institutional character, besides trading and predation relations (which mark identity production). From the period lived on fieldwork, at Jambuaçu, in Pará, Brazil, the ways through which quilombo communities, already formalized and armed with land

titulation, operate resistance and position themselves around the impacts in the territory generated by the Bauxita Paragominas Project, managed by Companhia Vale do Rio doce, will be analyzed. The present conflict, between these quilombo communities and CVRD, will provide access to another conflict, that took part on the 80's, between the same quilombo communities and another company, Reasa Reflorestamento Sociedade Anônima. Through memory and native elaboration of their sociopolitical history, this dissertation will demonstrate that conflict situations between Jambuaçu quilombo people and the groups that ocupate their borders are perennial, and that the forms of positioning themselves in such situations have progressively become a tradition.

Sumário

9 Diversas chegadas

Capítulo 1: Casa de Narciso

16 As comunidades quilombolas de Jambuaçu

26 O negro no Pará e os quilombos de Moju

36 Campesinato negro e estudos de quilombos

47 Nota sobre o Artigo 68

Capítulo 2: Casa de Rita

51 O conflito com a CVRD

62 Considerações sobre a Natureza: um parêntese

68 Proliferação do(s) outro(s): território perpassado pelo saber exterior

81 Estratégias da CVRD e as estratégias dos quilombolas

93 O tratamento do conflito

Capítulo 3: Casa de Cutia

97 Conflitos e identidades do passado e do presente

102 Reasa: agência nativa na construção do tempo, espaço e matéria

123 O retorno da natureza – pistas para um sistema coletivista de uso do território

Considerações finais

137 O caminho da antropóloga e outros caminhos possíveis

142 Referências Bibliográficas

Anexos

153 Mapa Território Quilombola de Jambuaçu

154 Fotos

Introdução

Diversas Chegadas

Esta dissertação é fruto da pesquisa de campo realizada em 2007 no território Jambuaçu, localizado no Estado do Pará, onde vivem diversas comunidades quilombolas. Minha chegada a este território não foi por acaso, mas, ao contrário, é fruto tanto do desejo de estudar grupos negros camponeses articulados em torno da identidade de quilombolas, quanto de alguns critérios de recorte da pesquisa que foram construídos anteriormente ao trabalho de campo propriamente dito, baseados em escolhas analíticas orientadas pela leitura bibliográfica e outros trabalhos que tenho desenvolvido com as populações ditas tradicionais¹. Considerando a atualidade do debate em torno da questão quilombola, tanto em nível acadêmico como em outros setores da sociedade – as três esferas do governo brasileiro, a sociedade civil organizada, os setores religiosos e a mídia –, foram eleitos critérios para a escolha do lugar de realização do trabalho de campo que por si só implicariam em questões específicas do desenvolvimento da pesquisa, suas abordagens histórica e antropológica.

O recorte que delimitaria as características do grupo que seria estudado foi orientado, assim, pelas seguintes assertivas: (1) ser um quilombo na Amazônia; (2) ser um grupo que estivesse vivendo um conflito, fundiário ou ambiental; (3) ser um grupo com posse de título coletivo fornecido pelas agências oficiais; e, por fim, (4) a escolha deveria se basear em um diálogo com movimentos sociais e pesquisadores locais no sentido de eleger uma comunidade em que, apesar do tempo destacado da produção acadêmica e da política, o trabalho produzido pudesse ser devolvido e quem sabe traduzido ele mesmo como recurso na situação de conflito em questão. Estes critérios, combinados, trariam possibilidades de análise, por exemplo, de como o título de “remanescente de

¹ Estes outros trabalhos dizem respeito aos três anos de atuação junto ao Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, que coordena, ao lado do Ministério do Meio Ambiente, a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável para Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT, criada por Decreto de 13 de julho de 2006), entre outras políticas públicas com recortes específicos para indígenas e quilombolas, as quais pude acompanhar como antropóloga pertencente à equipe da referida instituição.

comunidade de quilombo” estaria sendo acionado em situações de confronto, ou como a questão do negro, associada à questão quilombola, se manifestaria em um contexto tradicionalmente visto como indígena.

Estas opções possibilitaram uma complexidade analítica suposta de antemão, mas que se multiplicou durante todo o processo da pesquisa e de confecção do texto. Tanto a pesquisadora quanto o texto seguiram, assim, caminhos algumas vezes imprevistos, em que o controle se constituiu mais como uma suspeita que propriamente um *fato*: atribuo este processo à necessidade metodológica de considerar ao máximo a perspectiva nativa, apesar da dificuldade ontológica da comunicação intercultural.

Em Belém, vivi as primeiras dificuldades geradas pelo não compartilhamento de conceitos a mim tão corriqueiros, ao me reunir com a Coordenação Estadual das Comunidades Negras do Pará, a Malungu. Considerando o último critério de seleção, debati com o presidente e vice-presidente da Malungu o meu desejo de ir para uma comunidade em conflito, e fui enviada no dia seguinte para as ilhas de Abaetetuba. Qual surpresa ao descobrir que tratava-se de um conflito entre lideranças locais, não menos importante porque articulado em torno de divergências com o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA)², mas inscrito em disputas internas e não em oposições com grupos externos articuladas em torno do território. Após uma semana, e diversas “saias justas” geradas pela minha negativa em interferir no problema local, fui embora um tanto desanimada por não ter identificado o meu “campo ideal”.

Retornando a Belém, em conversa com a professora Rosa Acevedo Marin, pesquisadora da Universidade Federal do Pará (UFPA) e coordenadora da Associação de Universidades da Amazônia (UNAMAZ), finalmente foi possível articular os primeiros contatos para ir para o território quilombola do Jambuaçu, área rural do município de Moju. Em janeiro de 2007, cheguei ao território na companhia de Benedito, um

² O conflito era fruto de desacordos em torno da titulação quilombola em oposição às políticas do INCRA para grupos assentados. Uma das correntes políticas locais desejava revogar a titulação efetuada pelo ITERPA porque as políticas públicas dos assentamentos vinham associadas, além da demarcação de terras, a outros benefícios. Seria profícuo pesquisar este processo do ponto de vista da sobreposição e concorrência de políticas fundiárias de governo, e as implicações nas identidades locais.

mojuense colaborador da Comissão Pastoral da Terra (CPT), que veio a se tornar meu guia e amigo. Titulado de maneira fragmentada pelo Instituto de Terras do Pará (ITERPA), o território possui 14 comunidades auto-identificadas³, somando um total de 600 famílias⁴ representadas por 12 associações.

Naquele momento, as comunidades encontravam-se em conflito com a Companhia Vale do Rio Doce (CVRD): dias antes ocorrera um confronto, em que foi derrubada uma torre da linha de transmissão da Companhia instalada no território, fecharam-se as vias de acesso e estabeleceram-se guaritas para vigília permanente e impedimento da entrada de funcionários da CVRD. As motivações centrais para tais ações giravam em torno de impactos sócio-ambientais decorrentes do empreendimento, e de negociações que vinham acontecendo há três anos entre os nativos e a empresa.

O trabalho de campo foi concentrado nas comunidades de Santa Maria do Tracuateua, Nossa Senhora das Graças e São Bernardino, nas quais fiquei hospedada, além de Santa Luzia e Bom Jesus do Centro Ouro, visitadas para a realização de entrevistas. Foram quase quarenta dias de vivência no campo, em que pude participar das atividades próprias ao conflito e também da vida cotidiana dos quilombolas.

O objetivo central desta dissertação é trazer contribuições para os estudos sobre as comunidades quilombolas considerando as teorias antropológicas da etnicidade e da territorialidade, e utilizando alternadamente duas abordagens sobre o conflito, aquela dos conflitos socioambientais, e a teoria etnológica da guerra, que considera outros atributos de interações marcadas pelo conflito como seu caráter institucional, além das relações de troca e predação, que marcam a produção de identidades.

³ Ressalto que este é o número de vilas que à época do estudo já estavam em processo de regulação fundiárias de seus territórios, existindo outras em fronteira com processos mais ou menos incipientes. O território em si pode ser definido pelas relações de parentesco, alianças políticas e com referência ao igarapé denominado Jambuaçu.

⁴ Existem informações diversas sobre o número de famílias no território, havendo informações da Comissão Pastoral da Terra (CPT), Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e das empresas que realizaram o EIA-RIMA. Tomei como oficial a informação da CPT, que atua junto à população desde a década de 1980, mas tendo em vista que, como atua de forma semelhante a um “movimento social”, a Comissão poderia tender, naturalmente, a aumentar o número de famílias.

O trabalho está dividido em três capítulos, além da conclusão, que buscam expressar os momentos diversos da relação dialógica entre a pesquisadora e o grupo pesquisado: o caminho percorrido, entre tantas chegadas anteriores e posteriores, torna a mim inteligíveis as informações compartimentadas por meio de entrevistas e diário de campo e, principalmente, o aprendizado incorporado, do qual tentarei subtrair algum fragmento a fim de realizar uma análise antropológica.

O primeiro capítulo traz a descrição das comunidades quilombolas de Jambuaçu, sua organização social, produtiva, estética e política de modo geral. Além disto, expõe informações históricas sobre o processo de escravidão e constituição de quilombos na região amazônica, em especial no Pará e nas imediações do território quilombola em questão. Por fim, é chamada a atenção para os estudos de campesinato negro, estudos de quilombo e acerca das populações ditas tradicionais, no sentido de contextualizar o campo de estudos.

Os quilombolas estão em todo o território nacional e, portanto, as particularidades começam a ser inscritas nos recortes regionais, para se inscreverem também em múltiplos outros recortes sociológicos e identitários só visíveis a partir da observação circunscrita de cada caso, de cada grupo e suas relações de alteridade particulares com vizinhos ou invasores. A conjugação das teorias sobre as conformações étnicas dadas historicamente e por meio de atualizações permanentes, associadas às teorias sobre territorialidade, meio ambiente e acerca das noções de tradição, se mostrou, assim, profícua na elaboração do cenário ao qual o grupo pertence na atualidade e ao cenário da própria pesquisa, em seus diversos níveis.

O Capítulo 2 é uma análise do conflito com a Companhia Vale do Rio Doce a partir das observações de um período do mesmo feitas *in loco*, e de entrevistas com os quilombolas. Para dialogar com estes dados, foram utilizadas as teorias acerca de conflitos socioambientais, territorialidade, etnicidade e racismo ambiental, a fim de traduzir o significado da inserção de múltiplos saberes e discursos no território, bem como sua eficácia em um processo de tentativa de dominação. Por meio do mapeamento dos atores e eventos do conflito, foi possível acessar a incongruência da retórica exterior ao território, a assimetria de poder e diversidade de códigos de referência entre os

grupos, bem como suas estratégias, institucionalizadas ou não, de luta por espaços e recursos (“sociais” e “naturais”) em um Estado Nacional *governamentalizado* que *outrifica*, como aponta Segato (2005:7), os grupos e identidades considerados “residuais” e “periféricos”.

Pretendo demonstrar como a chegada do empreendimento Projeto Bauxita Paragominas traz para o território do Jambuaçu uma série de atores e saberes que progressivamente se impõem ao grupo – os professores da Universidade, os pesquisadores responsáveis pela produção do EIA-RIMA, a CVRD (na figura de técnicos, negociadores, peões), a mídia, advogados, entidades não governamentais, instituições estatais –, causando um proliferação de interpretações sobre a vida local e instituindo de maneira polarizada poderes antes não estabelecidos. Saliento, por outro lado, que este grupo não se encontrava de forma alguma em isolamento (geográfico ou social); pelo contrário, sua história é constituída e reconstituída justamente a partir das relações com o que é considerado exterior pela concepção nativa.

O Capítulo 3 apresenta a história sócio-política do grupo narrada por eles mesmos, por meio da análise da articulação nativa do conflito atual com a CVRD com outro conflito ocorrido na década de 1980, com a empresa Reflorestamento Amazônia Sociedade Anônima (Reasa). A partir da observância da perenidade das situações de conflito no Jambuaçu propus analisar, à luz da teoria etnológica da guerra, a constituição de um *ethos* guerreiro que é parte da cosmologia local – lutar é atributo do grupo, e as formas múltiplas de resistência operam tanto por meio da absorção crítica e utilização das instituições exteriores, como pelo fortalecimento das suas próprias. Trazendo para o primeiro plano outros atores participantes do sistema comunicativo quilombola (os santos católicos, a Matinta Pereira, as visagens, o Boto, entre outros), não considerados pelos *modernos*⁵, o objetivo desta parte do trabalho é demonstrar como a análise de um conflito pontual, quando se volta para a história social e cosmologia dos atores, insere no debate a complexidade de diálogos que se inscrevem em contextos híbridos de

⁵ Será considerado no trabalho dois conceitos de *moderno*: (1) aquele que se opõe ao *tradicional*, em uma ideologia associada à noção de progresso, existência de uma natureza exterior e inesgotável, a naturalização do capitalismo como modelo social, e que justifica práticas ocidentalizadas de dominação do *outro*; (2) aquele desenvolvido por Latour (1994; 1996), em que a modernidade é o exercício ocidental de separação do feito e do fato, da ciência e da política (crenças), dos humanos e dos objetos.

percepção do tempo, da “natureza”, da humanidade, e as implicações morais e políticas impressas nestes contextos.

Os três capítulos contextualizam o presente etnográfico de forma progressiva, considerando os diversos fluxos comunicativos que se estabelecem no território, em que os processos de alteridade são de naturezas diversas e em relação a múltiplos *outros*: neste sentido, o grupo elabora sua existência a partir de fronteiras bastante definidas, realizando trocas, positivas e negativas, com atores mais ou menos conhecidos que se lhes opõem.

Tomada como princípio da tradição antropológica a assimetria de poder (de fala) na relação do antropólogo com o grupo que estuda, uma persistência do colonialismo intelectual neste tipo de interlocução, busquei me aproximar da figura do “antropólogo político”, engajado em arenas propriamente políticas, ou por meio do uso do texto⁶ etnográfico para confrontos em outras esferas, com o objetivo de tentar *politizar* a antropologia adjetivada como Ciência⁷ (social) – a *reunião*, de que nos fala Latour (1999:2004).

Os *objetos* de pesquisa "movimentos sociais" ou "conflitos sociais", portanto, são tão políticos (porque *feitos* pelo pesquisador) e atuais quanto quaisquer outros. Para além da perspectiva já fixada em textos jornalísticos e relatórios técnicos e jurídicos sobre o conflito em tela, esta dissertação é uma busca de tentar registrar pelo texto e análise antropológicos as relações vividas no Jambuaçu, que sobremaneira compõem um campo

⁶ Texto de forma ampla: cultura é texto, um vídeo é um texto, uma fotografia, ou uma prosa entre dois sujeitos, enfim.

⁷ O sentido de *politizar* foi tomado de Latour em sua reflexão sobre a politização da natureza pelos ecologistas. Assim, ora se politiza um objeto em sentido, digamos, “positivo”, ao aplicar a simetria e democratizar as arenas, ora os processos de politização implicam uma separação entre política (ideologia, interesses, subjetividade) e ciência (objetividade, verdade). O cientista organiza o mundo dos humanos porque pode falar do inerte mundo natural. Este enorme poder político dado ao cientista seria legitimado pelo mundo social através da epistemologia (política), que operaria, então, outra distinção: (1) política: distinção entre Ciência e política e (2) política: os interesses dos humanos. Escapando ao reducionismo de definir a Ciência como uma “construção social”, a proposta do autor é *fazer política*, por uma repartição mais equânime de poderes, onde democraticamente poder-se-ia *repolitizar* a Ciência. (Latour, 1999:2004).

complexo de *confitualidade* (CASTRO, 2000) e *ressemantização das identidades* (ARRUTI, 2006). Neste sentido, as figuras dos técnicos, negociadores, advogados, lideranças locais, exteriorizam distintas formas, nem sempre essencialmente masculinas, de estratégias de negociação, articulação política, eleição de prioridades e interesses, com efeitos radicalmente diferentes para seus núcleos culturais de origem e suas respectivas instituições. Como entre os havaianos de Sahlins (1985), temos aqui eventos vividos em comum a serem elaborados historicamente por perspectivas culturalmente diversas, que partem de percepções da natureza, do Direito e da propriedade absolutamente distintas.

Capítulo 1: Casa de Narciso

As comunidades quilombolas de Jambuaçu

Em Jambuaçu fui acomodada na casa de Seu Narciso, liderança quilombola de Santa Maria do Traquateua, localidade onde foi derrubada uma torre da linha de transmissão da Companhia Vale do Rio Doce (CVRD) em dezembro de 2006. Este evento específico constituiu-se como o ápice do conflito, pois se materializava como uma represália dos quilombolas ao descumprimento de acordos firmados anteriormente com a Companhia – construção de Casa Familiar Rural⁸, posto de saúde, recuperação de ponte que caiu e de 33 km de estradas, danificadas pelo tráfego de máquinas pesadas e outros. Com a torre de energia derrubada, o caulim e a bauxita – minérios explorados na área – não poderiam ser transportados até Barcarena, seu destino final, estando impedido, assim, seu beneficiamento e comércio.

Os quilombolas de Jambuaçu nutrem uma relação positiva, no que concerne à identidade, com o município de Moju, ao qual pertencem oficialmente: se consideram “mojuenses”, e sua história está fortemente articulada com a deste município, embora no que diga respeito aos “eventos históricos”⁹ mais marcantes para os quilombolas os mesmos tenham a característica de oposição aos moradores da cidade e especialmente à política municipal para com eles.

⁸ As Casas Familiares Rurais (CFR) tiveram origem na França em 1937, por iniciativa de um grupo de famílias do meio rural, propondo a adoção de uma formação profissional aliada à educação humana para seus filhos (pedagogia da alternância). No Sul do Brasil, o processo de implantação das Casas Familiares Rurais teve início no Paraná, em 1987. Já em 1991, as Casas Familiares Rurais estavam sendo implantadas nos Estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul e desenvolveram-se, também, nos outros Estados do Brasil, sobre a coordenação das Associações Regionais das CFR (ARCAFAR) que hoje organiza-se em Confederação Nacional (CONACAFARB). Em 1998, as Casas Familiares Rurais integram-se às ações, em nível federal, do Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF). (Fonte: www.planetaorganico.com.br, 2007).

⁹ Será considerada neste trabalho a crítica de Sahlins (1981, 1985) às dicotomias evento/sistema, história/estrutura, estabilidade/mudança, e as lógicas subjacentes: estático/dinâmico, ser/devir, estado/ação, condição/ processo, substantivo/verbo, oposições utilizadas para cristalizar a confusão história/mudança.

Situado na Zona Guajarina, Moju, que significa “rio das cobras” em tupi (biblioteca. ibge.gov.br, 2007), é um município localizado no nordeste paraense, a 257 km da capital Belém. Possui aproximadamente 62 mil habitantes (Estimativa IBGE/2006, 2007), a maioria residente na área rural, e é perpassado pelo rio de mesmo nome¹⁰. Segundo fontes da historiografia (SALLES, 1971: 2005; GOMES, 2005) era um rio fortemente utilizado para o tráfego econômico no século XVIII. O município faz fronteira com outros oito – Breu Branco, Tailândia, Barcarena, Acará, Baião, Mocajuba, Igarapé-Miri, Abaetetuba –, tendo os últimos cinco deles registros de presença de quilombos (MDS¹¹, 2006; TRECCANI, 2006). Além das informações oficiais atuais sobre os quilombos nestas localidades, que se referem aos processos de auto-definição e titulação junto aos órgãos estaduais e federais¹², existem dados de fontes oficiais do período colonial que atestam a presença de quilombos e mocambos na região (SALLES, 1971 :2005 ; GOMES, 2005).

O Jambuaçu é um território localizado a 15 km de Moju. É perpassado pelo igarapé de mesmo nome, e habitado por grupos de trabalhadores rurais que têm como meio de vivência a agricultura familiar para auto-consumo, extrativismo de frutas as mais diversas, a caça e a produção de farinha para consumo e venda. O período que encontrei em campo é o de inverno, aquele em que a pesca está proibida, e se está colhendo a última etapa da produção agrícola do ano anterior, e preparando-se para o plantio que virá após as chuvas – tempo, portanto, de escassez.

Embora o Instituto de Terras do Pará (ITERPA) tenha titulado a área a partir de 12 associações diferentes, a observação empírica e as entrevistas acerca de tempo de ocupação e parentesco entre as famílias comprovam que trata-se de um grupo só, organizado em pequenas vilas com matriz religiosa católica. O catolicismo local se

¹⁰ Navegável atualmente por embarcações de 2 a 3 metros de calado.

¹¹ Foi utilizada como fonte de consulta uma listagem, não oficial, elaborada para a pesquisa *Chamada Nutricional: uma avaliação nutricional de crianças quilombolas de 0 a 5 anos*, elaborada pelo MDS. Trata-se de uma lista com informações da Secretaria de Políticas e Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), da Fundação Cultural Palmares e do mapa do geógrafo Rafael Sanzio Araújo dos Anjos (2005).

¹² ITERPA, Fundação Cultural Palmares, Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA).

inscreve sob o que correntemente se classifica como “catolicismo negro”, associado às crenças em entidades que se opõem aos santos católicos, como o Curupira, a Matinta Pereira e o Boto, que, no entanto, fazem parte de um mesmo panteão religioso.

Pela idade dos entrevistados mais velhos, todos nascidos no território, pode-se estimar que ocupem a região há pelo menos 120 anos. Foram visitadas seis comunidades¹³, das quais fiquei hospedada em três: Santa Maria do Traquateua, Nossa Senhora das Graças e São Bernardino. Nestas, pude realizar uma “observação participante” do conflito, além de observação sistemática do cotidiano e realização de entrevistas. Também foram feitas entrevistas em Bom Jesus do Centro Ouro, devido à proximidade geográfica com São Bernardino. No total, foram 32 entrevistas semi-estruturadas e gravação de duas reuniões de lideranças locais. O roteiro das conversas continha os seguintes temas: título coletivo; etnicidade, território e parentesco (geral); CVRD; trabalho; infraestrutura; instituições locais. A partir destes grandes temas, foram levantados dados sobre ocupação do território (familiares mais antigos ali residentes), produção local, relações de trabalho com empresas, fazendeiros, marreteiros, fontes de renda, família (origem dos cônjuges, número de filhos), titulação, entendimento da categoria quilombola, relações com a CVRD (histórico e percepções atuais).

De modo geral, os moradores do Jambuaçu são referidos pela sociedade englobante e se auto-definem como *pobres*, mas a categoria de pobreza neste contexto, semelhante ao observado por Lima (2006) entre os caboclos da Reserva de Mamirauá (AM), é associada pelos nativos como “...*limite de consumo de mercadorias, de acesso restrito ao mercado e aos benefícios do mundo moderno, como saúde e educação, mas não a indigência ou a fome.*” (LIMA, 2006: 157). A luz elétrica é um serviço recente na região, implementada no Governo Lula. Associada às quantias de dinheiro repassadas pela CVRD, tem modificado o tipo de consumo, tanto de alimentos, que agora podem ser armazenados em geladeiras, como de eletroeletrônicos em geral (aparelho de som, televisão e até mesmo computadores). Algumas pessoas possuem, ainda, telefones celulares com antenas. Em Santa Maria do Traquateua, mesmo sem a luz elétrica, assiste-se ao noticiário e à novela durante a noite, quando há dinheiro para comprar o

¹³ Santa Maria do Traquateua, Santa Luzia do Traquateua, Nossa Senhora das Graças, Santa Ana de Baixo, São Bernardino e Bom Jesus do Centro Ouro.

óleo diesel que alimenta a bateria para a televisão.

As vilas são localizadas no que se chama “terra firme”, em oposição às várzeas ou ilhas, e são em essência iguais, no que diz respeito à organização espacial e o que esta implica em termos de *status* social, parentesco e produção. As casas são dispostas de forma a reproduzir um círculo ou semi-círculo, e em duas extremidades opostas estão a igreja do padroeiro da vila e o igarapé. As capelas ficam na extremidade de chegada das vilas, com suas portas voltadas para o campo central, e os igarapés ao final da seqüência de casas. Estas, por sua vez, têm suas entradas principais viradas para este centro, que geralmente serve como palco de festas ou para o jogo de futebol.

Ao pé dos igarapés, geralmente, há um mercado que também funciona como bar, este com a porta virada para o rio ou para uma direção lateral à do centro da vila. Além destas casas centralizadas em torno do pátio, existem casas mais afastadas, em diversos pontos do entorno da vila, somente visíveis por mim quando os próprios nativos me levaram a elas, de *casquinho* (pequeno barco) ou de moto. Em todas as vilas há pelo menos uma casa de farinha em funcionamento, utilizada coletivamente pelas famílias.

Melatti (1974) associa este tipo de organização espacial, no caso dos Krahó (ou Craô), à (1) auto-suficiência ilusória da família nuclear, (2) às relações de parentesco e divisão sexual do trabalho e (3) às formas rituais de expressão da organização dualista da reciprocidade (metades) com base na noção de centro/homem, periferia/mulher. De maneira análoga os grupos do Jambuaçu organizam suas vilas com um centro masculino (espaço público) e uma periferia feminina (espaço privado), com semelhantes implicações no que concerne à solidariedade entre as famílias nucleares (parentes) e à localização por *status* dos moradores deste centro principal, onde se localiza a capela. Ressalto que esta diferenciação homem/mulher, centro/periferia se complexifica ao analisarmos o poder feminino nestes grupos, seja pelo fato de muitas mulheres serem lideranças, seja pelos conhecimentos específicos ligados à cura ou à caça. O domínio da casa é feminino, mas seu poder não é restrito a este espaço.

Nas extremidades opostas das vilas estão localizadas duas, senão as principais, referências mágico-religiosas para eles: a capela e o igarapé – ambos são habitados por

seres sobrenaturais, como os santos, o Boto e a Oiara. A “floresta” é contígua ao rio, e é lá que habitam outras entidades presentes no sistema comunicativo dos quilombolas, que não dos outros atores em conflito – a Matinta Pereira e, antes dos freqüentes desmatamentos, o Curupira.

“D. Maria: teve um dia de noite, ela subiu perto da janela do meu quarto.

Carmela: E ela faz o quê?

D. Maria: Ela quer tá junto, a **Matina Pereira**, eu vejo falar assim, ela assobia pra lá e ela vai embora. Ela só mexe com a pessoa se a gente mexer com ela. Se ela começa a assobiar, você diz, vai procurar teu rumo, ou então vem tomar um café comigo amanhã, o que prometer pra ela, ou então se a pessoa mandar um nome, um palavrão, ela se aborrece, é quando ela cisma com a pessoa.

Carmela: E por que a pessoa chama ela pra tomar café?

D. Maria: É um tipo de brincadeira, mas se a senhora falar com a Matinta Pereira ‘vem tomar café de manhã!’, se chega uma pessoa é porque é. Buscar cigarro também.” (D. Maria, Nossa Senhora das Graças, 2007. Ênfase minha).

Ao tomar como referencial a capela e o igarapé, o círculo se transforma em um corredor, e a forma da organização espacial passa a conter o fluxo da “porta de entrada” para a comunidade, da qual se vê a parede de traz da igreja, passando por esta, seguindo pelo centro por entre o corredor de casas até o rio. Ambas as estruturas – o círculo (referencial: casas/pátio central) e a linha (referencial: capela/igarapé, mata) – são pertinentes, e se sobrepõem: é necessário precisar o fluxo comunicativo (e de trocas, como observou Melatti, 1974) que está em ação, ou seja, o que significam precisamente estas oposições capela/rio (exterior/interior), pátio/casas (centro/periferia).

O círculo organiza o fluxo interno – posição social, relações de gênero, trabalho, reciprocidade entre vizinhos e parentes. Por exemplo, as mulheres recebem de fora da casa o alimento que por elas será processado, e posteriormente trocado de maneira lateral, entre as casas. O corredor organiza as trocas com o exterior: a capela é a fronteira com o “fora” (outras comunidades, ou um exterior mais distante, a estrada que leva ao município de Moju ou mesmo Belém); e o igarapé na ponta mais distante da

entrada da comunidade, como que disposto, estruturalmente, para ser resguardado. Em relação às pessoas (humanos), o rio e a floresta também abrigam o “fora”, ou seja, os animais que podem ser caçados para comer, e os seres sobrenaturais. São múltiplas, portanto, as relações de alteridade locais.

Internamente, as casas também têm um padrão determinado: são feitas de madeira, e possuem um cômodo maior de entrada (que funciona como sala de dia, e à noite, como quarto dos filhos e cunhados), um quarto do casal da família nuclear, fechado, e uma cozinha, cuja porta e janela estão voltadas para a mata, e que também pode ser utilizada para pendurar redes à noite, quando é necessário separar por gênero os moradores. As janelas laterais são usadas para a comunicação com as vizinhas. O banheiro, quando existe, é uma casinha de madeira, e se localiza atrás das casas, sempre na direção da mata.

No que diz respeito à divisão social do trabalho, as mulheres realizam o trabalho doméstico e também ajudam os homens nas roças – a depender da quantidade de mão de obra familiar disponível. No período em que lá estive, por exemplo, as mulheres que acompanhavam os maridos na roça, como Dona Juliana, eram admiradas como trabalhadeiras pelo grupo, já que acumulam o trabalho doméstico e o trabalho na roça. O extrativismo dos vegetais pode ser feito por homens e mulheres, embora os homens pratiquem mais o extrativismo da castanha, do açaí e da bacaba do que as mulheres, responsáveis por processar tais frutas para o consumo (descascar, limpar, triturar). Mesmo as mulheres que não trabalham sistematicamente na roça têm um pedacinho de terra plantada, seja com pimenta seja com maniwa para fazer a farinha. Já a pesca e a caça são atividades exclusivamente masculinas.

“De primeiro tinha **inverno** e **verão**, tinha três meses de inverno e três meses de verão, **hoje não**, cai uma chuva aqui, amanhã já dá dois dias de sol, cai outra depois de amanhã. De primeiro era toda a boca da noite era trovão e chuva... Graças a Deus o que tinha de alimentação – **até eu digo porque já estou com uma meia idade, eu ainda duro um pouquinho, por causa que o alimento era natureza, viu, era caça, peixe, alguma comida que vinha daí, Pirarucu, esse negócio de Gurijuba, isso ninguém nem falava, era natureza, coisa boa, hoje você come só coisa fermentada com veneno de criação tudo e coisa, você se dura 60 anos você está muito de sorte.**

Quando foi um bocado da noite, o velho já tinha merendado, **carira, paca,** tudo, ali embolado na rede, ela só tirando o fino lá com as crianças, chuva, chuva, epa! Pra cá pra acolá, desmanchou a rede, quando foi de manha cedo ele foi pro mato procurar uma tal de sororoca pra botar de capote, num instante melhorou a situação. Hoje graças a deus o pessoal diz que tá muito ruim, **tá ruim você sabe o que? É o negócio da alimentação, tem muita, mas é meio fraca**”. (Cutia, São Bernardino, 2007. Ênfase minha).

A farinha, ao lado do açaí, é o principal alimento da família e a principal mercadoria para venda. Se por um lado trata-se de uma produção familiar e também coletiva, pois as casas de farinha são compartilhadas por diversas famílias, por outro, cada pessoa é responsável por fazer a “sua farinha”. Explico: cada indivíduo tem uma “mão” para a farinha, a depender da experiência somada a atributos individuais particulares, uma espécie de dom ou “mana” que influencia nas características da farinha (consistência, cor, sabor). Por exemplo, a filha de seu Narciso, Cristina, embora tenha ficado anos fora do território, migrando para a cidade e vivendo fora dos padrões tradicionais do grupo, tem uma excelente “mão” para fazer farinha. E embora a farinha seja feita com ajuda do pai e das filhas, em diferentes momentos da produção, a maior parte do trabalho é efetuada por ela, para que possa dizer “esta é minha farinha”.

O processo envolve colher a maniwa, colocar no rio para amolecer (“cozinhar” ou “apodrecer”), descascar a maniwa mole, escorrer no tipiti, coar, misturar à mandioca seca (ralada à mão ou por máquinas movidas a pedal, e em menor escala, combustível), e torrar no forno. Trata-se de um processo extremamente determinado de produção, como aponta Woortmann (1997):

“O sistema de cultivo constitui um todo preconcebido, no qual vários fatores são levados em conta: solo, clima, consumo familiar, relações de parentesco, relações de mercado, disponibilidade de força de trabalho etc. Um complexo que envolve cálculos sutis, que frequentemente, passam despercebidos ao pesquisador”. (WOORTMANN, 1997 *apud* RAVENA-CANETE, 2004).

A farinha é vendida por meio dos marreteiros, intermediários que passam por toda a área comprando a farinha para revender nos mercados municipais. Os marreteiros, ou atravessadores, efetuam a exploração local do trabalho dos quilombolas a partir da

mercantilização da farinha, pois os nativos não têm meios de colocar a produção diretamente no mercado municipal ou regional.

Alguns homens trabalham, também, para a empresa Marborges S/A, monocultora de dendê com terras vizinhas aos quilombolas – como veremos, antiga empresa Reasa Reflorestamento, que tem grilado terras destas famílias nos últimos 30 anos. Como fonte de renda existem, ainda, as aposentadorias de trabalhador rural e o benefício Bolsa Família¹⁴, extensamente conhecido dos nativos.

Por fim, há um outro tipo de especialização do trabalho, central para esta análise: o trabalho da liderança, realizado tanto por homens quanto por mulheres. Está claro para os estudos de conflito (GRYNSPAN, 1999), ou mesmo os estudos sobre a guerra em comunidades indígenas (FAUSTO, 2001; ARANTES, 2006), que a liderança é um ator especializado, com características e funções muito próprias, relacionadas aos eventos de embate, e à organização política do grupo. Esta questão será desenvolvida nos Capítulos dois e três.

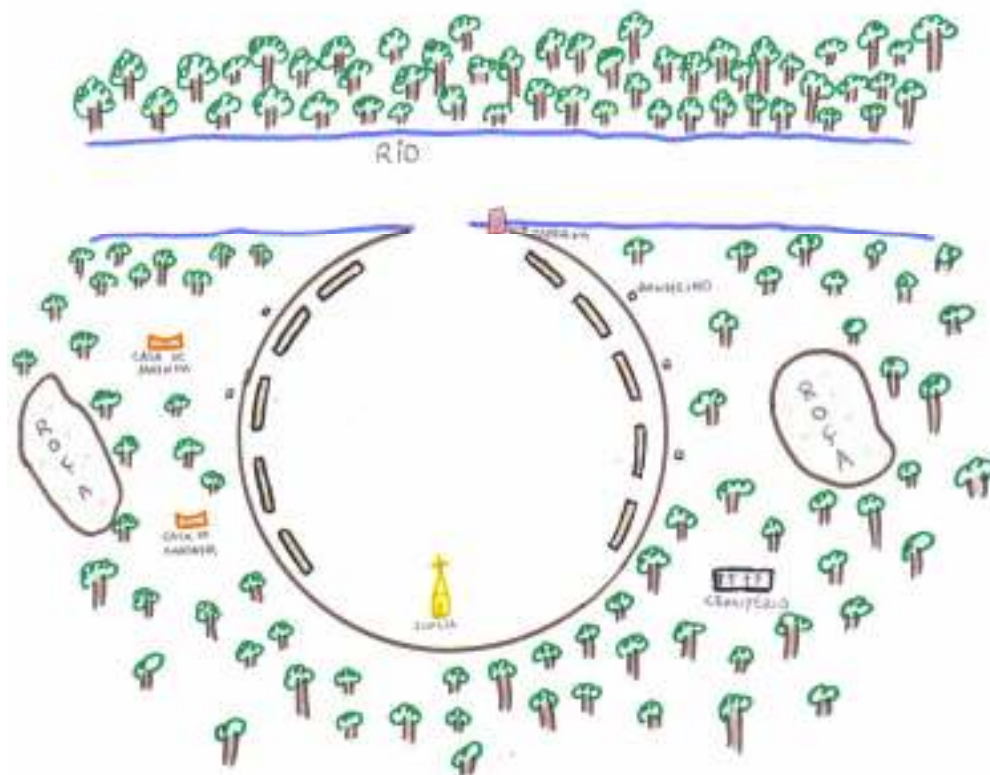
A forma de organização política elaborada através dos anos, bem como as características das instituições locais, seja a família, as irmandades de santos ou as associações quilombolas, para citar somente algumas, constituem a base para a formação da história social e política internamente ao território. Por outro lado, as relações, positivas ou negativas, com outros atores – os moradores do município de Moju, as empresas Reasa, Marborges e CVRD, fazendeiros, CPT, Universidades Federais do Pará e Amazonas, Governo do Estado, o Centro pelo Direito à Moradia contra Despejos Forçados (COHRE, uma ONG internacional) – conformam um contexto histórico mais amplo. Indo mais longe, os quilombolas do Jambuaçu são parte, também, da história social da Amazônia.

Assim, além de sua própria história social e política, investigando a história da ocupação da região Amazônica até os dias atuais, e privilegiando a perspectiva da visão/relação do governo colonial e posteriormente do Estado brasileiro sobre estas populações, é possível compreender como a constituição das identidades locais é

¹⁴ Programa de transferência de renda do Governo Federal.

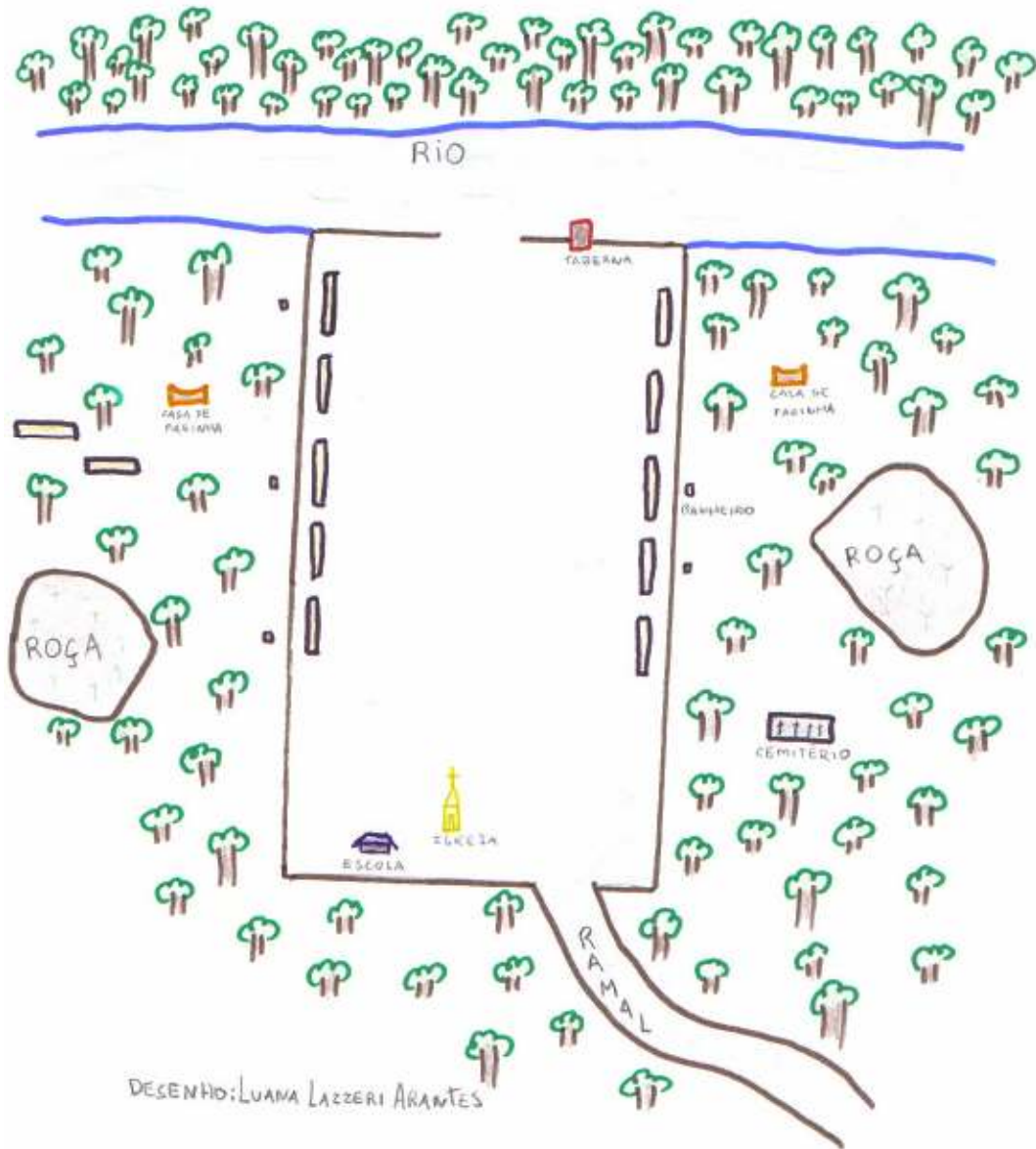
perpassada por visões engendradas exteriormente ao grupo, que absorve, lê, relê e reage, à sua maneira, às nomações que lhes são dadas, historicamente.

FLUXO CÍRCULO



DESENHO: LUANA LASSER, ARANTES

FLUXO CORREDOR



O negro no Pará e os quilombos de Moju

A presença do negro na Amazônia é registrada por meio de trabalhos históricos (SALLES, 1971; GOMES, 2005), além de trabalhos etnográficos sobre os *caboclos* (GALVÃO, 1955; ADAMS, MURRIETA & NEVES, 2006) ou sobre os *quilombolas* (ACEVEDO & CASTRO, 1998; O'DWYER, 1993). No entanto, o indígena é o ator principal dos estudos de uma Amazônia “...tradicionalmente retratada ora como uma floresta tropical de dimensões continentais, ora como o espaço ocupado pelo arquetípico ‘outro primitivo’ (Slater, 1996). Ela é projetada, fundamentalmente, como um domínio natural, em que o social é invasor (Nugent, 1993).” (ADAMS, MURRIETA & NEVES, 2006).

Apesar dos excelentes trabalhos sobre os quilombolas de Marajó (MARIN, 2001) e Santarém (ACEVEDO & CASTRO, 1998; O'DWYER, 1993), as ciências sociais têm associado a Amazônia aos chamados “outros genuínos” (ADAMS, MURRIETA & NEVES, 2006), tradicionalmente excluindo os grupos negros e os caboclos do debate. Ressalto que a definição de “caboclo” foi ampliada em diversos artigos reunidos em *Sociedades Caboclas Amazônicas* (ADAMS, MURRIETA & NEVES, 2006), podendo significar “pequenos produtores” (BRONDÍZIO, 2006), “roceiros”, “extratores”, “seringueiros”, “ribeirinhos”, “varzeiros”, “nativos euro-amazônicos”, “nativos afro-euro-amazônicos” (PACE *apud* BRONDÍZIO, 2006), ou “campesinato amazônico de origem colonial, de habitantes principalmente das margens dos rios” (LIMA, 2006), ou “...diversas histórias e economias da Amazônia (ribeirinhos, nordestinos e japoneses por exemplo).” (NUGENT *apud* HARRIS, 2006). Assim, caboclo passa a designar não somente os “mestiços” de brancos e indígenas presentes na região, mas também uma identidade particular amazônica com características determinadas para além do fenótipo ou vinculações biológicas de casamentos inter-raciais específicos.

Do ponto de vista histórico, algumas questões são relevantes para este trabalho: em primeiro lugar, reter como a escravidão distribuiu o negro pelo território paraense, e, ao mesmo tempo, como se deu a ocupação agenciada pelos negros por meio dos mocambos ou quilombos, destacando dados existentes sobre as comunidades de fugitivos na região do rio Moju. Por outro lado, dando relevo aos dados sobre a

multiplicidade de atores que formaram grupos resistentes ao modelo de escravidão, é possível destacar a invisibilização, tanto no senso comum, como acadêmica, das trocas culturais que possibilitaram uma formação social particular, ocasionada, também, pela exploração pela qual responderam conjuntamente negros e indígenas.

A obra de Vicente Salles (1971), *O Negro no Pará sob o regime da escravidão*, é um clássico no que diz respeito à historiografia sobre a presença escrava negra na região. Porém, se por um lado os dados advindos de uma minuciosa revisão da documentação oficial e jornalística dos séculos XVII a XIX são uma excelente fonte para estudos atuais, a análise do autor está inscrita na ideologia da mestiçagem biológica e cultural como forma de valorização da influência africana na sociedade brasileira, revisitada para o caso paraense: “*Os contactos interétnicos se processaram intensamente, isentos do mais rudimentar preconceito racial, fundindo num todos os três estoques fundamentais: o branco, o índio e o negro.*” (SALLES, 1971: 96).

Tomadas as precauções de filtrar em alguma medida o exercício analítico do autor, o primeiro ponto a ser considerado é a menção a Moju em diversos recenseamentos locais acerca da proporção de negros no Estado e sobre os movimentos de constituição de mocambos. Os estudos posteriores aqui utilizados, de Gomes (2005) e Treccanni (2006) se basearam fortemente na obra de Salles (1971), mas trazem outras contribuições: o primeiro, no detalhamento da composição dos quilombos no Pará, o segundo, no foco na situação jurídica dos negros desde o estabelecimento da escravidão até os dias atuais.

Salles (1971) e Gomes (2005), com obras distantes trinta anos, têm em comum o destaque à relação entre indígenas – também escravizados – e negros, tanto no que diz respeito aos espaços de trabalho forçado, quanto acerca de ações de fuga e organização de grupos alternativos à ordem hegemônica.

“Existiam também mocambos de índios por toda parte (...). Investigações sobre fugas coletivas de índios em Soure revelaram ‘que todos seguem no caminho de Arauari, a donde se acham grandes mocambos’.” (GOMES, 2005: 60).

A ocupação da Amazônia se baseou no ideário de conquista (surpreendentemente, ainda atual) fundamentado pela necessidade de enfrentamento da natureza e dos povos nativos, além de outros povos “não originais”. A fundação de Belém, em 1616 foi uma das estratégias para a exploração da região, que contaria com o trabalho de colonos portugueses e missionários jesuítas.

“Não foi fácil a conquista da Amazônia, como provam as narrativas das lutas que os portugueses tiveram de aí empreender contra tribos indígenas hostis, notadamente Tupinambá, nas cercanias de Belém, os Aruac, na ilha de Marajó, e contra holandeses, ingleses, irlandeses e franceses que, ao longo da costa e até mesmo nas margens do Amazonas, haviam plantado feitorias e algumas fortificações.” (SALLES, 1971: 35).

A escravidão nesta região se caracteriza por algumas particularidades, a exemplo da perenidade do “tráfico vermelho”, apesar das proibições oficiais: o indígena deveria ser de responsabilidade dos missionários, e sua mão de obra aproveitada somente enquanto “livre”. A predominância do extrativismo em detrimento da agricultura, e a facilidade com que os indígenas circulavam tanto nas florestas como nos rios (ao contrário dos recém-chegados africanos, desterritorializados e confrontados com um espaço estranho) fizeram com que sua presença na empresa de conquista fosse valorizada e indispensável.

“Isso aconteceu em várias partes do Grão-Pará, principalmente durante a administração pombalina, com a implantação e, depois, a desestruturação dos Diretórios dos Índios. Populações indígenas inteiras eram atraídas, ‘resgatadas’, ou por meio dos *descimentos* acabavam sendo recrutadas para trabalhos compulsórios por toda essa área colonial. Havia, assim, constante migração das populações indígenas, transferidas das suas localidades de origem para as das feitorias, fortificações e outras regiões de produção extrativa e de agricultura. Este processo foi longo e penoso para as populações indígenas amazônicas. Houve resistências, lutas, levantes, fugas e formação de mocambos.” (GOMES, 2005: 59. Destaque do autor).

Com as mesmas justificativas utilizadas em outras colônias portuguesas, a saber, a fraqueza física e indolência intrínseca dos indígenas, o tráfico de escravos africanos se

inicia no século XVII, ainda de forma desordenada, e posteriormente de maneira mais organizada, por meio de Companhias do Comércio, no século XVIII. Para além do uso desta mão de obra para o incremento da agricultura, o tráfico em si era fonte de lucro. Também o valor da própria “peça” (escravos eram fonte, por exemplo, de crédito), era fator estimulante da implementação do comércio de escravos africanos.

Os primeiros africanos teriam sido trazidos pelos ingleses, na região do Amapá, e posteriormente pelos portugueses, por meio das Companhias de Comércio¹⁵. Por volta de 1670, a produção de cana-de-açúcar ganha espaço. É criada a Companhia do Comércio do Maranhão, em 1682: com meta de 10.000 negros estabelecida em um contrato de 20 anos, não conseguiu ir à frente devido a diversos fatores, como a agricultura incipiente e os preços dos escravos indígenas, muito mais baixos. Em 1755¹⁶, é criada a Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão. Em seus 22 anos de atuação, trouxe para a região aproximadamente 14.000 africanos, vindos de Guiné, Angola, Costa da Mina, Cachêu, Cabo Verde, e até mesmo Barbados, no Caribe.

“...do grupo banto, vieram representantes das chamadas nações – Angola, Congo, Benguela, Cabinda, Moçambique, Moxicongo, Maúa ou Macua, Caçanje etc. Do grupo sudanês entraram – Mina, Fânti-Achânti, Mali ou Mandinga, Fula, Fulupe ou Fulupo, Bijogó ou Bixagô. Negros de nação Fula, ou Peulus, de origem e cultura camítica, ligados ao grupo Guiné-Senegalês, também, tiveram seus representantes no Pará, conforme anúncios de jornais.” (SALLES, 1971: 83-84).

Alguns vinham por meio de navios, outros vinham da Bahia ou do Rio de Janeiro, por terra. Em todos os casos, o caminho envolvia passar pelo Maranhão, onde o total de peças deveria ser dividido igualmente entre as freguesias de São Luis e Belém. Até 1820 totalizavam 38.000 escravos africanos no norte do território brasileiro¹⁷ (SALLES,

¹⁵ “Mesmo em outras regiões mais distantes, como Santarém e nas vilas e antigas missões nas áreas do Tapajós, Solimões e Tocantins, a população escrava negra – ainda que muito diminuta – se faria presente nas últimas décadas do século XVIII. Fazendeiros e lavradores tentavam desenvolver uma pequena agricultura e a economia extrativista utilizando ao mesmo tempo trabalhadores indígenas e escravos africanos.” (GOMES, 2005: 47).

¹⁶ Em 1751 havia em toda a capitania do Grão-Pará 24 engenhos reais (GOMES, 2005: 47).

¹⁷ Temos que considerar o território do Pará sabendo que se tratava de um território mais extenso que

1971: 52). O último registro de carregamento de África encontrado por Salles é de 1834, apesar da proibição do tráfico em 1826 (TRECCANNI, 2006).

Os regimes de tráfico eram o *estanque* (monopólio das companhias de comércio), a *iniciativa particular*, o *contrabando* e o *comércio interno* (deslocamento de escravos da Bahia e Maranhão, mas também em menor escala do Rio de Janeiro, por caminhos terrestres denominados *camboieiros*).¹⁸

Em 1872 Igarapé-Miri, área de lavoura canavieira, tinha a maior concentração de escravos depois de Belém. Ressalto esta comarca, hoje um município com 53.920 habitantes (Censo/IBGE, 2000), porque Moju, antes de vir a se tornar um município, fazia parte desta unidade territorial oficial.

A região do rio Moju já aparece com dados sobre presença de engenhos e trabalho escravo desde o século XVII (SALLES, 1971; GOMES, 2005). Em 1848, de acordo com o Relatório do Presidente da Província Jerônimo Francisco Coelho apresentado à Assembléia Legislativa¹⁹, a freguesia já denominada Moju, contava com 812 escravos (e os vizinhos: Acará - 928, Igarapé-Miri - 2.562, Abaeté 1268 e Baião - 120).

nos dias atuais: “O Estado Maranhão e Grão Pará foi instituído pela Coroa portuguesa, como unidade administrativa separada do Brasil e ligada diretamente a Lisboa em 1621. Até meados do século XVIII, ele englobava toda a Amazônia Portuguesa, Ceará e Piauí. Somente ao iniciar a segunda metade dos Setecentos as áreas do Maranhão e Grão-Pará seriam separadas em capitânicas pela administração colonial.” (GOMES, 2005: 43).

¹⁸ Em 1793, os pretos escravos eram 35,6% (3.051) da população de Belém, sendo os brancos 51,6% (4.423) e os pretos, índios e mestiços, libertos, eram 12,8% (1.099). Em 1822 eram 5.719 escravos (inclusos africanos e crioulos), excetuando-se libertos e brancos. Já em 1872, o Pará (composto de 17 comarcas), contava com 23.090 escravos, sendo que Igarapé-Miri, comarca da qual fez parte o município de Moju, contava com 4.266 escravos. Os dados de 1890 já possuem outra classificação étnico-racial – *brancos, pretos, caboclos e pardos/mestiços* – os três últimos, somados, eram 60,79% da população do Pará (SALLES, 1971: 95, 97, 102, 103). Os dados olhados de maneira progressiva (1872, 1890, 1940, 1950) demonstram como a introdução da categoria “pardo”, a partir da abolição e introdução dos censos nacionais, fez diminuir o número de pretos. Estudos demográficos recentes abordam em profundidade este tipo de “problema”, ou seja, é necessário estar atento para as formas como são feitos os recenseamentos, quais são as variáveis de raça e em que contexto são produzidas.

¹⁹ Mapa da Província do Pará -1848. Salles, 1971: 131.

Em 1856, a população de cor (livre e escrava) em Moju era 7.044. Cem anos depois, em 1950, o dado era de que a população de pretos no município de Moju era de 2.013, e pardos, 9.648 (IBGE, 1950 *apud* SALLES, 1971: 136).

Estes números são relevantes para que possamos ter idéia de como o Pará como um todo, e especialmente a região de Moju, onde se localizam as comunidades quilombolas de Jambuaçu, contou com uma população expressiva de escravos de origem africana desde o início da ocupação não indígena da Amazônia, no século XVII.

Não se trata de justificar o objeto pela história, mas de utilizar os dados históricos para tentar apreender as características de um longo processo de escravidão, do qual a região amazônica fez parte, guardando suas peculiaridades. Seus reflexos podem ser compreendidos quando nos debruçamos sobre referências à composição étnica da região paraense – não só negros, brancos e indígenas, mas uma gama de nações africanas, européias e indígenas, com culturas e interesses diversos, bem como posições distintas na estrutura social patriarcal.

A constituição dos mocambos ou quilombos é um dos fatores característicos do sistema escravocrata. Longe de serem uma exceção ou formas pontuais de resistência, as fugas aconteceram paralelamente e de maneira permanente durante todo o período escravocrata. Anúncios de jornais demonstram quão comuns eram as fugas, de escravos de qualquer idade e condição física, acontecidas de maneira organizada ou não, orientadas também pela oportunidade, e ainda, como uma mesma pessoa poderia fugir diversas vezes durante sua vida.²⁰

“No dia 17 do corrente desapareceu da padaria cita na Rua do Espírito Santo, um escravo preto por nome José, com sinais seguintes: idade de 40 anos pouco mais ou menos, o seu tratar é todo prognóstico, intitula-se liberto. Levou calças de riscado americano e camisa do mesmo mais escuro, costuma negociar em Assaí, e faz pescarias dizendo ser para o seu senhor. Quem dele souber e o apresentar na referida padaria terá boas alvissaras.

²⁰ Os escravos podiam fugir para lugares próximos, sendo registrados 09 quilombos no entorno de Belém no século XVIII; ou para lugares mais distantes, como Amapá e Guianas Francesa, Inglesa e Holandesa (Salles, 1971: 100).

Protestando-se contra o acoutador ou quem tiver parte em sua fuga.”(*O Publicador Paraense*, Belém, ano 1., 1849, *apud*, SALLES, 1971).

“Do engenho Palheta distrito da Vila de Muanã, fugiram no 1º de novembro de 1851 a Manoel Cardoso Amanajás (...), Ignês, cor tapuia, tem falta de parte do nariz, levou dois filhos gêmeos, pretos; o macho chama-se José e a fêmea Luzia. Consta que seguiram para o Amazonas.” (*O Grão-Pará*, ano 1, n. 30, 1852, *apud* SALLES, 1971).

Os negros e os índios, embora sujeitos de *status* diferenciados, tinham em comum o atributo de serem primitivos, e, portanto passíveis de serem escravizados (ou civilizados). Os pormenores acerca dos castigos, por exemplo, atestam como de uma perspectiva da alteridade fundada na dominação total, índios e negros compartilhavam vivências comuns em relação ao colonizador: “...*para os negros das províncias do Sul, não havia ameaça mais eficaz do que a de serem vendidos ao Pará.*” (HANDELMAN, 1931 *apud* SALLES, 1971).

“A tradição conserva, em muitos lugares, o fantasma do sumidouro, lugar em que se dava sumiço aos escravos rebeldes ou merecedores de pena capital: um poço profundo que se acredita geralmente comunicar-se através de um túnel ao rio ou igarapé mais próximo. (...) O símbolo da justiça era o pelourinho, para o espetáculo público do castigo.” (SALLES, 1971: 159).

“Os maus tratos que semelhante mulher dá a uma escrava que não terá mais de 5 anos sobe aos tormentos do inferno, a ponto que essa criança está reduzida a um esqueleto enorme. Dias há que essa fera está tão enraivecida contra a sua infeliz escravazinha que nem comer lhe dá (...).” (Denúncia enviada ao jornal *O Planeta*, 1852, *apud* SALLES, 1971: 161).

Gomes (2005) ressalta que tanto índios como negros tinham consciência do processo em curso e de seu lugar na estrutura do sistema escravocrata (e de conquista) vigente da Amazônia²¹. Neste sentido, efetuaram-se alianças entre negros e indígenas para

²¹ A Cabanagem foi um conflito ocorrido nas primeiras décadas do século XIX em torno da efetivação da Independência na região – após sua declaração, permaneceram as antigas estruturas, e contra elas, uma outra elite, “revolucionária”, iria compor o movimento (social) cabano. Trata-se de um evento com grande participação dos negros, porque ao discurso da Independência associava-se o da abolição da

implementar fugas e constituir comunidades ilegais em diversas partes da Amazônia.

“Com isso, formaram-se mocambos. Mocambos de índios e depois de negros e índios. A denominação ‘mocambos de índios’, abundante na documentação pesquisada, talvez não estivesse sendo anacronicamente utilizada pela burocracia colonial. Termo africano, usado para designar comunidades de fugitivos negros e tornado, juntamente com quilombo, de uso comum pelas autoridades coloniais, era também usado para definir grupos de índios que fugiam e formavam comunidades no interior da floresta.” (GOMES, 2005: 63).

No caso de Moju, existem registros históricos específicos sobre mocambos e quilombos.

“Alguns mocambos se formaram nas proximidades da região da lavoura canavieira, bacias do rio Camim, Moju, Igarapé-Miri e Tocantins. Foram batidos facilmente alguns, outros nem chegaram a ser incomodados. A proximidade com o centro da maior concentração de escravos e da capital paraense, favorecia a rápida nucleação dos escravos e o trabalho organizado da fuga para os mocambos.” (SALLES, 1971: 263).

“No rio Moju, próximo da Vila de São Miguel e Almas, uma outra expedição punitiva encontrou um mocambo de índios abandonado com ‘casas e muitas roçarias de mandioca’.” (GOMES, 2005: 60. Referência a 1752).

Existem diversos estudos históricos sobre a questão da organização social dos quilombos em todo o Brasil (MOURA, 1988; GUSMÃO, 1991; GOMES, 2005). Destaco como característica central o fato de os mesmos não serem isolados, nem na ocasião de sua constituição, nem nos dias atuais. Assim também aconteceu no que concerne aos quilombos do Pará.

“Só nas regiões próximas a Belém – entre pequenos e “consideráveis” –, havia cerca de nove mocambos. Segundo essa informação, todos se comunicavam entre si.” (GOMES, 2005: 52).

escravidão. “Os escravos estavam sendo politizados. E já se manifestavam perigosamente como ativistas.” (SALLES, 1971: 302).

Duas classes emergiram neste processo de fuga: o *acoutador* – ou aquele que organizava as fugas e também escondia os escravos (podendo ser um aliado dos negros ou um aproveitador) – e o *capitão do mato*. O primeiro, passível de ser punido por leis específicas ao acoitamento (SALLES, 1971: 237), o segundo, profissão regulamentada pelas Assembléias Legislativas (Idem: 246).

Para além das fugas, uma outra instituição propriamente negra que pode ser considerada tanto como produto de interação entre culturas africanas e europeias (SOUZA, 2002), como forma de resistência e constituição de territórios negros (SILVA, 2001), são as práticas religiosas categorizadas como “catolicismo negro”. Uma de suas vertentes são as irmandades de santos. A irmandade do Rosário, por exemplo, foi fundada em Belém em 1682 (SALLES, 1791: 44). Tratava-se, à época, do único associativismo permitido aos negros, escravos inclusive (Idem: 195). Esta questão é central para o presente trabalho. No Jambuaçu, as irmandades de santos são uma instituição presente, sendo que todas as comunidades possuem santos padroeiros que têm capelas e datas comemorativas específicas. Os fundadores das irmandades, em geral, são os mesmos fundadores das vilas, cujos filhos vieram a se tornar lideranças importantes, ativos no sindicato dos trabalhadores rurais, e hoje pela articulação quilombola.

De uma perspectiva histórica jurídica, os negros tiveram diferentes *status* frente às leis: num primeiro momento, na sociedade imperial, vistos como *objeto*, fonte de riqueza, tinham suas vidas regulamentadas a partir do ponto de vista econômico (proibição de exportação, regulação de preços e de distribuição das *peças* no território). Por outro lado, eram capazes de responder individualmente por seus crimes, podendo ser castigados tanto pelas forças da lei públicas, quanto pelo *pater familias*.

Posteriormente, a partir da possibilidade de alforrias e de leis abolicionistas como a Lei do Ventre Livre (1871), até a abolição propriamente dita via Lei Áurea (1888), o negro passou a vislumbrar o *status* de liberto, mas sem outros respaldos ligados à possibilidade de uma vida livre efetiva (“...*mais vale ser escravo que viver como vivem muitos homens livres.*”²²). Por fim, após um período de invisibilidade entre 1888 e 1988,

²² Reflexão do cientista Alfred Russel Wallace, que chegou ao Pará em 1848, sobre a situação social do escravo (In: SALLES, 1971).

a questão do negro, agora ressemantizada pelos atributos “ex-escravo”, “descendente de escravo” ou “remanescente de quilombos”, passa a ter uma legislação sob a égide de um Estado moderno democrático.

De todo modo, mesmo antes da *governamentalização*²³ do Estado brasileiro, a vida dos negros no Brasil já era administrada (por meio de estudos demográficos, inclusive) pelo colonizador. Isto aconteceu porque, embora sujeitos *quase-humanos*, os africanos estavam inseridos em um sistema econômico particular – o tráfico de escravos – e articulado a outras economias, como as *plantations* de cana, cacau e café e mineração. Assim, era prática ordinária contá-los, cuidar minimamente de sua saúde, enfim, garantir-lhes a vida enquanto propriedade privada.

Em suma, juridicamente, o termo “quilombo” foi utilizado ainda no sistema escravocrata pelo governo oficial, como uma forma de definir e institucionalizar a captura de escravos fugidos que *aquilombavam-se*, ou seja, formavam grupos sociais organizados fora do alcance da ordem estabelecida, em que eram classificados como objeto/mercadoria.

Como veremos adiante, a partir da Constituição de 1988, o termo ganha novo significado, e os “remanescentes de quilombos” tornam-se uma categoria a ser protegida como “patrimônio” da sociedade nacional. A apropriação do Artigo 68²⁴ pelos movimentos sociais reinterpreta os atributos de “remanescência”, ou seja, resquício, sobrevivência, conferindo ao termo “quilombola” um significado histórico dinâmico, em que é reconhecida a dívida da sociedade brasileira junto aos grupos negros devido ao período de escravidão.

²³ Para o conceito de *governamentalização* do Estado, ver Michel Foucault, *Microfísica do Poder*, 1979; para a *governamentalização* do Estado brasileiro, ver Antônio Carlos de Sousa Lima, *Um grande cerco de paz*, 1995.

²⁴ Artigo 68 do Ato de Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição de 1998: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.”

Após a abolição, a Amazônia passou por diversos processos e períodos de ocupação por meio de economias baseadas essencialmente em exploração de recursos naturais²⁵. Os grupos de negros, indígenas, caboclos e brancos (e judeus, e japoneses, e árabes), ali residentes, se inseriram nos processos de formas diversas e assimétricas. No que diz respeito aos negros, passaram a viver em um modelo de organização de economia basicamente extrativista, com alguma agricultura, geralmente de mandioca, arroz, cacau e pimenta, com particularidades micro-regionais. Como os caboclos estudados por Lima (2006), Castro (2006) e Brondízio (2006), associam a estas atividades campesinas o trabalho sazonal em fazendas monocultoras e a prestação de serviços os mais variados²⁶.

Campesinato negro e estudos de quilombos

As divisões classificatórias operadas pelo governo colonial e posteriormente republicano se refletiram nos estudos sobre negros e indígenas no século XX: os negros, como deveriam ser sublimados por meio da mestiçagem, passavam a ser abordados por meio da categoria “raça”, enquanto que os indígenas, tanto pela ideologia da integração e assimilação (dos “resgates” ao SPI), quanto pela de preservação (FUNAI)²⁷, passaram

²⁵ “Essas regiões estariam sendo alcançadas por frentes de expansão da sociedade nacional, seja pela primeira vez — e nesse caso seriam frentes desbravadoras -; seja por fluxos ou refluxos de uma ou mais frentes, comumente chamadas de ‘ciclos econômicos’, como o da borracha, o da mineração, o da indústria madeireira etc.” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972).

²⁶ Embora definido de outra maneira nos dias atuais, o trabalho escravo ainda existe no Pará nos dias atuais. Se hoje o conceito se consubstancia pela ideologia da humanidade universal de todos os indivíduos, por outro lado, se encontra com a conceituação de escravidão do passado: trabalho forçado (não remunerado ou vinculado a dívidas ao patrão), sem regulamentação seja de horas, condições ou relações patrão/empregado, em que geralmente as pessoas ficam cativas nas fazendas: “O Pará é o estado com maior número de libertações – quase 6 mil pessoas entre 1995 e dezembro de 2005, ou 37,5% do total de libertados no período no país.” (Relatório OIT: Trabalho Escravo no Brasil no Século XXI, 2005).

²⁷ O Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), ou SPI, constitui-se em 1910, como o primeiro aparelho estatal de atendimento aos indígenas – sua perspectiva era a de encontrar, civilizar e integrar estas populações. Segundo Lima (1995), “...aparelho de poder estatizado que tinha por objetivo controlar a relação entre a sociedade abrangente, a Nação, e os indígenas”. O SPILTN passaria à história em 1918 como Serviço de Proteção ao Índio (SPI), tendo sua crise e fim em 1967, com posterior instituição da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), no mesmo ano:

a ser estudados por meio da categoria “etnia”. Neste bojo, as noções de *pureza* e *mistura* eram fortemente presentes em ambos os campos – jurídico-governamental²⁸ e intelectual – como fator a ser considerado na ocasião de classificação de um grupo.

“No caso dos estudos étnicos, os primeiros ensaios de revisão têm início na década de 1930, quando alguns pesquisadores, inicialmente dedicados aos estudos de folclore, começaram a se interessar pelos ‘remanescentes indígenas’, como passaram a ser chamados desde então. Suas abordagens continuaram, porém, pensando-os não como realidades vivas do presente, mas como sobras evanescentes de um passado saudoso e sem retorno.” (ARRUTI, 2006).

A discussão intelectual sobre raça/cor no Brasil remonta ao século XIX e início do século XX. A Abolição e a Proclamação da República geraram transformações estruturais na sociedade brasileira, como a mudança de uma economia escravista para capitalista, de organização monárquica para republicana e o incentivo à imigração como solução para o problema da mão-de-obra. As teorias vigentes eram as chamadas racistas ou raciológicas, e seus principais expoentes foram Silvio Romero, Euclides da Cunha e Nina Rodrigues²⁹. Nesta época, a elite pensante do país discutia a questão das raças sob um enfoque biologizante, e construía teorias que estimulavam a prática da miscigenação como forma de “branqueamento” da população. Para Munanga (1999), a ideologia do branqueamento seria uma forma de evitar os prováveis conflitos raciais conhecidos em outros países, de um lado e, por outro lado, garantir o comando do país ao segmento branco, evitando sua “haitinização”.

Com a chegada dos preceitos da modernidade advindos da Europa, começa a se formar um novo campo intelectual, cujas principais correntes na literatura foram as lideradas por Machado de Assis, Cruz e Souza e Paula Nei (VELOSO, 1996). A preocupação comum destes escritores era a de tentar compreender o Brasil à luz da modernidade que

neste momento, há um deslocamento dos objetivos do órgão, que passam a ser o de “atender” e “preservar” (saúde, educação, incentivo à re-população), por meio do instrumento tutelar.

²⁸ Arruti (2006: 60) aponta para o fato de que em alguns casos, indígenas “mestiços” foram classificados pelo poder administrativo, no século XIX, como *indigentes*.

²⁹ De acordo com Ortiz (1985), as teorias deste período eram orientadas por três paradigmas: o positivismo de Comte, o darwinismo social e o evolucionismo de Spencer.

vinha associada, no plano local, ao tradicional (rural/urbano, abolição/mestiçagem, aristocracia/burguesia etc).

Em 1930, com a fundação da USP, o discurso acerca da realidade nacional passa a ter uma legitimidade institucional (acadêmica), e seus principais expoentes são Caio Prado Júnior e Sérgio Buarque de Holanda. Para Ortiz (1985), o lançamento de Casa Grande e Senzala, em 1933, Gilberto Freyre (que produziu seus escritos fora da instituição “moderna” da Universidade) viria suprir a nova demanda de uma interpretação do Brasil. O que Ortiz desconsidera são as implicações da criação do mito da democracia racial, baseado na dupla mestiçagem, biológica e cultural, entre as três raças originárias. O mito da democracia racial teve uma penetração muito profunda na sociedade brasileira ao exaltar a idéia de convivência harmoniosa entre os indivíduos de todas as camadas e grupos étnicos, permitindo às elites dominantes dissimularem desigualdades e impedindo aos membros das comunidades não brancas de terem consciência dos sutis mecanismos de exclusão da qual são vítimas na sociedade (MUNANGA, 1999).

Já nas décadas de 1960 e 1970, com a introdução das idéias hegelianas e marxistas de alienação e estrutura de classes, surgem novas teorias para explicar a questão do negro e da identidade nacional. Uma vertente que surge para abordar o problema é a da perspectiva das inserções estruturais. Segundo Mendonça (1994), a abordagem clássica desta vertente seria a de Florestan Fernandes, que discorreu sobre a integração do negro na sociedade de classes brasileira, apontando como o processo de marginalização do negro procede de dificuldades de inserção a nível sócio-econômico e de inadaptação cultural dos segmentos negros à nova realidade (FERNANDES, 1978 *apud* MENDONÇA, 1994).

Já os estudos de quilombos e acerca do campesinato negro no Brasil passaram por diferentes momentos e com diferentes preocupações. Nas décadas de 1970 e 1980, historiadores como Clóvis Moura e Décio Freitas estavam preocupados em dar visibilidade ao objeto *quilombo* com base em dados históricos sobre comunidades de fugitivos, especialmente o Quilombo dos Palmares (FREITAS, 1984; MOURA 1988). Paralelamente, os trabalhos de campo no âmbito dos estudos sobre o campesinato encontravam realidades que complexificavam as pesquisas: comunidades negras, terras

de preto, terras de santo, e outras modalidades de uso da terra, formas de produção, religião, operadas por comunidades afro-descendentes (RINALDI, 1979; SOARES, 1981; ALMEIDA, 1989). Isto culminou, nas ciências sociais, em estudos sobre comunidades negras rurais em diversas partes do país, ressaltando a organização social igualitária e aspectos de resistência, associando aos estudos etnográficos os estudos históricos sobre quilombos (LEITE, 1991; BANDEIRA, 1988 *apud* ARRUTI, 2006; GUSMÃO, 1979 *apud* ARRUTI, 2006). O conceito de quilombo estava se definindo nas ciências humanas, constituindo, segundo Arruti (2006), um *objeto indefinido* e um *espaço analítico amorfo*.³⁰

“Contribui para isso o fato de que praticamente todos os trabalhos iniciais sobre as ‘comunidades remanescentes de quilombos’ foram realizados no contexto do seu ‘reconhecimento oficial’ e de afirmação de seus direitos territoriais, o que nos coloca diante da interessante situação na qual a ‘encomenda’ e o diálogo no campo jurídico não aparecem como um ‘dilema de adequação, mas como uma marca de origem desse campo de estudos’.” (ARRUTI, 2006: 65).

Em comum, tais estudos teriam o foco na identidade, e neste sentido, é necessária uma digressão sobre o conceito de identidade, mais especificamente aquele adjetivado pelo atributo da etnicidade. Segundo Cardoso de Oliveira (1976), a noção de identidade possui três dimensões: a social, a individual (ou pessoal), e a cultural. A identidade pessoal pode ser uma realidade individual que torna os sujeitos únicos, e a consciência desta individualidade – neste caso, ela coloca o sujeito em relação aos outros indivíduos, aos outros “eus”. Por outro lado, a identidade social se relaciona com as estruturas sociais que uma sociedade possui, como é o caso das várias posições dentro da família, nas divisões do trabalho, na religião: o indivíduo passa a ser “composto” por diferentes atribuições, como pai, filho, patrão, empregado, católico, evangélico, negro, branco e outros. A identidade pode ser também de uma cultura em relação à outra, entre nações ou tribos diferentes, assim, pode-se falar também em “identidade cultural” (Idem). No entanto, esta divisão faz parte tão somente de uma divisão analítica, pois, ao

³⁰ Segundo Arruti (2006), o surgimento da questão da *identidade negra* na década de 1970, entre populações eminentemente camponesas, renova o campo dos estudos raciais. Na década de 1980, esta tradição tem continuidade, com o foco na etnicidade.

observar a realidade, é difícil separar as dimensões, cuja característica central seria que falar em identidade implica falar em *relação*, do contato entre diferentes.

Brandão (1985), define a identidade como “*os nomes sociais dos tipos de pessoas*”. Para este autor, as identidades seriam representações marcadas pelo confronto, não só o produto da oposição por contraste, mas o próprio reconhecimento social da diferença. Cardoso de Oliveira (1976), atenta para o caráter reflexivo e comunicativo das identidades social e pessoal, uma vez que estas supõem relações sociais e também um código de categorias destinado a orientar o desenvolvimento destas relações. No que diz respeito à identidade étnica, este autor recorre à noção de contraste para definir o caráter deste tipo específico de identidade social:

“A identidade contrastiva parece se constituir na essência da identidade étnica, à base da qual ela se define. Implica na afirmação do *nós* diante dos *outros*. Quando uma pessoa ou grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo que defrontam. É uma identidade que surge por oposição. Ela não surge isoladamente. No caso da identidade étnica, ela se afirma ‘negando’ a outra identidade, ‘etnocentricamente’ por ele visualizada”. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976).

Para Carneiro da Cunha (1986), e esta é a definição que melhor abarca a questão do presente trabalho, a identidade étnica deve ser entendida fundamentalmente como uma *organização política*. A autora também recorre à noção de contraste para caracterizar a identidade étnica:

“A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna *cultura de contraste*: este novo princípio que a subentende, o do contraste, determina vários processos. A cultura tende ao mesmo tempo a se acentuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos”. (CARNEIRO DA CUNHA, 1986).

Outra característica da identidade étnica, implicada a partir da primeira premissa – falar em identidade é falar em relação – é que ela é uma *linguagem*, no sentido de permitir a comunicação. Enquanto forma de organização política, ela só existe em um meio mais amplo e é esse meio mais amplo que fornece os quadros e as categorias desta linguagem (CARNEIRO DA CUNHA, 1986). Assim, pode-se dizer que relação e comunicação são pontos de acordo entre os teóricos da etnicidade:

“Este aspecto relacional é fundamental nas teorias interacionistas, mas é também fortemente afirmado nas abordagens mobilizacionistas em razão da importância central que elas atribuem à competição e ao conflito étnico: a etnicidade não se manifesta nas condições de isolamento, é, ao contrário, a intensificação das interações características do mundo moderno e do universo urbano que torna salientes as identidades étnicas. Logo não é a diferença cultural que está na origem da etnicidade, mas a comunicação cultural que permite estabelecer fronteiras entre os grupos por meio dos símbolos simultaneamente compreensíveis pelos *insiders* e pelos *outsiders* (SCHIDKROUT, 1974 *apud* POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998).

Existem controvérsias sobre esta posição: é a natureza simbólica inerente à etnicidade que lhe confere eficácia política, ou a sua utilização na luta política que lhe confere dimensão simbólica? (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998:126). Segundo Poutignat & Streiff-Fenart (1998), estas abordagens seriam pouco conciliáveis porque as questões formuladas são diferentes:

“...para as **teorias mobilizacionistas**, a questão é saber porque as pessoas escolhem traços étnicos para organizar a competição no conflito social, econômico e político. O que é o principal e objeto de análise, é a realidade do conflito, sendo a etnicidade apenas uma variável do comportamento político. Nas **abordagens ditas “culturais”**, a diferenciação e a identificação étnicas são colocadas como dados primários, que são o objeto da análise. A questão é, antes, a de saber como tais processos de diferenciação e de identificação funcionam do que a de saber com quais finalidades externas estão mobilizadas.” (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998: 127. Grifos meus).

É pertinente, no entanto, assumir que os processos que envolvem etnicidade se caracterizam por fluxos nas duas direções – aspectos simbólicos e instrumentais se influenciam mutuamente de acordo com o contexto específico, em graus diferentes. A divergência entre as correntes supracitadas é um problema de recorte e interesses teóricos, como os próprios autores salientaram, um problema de “objeto”. Portanto, para o presente trabalho, serão considerados tais fluxos, sendo o foco na instrumentalidade da etnicidade enquanto recurso político no conflito (Capítulo 2) ou nas diferenciações étnicas em si (Capítulo 3) oscilante. Considerando a cultura como dinâmica, em processo, seus símbolos e signos variam no tempo e em contexto, e adquirem significações novas:

“A construção da identidade étnica extrai assim, da chamada tradição, elementos culturais que, sob a aparência de serem iguais a si mesmos, ocultam o fato essencial de que, fora do todo em que foram criados, seu sentido se alterou. Em outras palavras, a etnicidade faz da tradição ideologia, ao fazer passar o outro por ele mesmo; e faz da tradição um mito, na medida em que os elementos culturais que se tornaram “outros”, pelo rearranjo e simplificação a que foram submetidos, precisamente para se tornarem diacríticos, se encontram por isso mesmo sobrecarregados de sentido. (...) Polissemia que permite a existência de uma cultura de resistência operando com um discurso que é propriamente refratado. E isto nos dois sentidos, pois os símbolos distintivos de grupos, extraídos de uma tradição cultural e que podem servir para resistência, são freqüentemente abocanhados em um discurso oficial (...)”. (CARNEIRO DA CUNHA, 1986).

Carneiro da Cunha (1986) aponta para dois problemas residuais da teoria, característica das explicações funcionais: *quais* elementos serão escolhidos e *porque* a etnicidade é o veículo para tais conteúdos. No primeiro caso, o problema é resolvido com uma observação de Lévi-Strauss, “(...) *os traços culturais selecionados por um grupo ou fração de sociedade não são arbitrários, embora sejam, no entanto, imprevisíveis*” (CARNEIRO DA CUNHA, 1986: 103). O segundo problema soluciona-se através das próprias características da etnicidade: sua retórica própria, que invoca uma origem e uma cultura comuns, é utilizada para uma “função” específica, a reivindicação política através da afirmação da diferença.

Por fim, têm-se ainda os conceitos de identidade étnica latente e situacional. No primeiro caso, por exemplo, como observou Cardoso de Oliveira (1976) na região do Chaco, em que tribos indígenas diferentes, subgrupos dos Guaná, estavam estabelecendo alianças de diferentes tipos, o que levou a uma fusão, restando apenas o grupo étnico Terêna, que passou a reunir os sobreviventes dos Layâna, Kinikináu e os Terêna propriamente ditos. Os Kinikináu, quando em contato com os pesquisadores, enfatizam sua condição de Kinikináu, diferentes e melhores que os Terêna, enquanto que em relação com os Terêna, sem a participação de indivíduos de outras etnias, seu comportamento verbal era no sentido de evitar qualquer referência com a identidade Kinikináu. Com relação à identidade étnica situacional, Carneiro da Cunha (1986) dá o exemplo dos ex-escravos nagôs que voltaram do Brasil para sua terra de origem e passaram a usar suas identidades de brasileiros e de iorubás para organizarem redes comerciais com o interior e se assegurarem no monopólio comercial com a Bahia:

“Neste caso, a identidade assumida de ‘brasileiro’ parece totalmente fictícia, construída, destinada apenas a garantir os limites de um grupo privilegiado em seu acesso a recursos econômicos, e, para seguirmos o argumento de Godelier, apresentando-se à consciência como uma categoria ‘verdadeira’, na medida em que constituía o princípio organizatório das relações de produção. (CARNEIRO DA CUNHA, 1986: 106).

Estes exemplos mostram que os grupos podem acionar diferentes identidades em diferentes situações, de acordo com prioridades sociais, o que mostra como a identidade étnica não é intrínseca, nem imutável, mas um entre outros aspectos culturais das relações de alteridade.

Feita a digressão, podemos compreender como diferentes grupos quilombolas *escolhem* elementos culturais para formular uma “identidade quilombola”, composta de elementos externos à comunidade (como textos acadêmicos e jurídicos, presença de militantes religiosos ou outros que discursam sobre a questão, esferas de debate político em torno do tema), e internos (como a história social do grupo transmitida pelos mais velhos), que irão orientar uma parte da conduta política e social do grupo³¹. Digo uma parte,

³¹ O’Dwyer (1993), por exemplo, identificou, em seu estudo sobre os remanescentes de quilombos na Amazônia, a “metáfora do quilombo”, um forma encontrada pela comunidade em questão de

porque esta é uma das identidades coletivas possíveis, que em momentos de conflito, nos quais o contraste com o outro é mais manifesto, será a identidade a ser mais visibilizada. Em primeiro lugar, esta escolha, que irá garantir a distinção do grupo, depende de outros grupos em presença e da sociedade em que se acham inseridos. Os grupos étnicos, portanto, não seriam definidos a partir de sua cultura, embora a cultura seja essencial na etnicidade (CARNEIRO DA CUNHA, 1986).

Na atualidade, outro marco teórico para os estudos de quilombo são os estudos sobre as populações tradicionais. Não há consenso sobre o conceito de *populações tradicionais* e de quem são esses grupos na antropologia ou em esferas do Estado que tem como papel contemplar tais grupos com políticas públicas (ZIGONI, 2007).

Em sua análise sobre os múltiplos *territórios sociais* do Estado brasileiro, Little (2002) aponta para a imprecisão e abrangência da categoria de “comunidades tradicionais” (a qual incorpora uma heterogeneidade de grupos distintos colocados sob uma mesma classificação): sua análise identifica semelhanças entre quilombolas, ribeirinhos, indígenas, camponeses e outros. A diversidade sócio-cultural destes grupos encontra um ponto comum, a saber, além das reivindicações para o reconhecimento de seus direitos territoriais, tais grupos compartilham da mesma condição de assimetria em relação ao poder estatal, são marcados pela marginalidade econômica e, muitas vezes, pela invisibilidade social, o que favorece sua submissão aos projetos e políticas desenvolvimentistas ou conservacionistas do Estado.

De forma crítica, Barretto Filho (2002) analisa a sócio-gênese do conceito de “populações tradicionais” a partir do conservacionismo ambiental internacional forjado pelo ideal de “zoneamento negativo”, o qual impõe usos específicos e restrições na ocupação do território. Semelhante ao observado por Segato (1999) quanto à *identidades políticas* (em contraposição às *alteridades históricas*), o conceito de “populações tradicionais”, uma vez incorporado pelo Estado, teria se transformado em uma categoria de dominação política, expressando o desejo objetivo de exercer controle

compreender a situação de opressão em que se encontravam e se posicionar dentro dos conflitos territoriais em processo. Neste caso, rememorando “tempos de escravidão”, o grupo sistematizava sua história e tornava inteligível o conflito da atualidade.

e vigilância sobre os grupos residentes em áreas protegidas. Assim, estaria encobrindo uma diversidade de situações sociais e configurações sócio-culturais reduzidas em uma única definição genérica, contribuindo para a idealização destes grupos, formando expectativas de imutabilidade histórica com imagens de estabilidade, equilíbrio e isolamento. O emprego do conceito resultaria, então, no congelamento destes grupos no tempo, e seu aprisionamento no espaço, sendo utilizado com objetivo de “... *conhecer para melhor convencer, persuadir, mudar o seu modo de produzir e viver para que evoluam, subordinar e instrumentalizar seus sistemas de manejo ao interesse prático de administrar áreas protegidas, fazendo-os aceitar uma agenda exógena*” (BARRETTO FILHO, 2002:15).

Embora a crítica de Barretto Filho (2002) seja pertinente, vale destacar a importância do significado e usos do conceito de comunidades/populações/povos tradicionais como instrumental político a ser acionado em disputas por espaços na sociedade abrangente. Como aponta Little (2002), o conceito de “populações” ou “comunidades” tradicionais apresenta importantes dimensões empírica e política ao serem apropriados pelos grupos sociais em contextos de disputas em defesa de direitos territoriais, sociais e ambientais. Quando proferido sob a forma de “*povos tradicionais*”, o conceito seria inserido no interior do debate global sobre o “*direito dos povos*”.

Outros autores (CASTRO, 2000; LIMA & POZZOBON, 2001; ALMEIDA, 2004) também destacam que conflitos políticos fazem emergir, em condições sociais e históricas específicas, processos de territorialização produzidos e conduzidos pelas próprias comunidades: território articulado pela identidade, transformado em *lugar*, que congrega pessoas em torno do objetivo comum.

No caso específico do uso da tradição para conceituação dos grupos quilombolas, tem-se uma associação do termo com a reminiscência e o isolamento, ligada às perspectivas historicistas. Esta concepção equívoca esconde a diversidade de maneiras de resistência operada pelos grupos negros durante e após a abolição, bem como a amplitude da escravidão, que não se limitava à grande propriedade (OLIVEIRA, 2007): assim, temos, na história dos grupos negros, tanto aqueles que se estabeleceram em locais distantes dos centros econômicos do início do século XX, como Alcântara/MA (ALMEIDA,

2006a), como aqueles que resistiram aos modelos de exploração e se “isolaram” em territórios do entorno de pequenos vilarejos rurais (COSTA, 1999), permaneceram em terras de antigos engenhos (RINALDI, 1979), ou mesmo em territórios urbanos (ALMEIDA, 1996, 2004; CARVALHO, 2006). Neste sentido, a categoria de isolamento remete mais a um isolamento social – deliberado, como no caso dos grupos religiosos, ou forçado, como no caso da segregação em massa promovida pela abolição –, do que propriamente geográfico, em que outras formas de organização social, de relações de produção (grupos extrativistas, por exemplo) e parentesco (famílias extensas ou praticamente endogâmicas³²), constituem o que chamaríamos conceitualmente de “comunidades tradicionais”.

Tanto nos estudos que abordam conflitos ambientais e fundiários envolvendo “comunidades tradicionais”, como sobre a identidade dos grupos quilombolas, a questão da “tradição” emerge como problema, na medida em que esta não é uma categoria objetiva – todas as sociedades têm tradições que reproduzem e transmitem, a exemplo da tradição judaico-cristã ou as fidelidades nacionais (ANDERSON, 1989; HOBSBAWN, 1997) –, mas um conceito que tenta captar algumas formas de organização social ou permanências históricas específicas.

Deste modo, as formas de dominação que encontrei em campo, operadas pela CVRD e pelas elites políticas locais, poderiam ser consideradas tradicionais do ponto de vista de uma “tradição política brasileira”. Se, por um lado, estava diante de uma multinacional “moderna”, os processos de diálogo da mesma com o grupo quilombola do Jambuaçu se apoiavam em valores tradicionais de mercantilização da terra e dos meios de produção, efetivados por meio de pressões psicológicas, ameaças e promoção de desarticulação local, apesar das regulações jurídicas claras acerca de empreendimentos deste tipo e porte. Assim, poderíamos especular sobre “novos contornos da patronagem” e reabilitação de formas de dominação existentes no campesinato, operadas em nível local por uma empresa multinacional.

³² Em um curto trabalho de campo realizado no norte de Minas Gerais, em Brejo dos Crioulos, com o objetivo de produzir um ensaio para a Disciplina Organização Social e Parentesco, encontrei entre os quilombolas um sistema de parentesco constituído por famílias extensas, como são definidas em antropologia para os casos indígenas. Para mais considerações sobre o grupo ver Costa (1999).

Nota sobre o Artigo 68

Uma breve pontuação histórica se faz necessária. Como exposto, a aplicação do Artigo 68 influenciou os estudos de remanescentes de comunidades de quilombos na década de 1990, devido à necessidade de produção de laudos antropológicos para as incipientes titulações. A participação dos movimentos negros urbanos foi crucial para a introdução do Artigo na Constituição, embora de forma improvisada, como salienta Arruti (2006: 66). A atuação dos movimentos sociais influenciou, posteriormente, nas progressivas reinterpretações feitas do Artigo 68 e de sua aplicação prática.

O mesmo aconteceu no Pará: acadêmicos e movimento negro urbano (CEDENPA³³) se articularam para interpretar e efetivar o Artigo 68 (TRECCANI, 2006). No final da década de 1980, a construção da barragem na Cachoeira da Porteira, em Oriximiná, ocasionou a primeira audiência pública da história do Pará para discutir os impactos de um grande projeto: este foi o primeiro evento para a discussão da implementação do Artigo 68, e em 1989 é criada a Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná (ARQMO).

O Pará foi o primeiro Estado a criar uma norma para regulamentar o Artigo, o Decreto 663, de 20 de fevereiro de 1992, assinado pelo então governador Jader Barbalho: o órgão responsável pela demarcação e expedição dos títulos seria o Instituto de Terras do Pará (ITERPA).

Em 1997, é criado o Grupo de Trabalho Quilombos³⁴ composto por órgãos estaduais e representantes da sociedade civil (FETAGRI³⁵, ARQMO, CEDENPA e CPT), que tinha o objetivo de “*promover estudos e propostas de solução à questão relacionada com a regulação definitiva das áreas atingidas pelas comunidades remanescentes dos antigos quilombos*” (TRECCANI, 2006: 215). A criação deste GT foi sucedida por estudos encomendados ao Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA) da Universidade

³³ Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará.

³⁴ Decreto 2.246, 18 de julho de 1997/ Portaria SECTAM nº 329, 11 de agosto de 1997.

³⁵ Federação de Trabalhadores na Agricultura.

Federal do Pará para que fosse viabilizado um mapeamento das comunidades de quilombos do Estado.

“Marin e Castro (1999:75) reconhecem a dimensão política desta pesquisa e como a mesma influencia na elaboração de estratégias por parte destes grupos sociais: ‘O projeto Mapeamento de comunidades negras rurais associa-se igualmente a uma visão da estratégia quando, a partir de uma noção cartográfica, de localização de grupos nas áreas, apresenta outra configuração do Estado do Pará, já pontilhado por dezenas de comunidades negras rurais’.” (TRECCANI, 2006: 215).

Em 1997, a ARQMO apresentou ao ITERPA a solicitação de reconhecimento de domínio em favor das comunidades quilombolas do Rio Trombetas³⁶. De acordo com Treccani (2006: 219), este processo abriu um precedente jurídico fundamental, pois considerava o Artigo 68 como “auto-aplicável”, e em 20 de novembro de 1997 foi expedido o primeiro título estadual em favor da Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo Bacabal, Aracuan de Cima, Aracuan do Meio, Aracuan de Baixo, Serrinha, Terra Preta II e Jarauacá.

Em 2004, foi criada a Malungu, Coordenação Estadual das Comunidades Negras do Pará. Em campo, fiz contato com alguns de seus membros, que me sugeriram alguns locais para realizar a pesquisa.

Assim, a apropriação local do Artigo 68 que se traduz pela auto-nomeação geralmente é fruto de alguma militância específica que traz aos grupos informações sobre o direito e sobre as bases históricas que o constituiu³⁷. No caso do Jambuaçu, a Comissão Pastoral

³⁶ Ver o trabalho pioneiro de Acevedo & Castro (1998): “Negros do Trombetas: guardiões de matas e rios”.

³⁷ “Então, é difícil encontrarmos uma comunidade que diga ‘eu sou quilombola’. Só quando há auto-conhecimento, auto-discussão com o movimento negro, quando há um trabalho de base – aí sim você vai encontrar. Mas numa comunidade que nunca foi visitada, que seja pouco acessível ou pouco conhecida, jamais vai dizer que lá é um quilombo [...]. Eu digo que sou quilombola porque é resultado de um trabalho do movimento negro, com pesquisas e documentos. Conseguimos documentos de 1792, e eles explicam para a gente que naquela época existiam quilombos naquelas localidades. Vimos, então, que ali existia um quilombo, porque eu não acredito que naquela época todos nós fôssemos do fazendeiro,

da Terra (CPT) de Ananindeua (PA) efetivamente trouxe as primeiras informações sobre a titulação fundiária a partir do *status* de quilombola. Por outro lado, localmente existem formulações sobre o termo, e sobre a noção de negritude e escravidão.

“Olhe, eu, **dos quilombola, a gente vem do tempo dos nêgos que se tratava, né?! Esse é o apelido que se chamava, nêgo, os escravos**, aí daqui foram separando as famílias, pra um lado, pra outro, pra um lado, pra outro, **hoje nós se acha na situação de quilombola por sangue: por exemplo a minha avó, a mãe da avó da minha avó, ela era escrava, ela foi escrava.** Aqui dentro do Jambuaçu teve **escravatura** em Jaguarari, teve **escravatura** em São Manuel, no Aramandeuá, do Aramandeuá veio aqui pra Santana, daqui teve num lugar que hoje é no Paulo, no Peixe, aquele lugar é considerado por Bexiga, porque quando aconteceu que deu uma malária naquele tempo, porque hoje qualquer coisinha é gripe, naquele tempo eles consideraram gripe, a gripe entrou, acabou o pessoal de Itaboca, onde tinha também, tinha **escravatura**...vinha acabando, se a febre desse em mim agora eu caía pra cá com febre, daqui a pouco tava aquela outra, aquela outra, enquanto a senhora ia aí, e quando a senhora vinha de lá, já tinha morrido um. E aí eles corre pra cá, corre pra acolá, se esconde pra cá, se esconde pra acolá, escapou alguém. Então, no Bexiga, tinha um velho, de nome Candonga, era **escravo**, mas ele tinha sido criado bem, então ficou com uma branca velha, quando morria um garotozinho, uma criança, a velha botava muito dinheiro dentro do caixãozinho, uma caixa qualquer, que ele fazia, e mandava ele enterrar, aí, ficou o nome Bexiga, porque a bexiga que deu lá, a doença, aí arrasou.” (Namô, 70 anos, Santa Luzia do Traquateua – Jambuaçu, 2007).

“Carmela: o que o senhor entende do quilombola?”

O que eu entendo do quilombola é que a gente ser remanescente de quilombo é resgatar a cultura passada do quilombo e viver essa cultura, é o nosso trabalho, que dá futuro, resgatando o que perdemos de terra, **preservar o igarapé**, que tá ficando poluído. Nos remanescentes de quilombo temos valores na nossa luta, defender a cultura negra.

Carmela: Como você acha que os negros chegaram aqui?

Os negros chegaram porque naquele tempo o negro vinha no navio

alguém era revolucionário, e a minha família era revolucionária, porque eu sou revolucionário, então por isso eu sou um quilombola.” (Declaração de Ivo Fonseca, 2000 *apud* ARRUTI, 2005:83).

tombeiro, chegava no Brasil e eram vendido, as mulheres eram vendidas pro seu fulano. Eu fui fazer o estudo do quilombo no Quizumba, na sede da CPT na Sagrada Família em Belém, nós era umas quantas pessoa lá, ta tudo gravado.

Carmela: Você tem alguma história que os mais velhos contam disso?

Olha, minha vó era descendente de escravo (ênfase), meu avo. **Eu conheci minha vó, Lucila, era descendente de escravo mesmo, ela contava que era fugida, ela e os pais dela, e eu acredito, porque eles nunca se situaram, quando eles sabiam de alguma coisa, eles se empurravam, andavam pra outros lugares. Minha vó morreu com 85 anos,** em Tomé Açú, minha mãe morreu com 63 anos, em 1977.”(Paulo, Santa Maria do Traquateua, 2007).

Poderia-se pensar, precipitadamente, que estar-se-ia forjando um evento histórico ou uma identidade, mas uma reflexão sobre a forma como os grupos podem e devem se apropriar do texto jurídico automaticamente nos livra de tais inferências (ALMEIDA, 2004; SEGATO, 2004). Têm-se, assim, duas dimensões da identidade quilombola: aquela do direito, regulamentada por leis específicas que são interpretadas e acionadas pelos grupos locais, e aquela que parte do plano local para dar substância às reflexões exteriores (acadêmicas ou jurídicas) acerca dos processos sociais das terras de quilombos (ou das terras de preto, das comunidades negras rurais, enfim).

No caso do Jambuaçu, deve ser acrescentado a este fluxo interpretativo entre culturas, movimentos sociais e instituições, o fato do tempo de ocupação das terras, sinalizado tanto pela descoberta de dois sítios arqueológicos pelo Museu Emílio Goeldi, como pelas entrevistas sobre os fundadores. Estes sinais, embora fundamentais para a pesquisa científica, contribuem, mas não são exclusivamente determinantes das identidades. Também a história oral do grupo, articulada pela memória, constitui fonte fundamental para a pesquisa antropológica.

Capítulo 2: Casa de Rita

“A ‘arte da antropologia’ (Gell 1999), penso eu, é a arte de determinar os problemas postos por cada cultura, não de achar soluções para os problemas postos pela nossa (...). O confronto deve poder produzir a mútua implicação, a comum alteração dos discursos em jogo, pois não se trata de chegar ao consenso, mas ao conceito.”
Viveiros de Castro, 2002.

A Vale é uma firma irrespeitável. Eles não respeitam as coisas dos outros.”
Seu Namô, 70 anos.
Comunidade Santa Luzia do Traquateua.

O conflito com a CVRD

A tensão entre os quilombolas e a Companhia Vale do Rio Doce remete ao início da instalação das tubulações, em 2004, do Projeto Bauxita Paragominas: em janeiro de 2007, eram dois minerodutos em funcionamento e um em construção³⁸. À época da instalação, três anos antes, como veremos, foram feitas diversas negociações isoladas e sem valor jurídico com os grupos ali residentes. Os tubos passam ao lado ou mesmo atrás de casas e cortando roças dos moradores; quanto às torres da linha de transmissão, por onde passa a energia necessária para que o minério corra nos tubos, existem locais em que não distam mais que cinco metros de casas³⁹.

Durante a pesquisa, participei do cotidiano das atividades próprias ao conflito, como ir diariamente para a guarita improvisada na estrada, que se encontrava fechada para os funcionários da CVRD. Realizei minhas primeiras entrevistas nestes espaços, mas também nos igarapés e casas de farinha.

³⁸ Além destes três, está prevista a instalação de mais quatro minerodutos – todos fazem parte do Projeto Bauxita Paragominas, que transporta matéria-prima e energia que alimentará a Alunorte, a refinaria Ação Brasil-China e duas outras refinarias em Barcarena e Paragominas.

³⁹ De acordo com Mélo (2001), a instalação de uma linha de transmissão traz impactos tanto para os meios físico e biótico, como para o meio antrópico: neste último caso, de acordo com a autora, existem questões do ruído produzido na transmissão e de possíveis efeitos cancerígenos que atualmente têm sido levantados pelos meios científicos (MÉLO, 2001: 236).

O conflito entre as comunidades quilombolas de Jambuaçu com a CVRD é tanto um conflito territorial quanto ambiental. Territorial, porque os quilombolas vêem a CVRD como invasora, causadora de descontinuidades prejudiciais no espaço natural e social onde se inscreve sua territorialidade. A definição dos limites de entrada e uso do território por parte do empreendedor sempre foi fonte de debates entre as partes. Uma das ações no confronto, por exemplo, foi o fechamento total do território para funcionários da Companhia. O conflito é territorial, ainda, porque articula dois interesses sobre os recursos naturais de um espaço que é visto pelos quilombolas como território, e pela CVRD como uma área com recursos minerais para serem explorados, ou seja, como fonte de riquezas.

Esta diferença de visão quanto ao entendimento deste espaço merece um comentário. Foi exposto que as populações tradicionais, como todos os outros grupos humanos, possuem uma territorialidade particular (LITTLE, 2002). Em Jambuaçu, a territorialidade implica uma fixação de longa duração em um determinado território que tem sido manipulado socialmente pelo grupo, por meio do trabalho e de outras relações sociais. O território coloca a questão da identidade ao referir-se à demarcação de um espaço na diferença com os “outros”. De acordo com Little (2002), a territorialidade seria o *“esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu território ou homeland”*.

“A renovação da teoria de territorialidade na antropologia tem como ponto de partida uma abordagem que considera a conduta territorial como parte integral de todos os grupos humanos (...). O fato de que um território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social implica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos.” (LITTLE, 2002).

Leite (1991), por exemplo, associa de maneira profícua duas questões discutidas neste trabalho, a territorialidade e a etnicidade. Para a autora, um *território negro*, seja em área rural ou urbana, poderia ser definido como:

“Um espaço demarcado por limites, reconhecido por todos que a ele pertencem pela coletividade que o conforma, um tipo de identidade social, construído contextualmente e referenciado por uma situação de igualdade na alteridade. O território seria, portanto, uma das dimensões das relações interétnicas, uma das referências do processo de identificação coletiva. Imprescindível e crucial para a própria existência do social. Enquanto tal, pode ser visto como parte de uma relação, como integrante de um jogo. Desloca-se, transforma-se, é criado e recriado, desaparece, reaparece. Como uma das peças do jogo da alteridade, é também principalmente contextual. No caso dos grupos étnicos, a noção de território parece ser tão ambígua como a própria condição dos grupos e talvez seja justamente o que acentua seu valor defensivo.” (LEITE, 1991).

Portanto, uma primeira diferenciação que caracteriza os nossos atores em conflito é o fato de possuírem territorialidades diferenciadas, ou seja, enquanto os quilombolas exercem a sua territorialidade de maneira fixa neste território específico, ocupado há mais de cem anos, os empreendedores possuem uma territorialidade ligada aos seus locais e culturas de origem, e a CVRD, enquanto uma empresa multinacional, não possui territorialidade, mas sim, explora territórios potenciais para o mercado (ou, quem sabe, teria uma territorialidade difusa).

Os dois atores principais em conflito possuem, ainda, entendimentos distintos sobre o que seja a “natureza”: para a comunidade local, a natureza é tão parte do processo de constituição social do grupo quanto qualquer outra coisa: ela constitui trabalho, lazer e religião. Para a CVRD, ela é parte de um processo produtivo mercantil.

Assim, este conflito é, também, socioambiental, podendo ser caracterizado, com base na tipologia de conflitos deste caráter proposta por Little (2001)⁴⁰, como de dois tipos: (1) os conflitos em torno do controle sobre os recursos naturais; (2) os conflitos em torno dos impactos ambientais e sociais gerados pela ação humana e natural.

⁴⁰ Little (2001:108) alerta: “Esta tipologia não deve ser entendida como um esquema rígido, mas como uma ferramenta heurística que é útil para a análise dos conflitos socioambientais e que deve ser utilizada com flexibilidade.”

No primeiro caso, se baseia nos problemas quanto à implantação de tubulações e de outros equipamentos, que implicavam em revolver a terra, derrubar árvores e drenar os rios, ou seja, os quilombolas, embora não quisessem ou pudessem controlar a extração do minério, exterior ao seu território, estavam determinados a controlar os recursos naturais pertencentes ao território, cujo sacrifício era necessário para viabilizar o empreendimento.

“Outra dimensão dos recursos naturais é geográfica, já que qualquer recurso se encontra em um lugar específico. Geralmente, os conflitos relacionados aos recursos naturais são sobre as terras que contêm tais recursos e, portanto, entre os grupos humanos que reivindicam essas terras como seu território de moradia e vivência. Os conflitos sobre terras têm dimensões políticas, sociais e jurídicas.” (LITTLE, 2001: 109)

Outra questão que diz respeito à tipologia dos conflitos em torno dos recursos naturais diz respeito ao “conflito institucional”, ou seja, “...quando dois ou mais grupos mantêm dispositivos legais sobre uma mesma área geográfica, muitas vezes vinculados a distintas instituições governamentais.” (LITTLE, 2001: 110). Neste sentido, o caso do Jambuaçu é particularmente interessante. Quando o empreendimento se iniciou – considerando como início os processos legais previstos nas leis ambientais, até a implantação efetiva de dois dos tubos –, o processo de nomeação, reconhecimento e titulação dos quilombolas era ainda incipiente, e as companhias terceirizadas pela CVRD viam naquele território uma área livre para uso, apesar dos moradores, que eram então vistos como *posseiros*. Após as primeiras titulações, os quilombolas passaram a negociar de outra perspectiva, agora como detentores do usufruto pleno do território, com garantias constitucionais e instituições específicas para serem acessadas (SEJU, FCP, SEPPIR, MPU⁴¹). Neste ponto, a CVRD contava com seus instrumentos legais de exploração, e os quilombolas com o instrumento legal de posse do território, além de seus direitos étnicos, que extrapolam o reconhecimento formal nacional, pois têm perspectivas também no plano internacional. Em todo caso, a CVRD caricaturou os instrumentos legais ambientais, tornando deslegitimado – ao menos aos olhos dos

⁴¹ Respectivamente: Secretaria Executiva de Justiça do Estado do Pará (onde está localizado o Programa Raízes); Fundação Cultural Palmares; Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial; Ministério Público da União.

quilombolas, de pesquisadores, ONG e CPT –, como veremos, o seu direito à exploração na área.

Quanto ao segundo caso, os conflitos em torno dos impactos, os quilombolas assistiram, no decorrer das instalações, ao assoreamento de igarapés e desaparecimento de peixes de maior porte, a morte de castanheiras⁴² e outras árvores, ao vazamento de caulim (contaminador do solo e da água), acidentes com moradores, destruição de pontes e estrada, roubo de frutas pelos trabalhadores das empresas. Indo mais longe, outros impactos sociais como comprometimento de roças e conseqüentemente do trabalho e do ganho produtivo das famílias, o desentendimento entre moradores devido à distribuição desordenada de quantias em dinheiro, a destruição de um campo de futebol utilizado coletivamente para o lazer e muitos outros. Assim, o caso do Jambuaçu se insere nos três subtipos básicos de impactos ambientais negativos elencados por Little (2001): contaminação no meio ambiente, esgotamento dos recursos naturais e degradação dos ecossistemas.

Para uma melhor compreensão do conflito, é pertinente, em primeiro lugar, realizar uma exposição dos atores envolvidos direta e indiretamente na questão. Ressalto que esta descrição foi baseada em dados de naturezas diversas: no caso dos quilombolas, utilizei dados advindos da observação sistemática e entrevistas. Não se pode perder de vista que existe uma oficialidade nas entrevistas realizadas, uma vez que as pessoas estavam informadas do uso que seria feito de suas falas. Além disto, geralmente os próprios nativos direcionavam minhas entrevistas para figuras que têm o papel legítimo de falar “em nome” da comunidade.

Quanto à CVRD e outros atores, as informações analisadas pertencem a relatórios

⁴² A castanheira (*Bertholletia excelsa* H.&B), cujo fruto é a Castanha do Pará ou Castanha do Brasil, é protegida pela Lei no 6.895, de 01 de agosto de 2006 no seu Art. 2o: “A supressão total ou parcial da castanheira (*Bertholletia excelsa* H.&B) só será admitida mediante prévia e expressa autorização do órgão ambiental competente e do proprietário ou possuidor do imóvel, quando necessária à execução de obras, planos, atividades ou projetos de utilidade pública ou de relevante interesse social, bem como em caso de iminente perigo público ou comum ou outro motivo de interesse público; § 1o Na hipótese da supressão prevista neste artigo, os responsáveis serão obrigados ao imediato replantio do número de árvores igual ao triplo das abatidas.”

técnicos, artigos ou projetos acadêmicos e textos jornalísticos, sendo estes dados, também, oficiais. No que diz respeito à Companhia, destaco a necessidade de considerar *linguagem* (e texto) de forma ampla: as palavras fazem, mas o contrário também é verdadeiro: agir é dizer. Deste modo, além de considerar os textos oficiais, também as ações deste ator no território foram traduzidas por meio das ferramentas antropológicas, para que fosse possível delas subtrair sentido (e contexto).

O primeiro dos atores, os quilombolas, cujas características acerca da organização social e modos de vivência já foram descritas no primeiro capítulo, tem como particularidade o fato de terem passado pelo processo de auto-atribuição e titulação de suas terras no decorrer do conflito. Neste sentido, passaram de uma identidade reconhecida de “trabalhadores rurais” (ou “posseiros”, por alguns) para “quilombolas” em meio às relações já iniciadas com a CVRD. Portanto, a principal forma de articulação dos quilombolas na atualidade é a potencialização de sua identidade étnica. De modo geral, se organizam politicamente de maneira coletiva, ou seja, existem as lideranças especializadas – que participam nas arenas e se colocam no lugar de confronto direto –, e aqueles que contribuem indiretamente no conflito: os que trabalham na roça para produzir alimentos para aqueles que estão engajados em reuniões, que não gostam da atividade política propriamente dita, mas que elegem articuladores na família (filhos, irmãos, netos) para participar, enfim.

“Tenho um terreno que é meu e de meu irmão Jorge, inclusive o pagamento (indenização) foi feito pro Jorge, ele me representa na área. Eu sempre estou participando das reuniões porque ele não se entrosa muito com isso, sabe, ele cuida da parte do serviço, eu não, eu faço a negociação, vou para as reuniões, qualquer coisa lá pra nossa área. A minha área fica confluyente a do Catarino.” (Natalina, São Bernardino, 2007. Parêntese meu).

O processo de resistência, que se associou a um outro, da auto-atribuição e titulação quilombola, aconteceu de forma articulada com o que poderíamos chamar de militantes (religiosos e acadêmicos), semelhante ao analisado por Grynszpan (1999: 153):

“Para se compreender a passagem de um senso de ilegitimidade e injustiça, de revolta moral, a determinadas formas objetivadas de luta, contudo, é

preciso levar em conta também a presença, naquele momento, de um outro elemento externo para além dos grileiros. Eram eles militantes de partidos de esquerda, que começavam a ser deslocados para o trabalho político no campo. Foram estes militantes que começaram a organizar os lavradores fornecendo-lhes, no processo de ruptura com seus vínculos anteriores, um novo quadro de pertencimento e proteção, desnaturalizando a saída, apresentando a resistência como alternativa concreta de permanência e acesso a terra, instaurando-a na ordem dos possíveis.” (GRYNSZPAN, 1999: 153).

Além dos quilombolas, tem-se o ator em relação de oposição, a saber, a Companhia Vale do Rio Doce. A CVRD explora minérios no Pará desde a década de 1970, quando passa a ser a maior acionista da Mineração Rio do Norte (MRN), que contava também com capital estrangeiro, principalmente da canadense *Aluminium Limited of Canada* (Alcan).

“Em 1979, a MRN efetuou o seu primeiro embarque de bauxita para a Alcan, no Canadá. Daquela data em diante, a empresa vem ampliando a sua capacidade instalada, contando hoje com capacidade de lavra anual superior a dezesseis milhões de toneladas de bauxita.” (MONTEIRO, 2005: 189).

Desde então, os projetos metalúrgicos na Região Norte passaram a ser coordenados pelo Governo Federal, sempre com políticas de renúncia fiscal e financiamentos, além da participação do capital estrangeiro⁴³. No Governo Fernando Henrique Cardoso (1995-2002) a CVRD foi privatizada, passando a ter o capital aberto e incorporar diversas empresas de outros países, alterando a forma de atuação, do sentido e das funções de intervenção estatal (MONTEIRO, 2005: 194). Já no Governo Lula (2003-atual), embora exista um discurso que verse pela exploração dos potenciais endógenos em conformidade com as questões sociais regionais, concretamente o mesmo reforça lógicas anteriores de relacionamento entre o poder público e as empresas de mineração,

⁴³ Em 1973, o Governo promoveu a instalação da hidrelétrica de Tucuruí (por meio da Eletronorte), para suprir de energia a transformação industrial de alumina em alumínio; em 1978, consolidou a Alumínio Brasileiro S.A. (Albras), em associação com a CVRD e a *Nippon Amazon Aluminum Corporation* (Naac); além da criação da Alumina Norte do Brasil S.A. (Alunorte); em 1980, criou o Programa Grande Carajás (PGC); na década de 1990, a CVRD passou a explorar ouro no município de Parauapebas. (MONTEIRO, 2005).

priorizando a ampliação do *superávit* primário (Idem).

E suma, a CVRD, do ponto de vista macro, é uma multinacional com tecnologias avançadas, que tem explorado minério na Amazônia nos últimos 30 anos. Do ponto de vista local, a CVRD é uma empresa que não associa o seu potencial tecnológico com programas de desenvolvimento local, e, ainda, contrata empresas terceirizadas que implementam tal tecnologia de maneira equivocada, causando impactos sociais e ambientais que poderiam ser minimizados com planejamento. De um ponto de vista crítico, a CVRD, enquanto um grupo de funcionários atuantes no Jambuaçu, exprime interesses de um modelo de desenvolvimento hegemônico efetivado de forma não-sustentável, que se utiliza de micro-técnicas advindas da tradição política brasileira coronelista para alcançar seus objetivos.

Os atores em um conflito podem fazer parte de um contexto estritamente local, outros podem possuir apoio de redes que não se fazem visíveis a um olhar localizado, mas que estão presentes e agregando poder. Little (2006) chama a atenção para este fenômeno: os atores sociais (e também os agentes naturais vivos) podem funcionar em articulação local, regional, nacional ou global, que define sua eficácia política. Empiricamente, em determinados casos, podem estar articulados em “relações transníveis” (Idem), que são fonte de poder para eles.

“A análise dessa teia de relações vai muito além de uma ‘contextualização’ para demonstrar como essas conexões transníveis são estabelecidas, cultivadas e acionadas em momentos diferentes do conflito.” (LITTLE, 2006:10).

O etnógrafo, pode, assim, definir qual nível é mais pertinente para analisar a articulação dos atores em estudo, como regiões baseadas em biomas, em bacias hidrográficas etc: a delimitação é dada pela dinâmica do conflito em si (Idem). No caso dos quilombolas do Jambuaçu, a opção foi privilegiar o nível local, ou seja, da comunidade e suas redes de articulação no nível do seu território e entorno (sindicato, CPT) e, em alguma medida, ao nível regional (Universidade Federal do Pará, Governo do Estado do Pará/ Programa

Raízes, sede estadual do Ministério Público da União⁴⁴).

Porém seria artificial ignorar o fato de que *ser quilombola* os insere nas questões acerca de debates acadêmicos e políticas públicas de âmbito nacional, e o fato de residirem na Amazônia brasileira faz com que estejam inseridos em um debate político ambiental nacional e global⁴⁵. Como consequência, entidades como o *Centre on Housing and Evictions* (COHRE) passam a dar-lhes visibilidade. Por outro lado, o outro principal ator social neste conflito, a CVRD, está articulada nacional e internacionalmente. Assim, a complexidade deste conflito está na própria complexidade dos atores.

O principal ator externo que apóia os quilombolas do Jambuaçu é a Comissão Pastoral da Terra de Guajarina. Desde os anos 80, o grupo atua junto a esta população no sentido de impedir as grilagens constantes de empresas às suas terras.

“A Comissão Pastoral da Terra (CPT) foi fundada em junho de 1975, em plena ditadura militar, como resposta à grave situação dos trabalhadores rurais, posseiros e peões, sobretudo na Amazônia. Nasceu ligada à Igreja Católica, mas logo adquiriu caráter ecumênico, tanto no sentido dos trabalhadores apoiados, quanto na incorporação de agentes de outras igrejas cristãs, destacadamente da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) e Metodista. A Pastoral da Terra está organizada em todo o território nacional com uma Secretaria Nacional, em Goiânia, e 21 regionais, cobrindo todo o território nacional. A cada ano, desde 1985, publica um relatório sobre os conflitos e a violência que atingem os camponeses e camponesas, intitulado "Conflitos no Campo Brasil".” (<http://www.cptnac.com.br>, acesso em janeiro de 2008).

Devido às suas próprias atribuições, ou seja, trabalhar com conflitos fundiários relacionados aos trabalhadores no campo, a CPT se destaca de uma concepção mais

⁴⁴ O MPU não foi um órgão com o qual tive contato face a face na figura de algum representante. Foi considerado porque encomendou um relatório à ONG COHRE em resposta às denúncias dos quilombolas, e também porque se pronunciou em reportagens jornalísticas reunidas.

⁴⁵ Todos querem discutir a Amazônia, desde os militares brasileiros, passando por ecologistas, economistas, até governantes de países do norte (sua importância estratégica em termos de localização, biodiversidade, seu papel no aquecimento global, a quem ela pertence ou deveria pertencer etc).

heterodoxa de família e propriedade da vertente católica dominante. Localmente, na figura do Padre Sérgio Tonetto e da Irmã Maria Luiza, possui um discurso baseado na garantia da propriedade dos quilombolas, e não da propriedade do grande capital. Consta em entrevista realizada com uma das lideranças, por exemplo, que o referido Padre teria trocado o vinho do rito de transubstanciação da missa por suco de açaí, fazendo uma referência à importância dos modos locais de vida. Nas reuniões articuladas pela CPT que acompanhei, Padre Sérgio iniciava as mesmas tocando percussão com os quilombolas, e cantando músicas com letras de evocação da situação do negro no Brasil. Na década de 1980, o padre teve que retornar para a Itália, pois esteve ameaçado de morte devido aos conflitos fundiários em Moju. Na atualidade, foi formalmente afastado da Igreja devido às discrepâncias entre sua atuação política e a ordem da instituição, mas continuou atuando junto ao grupo. Após quase trinta anos de atuação nesta localidade, veio a falecer no ano de 2008, por motivo de doença.

Quanto ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais, no passado, também era um aliado das comunidades de Jambuaçu, no presente, mostrou-se omissos aos problemas e demandas dos quilombolas. Devido ao enfraquecimento próprio dos sindicatos de modo geral, e da corrupção de membros da direção atual, deixou de ser representativo dos quilombolas, enquanto trabalhadores rurais, chegando a atuar como aliado da CVRD.

“Doutora, acontece tudo isso com o povo, não é que a gente não tenha conhecimento dessas coisas, porque nós vive em um lugar, nós vive em um Moju desorganizado, aqui não tem pra quem se queixar, **quem era pra ser por nós, que somos trabalhadores rurais, era o nosso sindicato, eles não nos apóiam.** O que acontece: o seu Lipório (presidente do sindicato) tá lá barbado, **pegando o dinheiro dessas firmas, e mandando nós assinar.**” (Namô, 70 anos, Santa Luzia do Traquateua, 2007. Parêntese e ênfase meus).

Outro aliado dos quilombolas é a Universidade, que na figura de alguns acadêmicos de instituições como a Associação de Universidades da Amazônia (UNAMAZ), a Universidade Federal do Pará (UFPA) e a Universidade Federal do Amazonas (UFMA)⁴⁶, têm realizado estudos sobre o território, além de desenvolver projetos de

⁴⁶ A historiadora Rosa Acevedo Marin, em conjunto com o professor Alfredo Wagner Berno de

sensibilização à questão do Artigo 68 para a população. Acompanham e atuam, ainda, como interlocutores em negociações com a empresa, traduzindo seu papel como importante recurso político para o grupo. Ressalto que este apoio não é representativo da instituição acadêmica como um todo, uma vez que em contato com outros pesquisadores atuantes na área, pude perceber que apoiavam a CVRD, seja por insumos para pesquisas, seja por convicções científicas diversas.

Por fim, o COHRE (em português, Centro pelo Direito à Moradia contra Despejos Forçados), que realizou, a pedido do Ministério Público da União, um relatório sobre a situação no território – impactos sociais e ambientais, e informações sobre o conflito⁴⁷. De acordo com a fonte oficial, trata-se de uma organização não governamental internacional de direitos humanos, com sede em Genebra, sem fins lucrativos. Fundada em 1994, atua pela promoção e pela “*proteção do direito à moradia adequada para todos, em todos os lugares*”. Mantém programas regionais nas Américas, África e Ásia-Pacífico. Os temas abrangem questões relacionadas às mulheres, restituição de propriedade, despejos forçados, litígio e água. O COHRE possui *status* consultivo perante as Nações Unidas, o Conselho da Europa, a Organização dos Estados Americanos e a Organização para a Unidade Africana (www.cohre.org, acesso em janeiro de 2008).

“**The right to housing** is one of the most widely violated human rights. Over one billion people are inadequately housed. The United Nations estimates that a further 100 million people worldwide are without a place to live. One third of humanity (more than two billion people) live without security of tenure, adequate legal safeguards against forced eviction and without access to clean and affordable drinking water in the home.”
(<http://www.cohre.org/index.php>, acesso em janeiro de 2008, grifo no original).

Almeida, coordenou a elaboração local do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, cujo produto é um trabalho cartográfico realizado em parceria com os quilombolas. Foi publicado um fascículo com os mapas e informações da organização social do Jambuaçu a partir deste projeto. O mapa principal é utilizado neste trabalho dar idéia de localização das vilas e outros marcos de referência locais (ver Anexo).

⁴⁷ A pesquisadora Cíntia Beatriz Muller gentilmente colocou à minha disposição documentos produzidos sob sua coordenação, no âmbito do COHRE.

Em 2004, lançou, em parceria com a CONAQ (Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas) e ACONERUQ (Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão), a Campanha Nacional Pela Regularização dos Territórios de Quilombos, com objetivo de “*promover e proteger o direito à terra e à moradia adequada dos afro-descendentes*”. Ao pesquisar a palavra “quilombo” na página da ONG, é possível encontrar diversos *links* sobre grupos quilombolas.

É necessário destacar as implicações que uma ONG internacional gestada nos países do norte tem neste contexto, ou seja, que desde o princípio se constitui como associada aos organismos internacionais que visam “ajudar”, “treinar tecnicamente” e “promover o desenvolvimento” dos países ditos subdesenvolvidos, com contrapartidas definidas de maneira unilateral, e dentro de um modelo de desenvolvimento específico. Tais implicações se complexificam quando a atuação de uma ONG com tais características atua na Amazônia brasileira. No entanto, a atuação do COHRE no território do Jambuaçu constituiu-se em um expediente útil para os quilombolas, a partir do momento que legitimou, junto ao MPU, as denúncias dos grupos locais.

Considerações sobre a Natureza: um parêntese

Como foi dito, os atores do referido conflito possuem noções diferenciadas quanto ao território, percebendo e construindo historicamente o mesmo de, no mínimo, duas perspectivas diversas. Foi dito, neste mesmo sentido, que a natureza é vista de forma distinta pelos diversos grupos em relação neste conflito. As concepções de natureza devem ser, portanto, em um primeiro momento, *relativizadas*.

Ao utilizar as análises que privilegiam a tipologia de conflitos socioambientais, produzidas no âmbito de campos de estudos auto-definidos como sociologia política e antropologia do meio ambiente, é pertinente destacar o impasse quanto à questão da natureza. Embora tais abordagens sejam profícuas enquanto instrumental para análise do conflito em si, porque possibilitam acessar de forma sistemática as diversas facetas da questão, não poderia deixar de problematizar este campo de estudos, em especial uma de suas vertentes, a ecologia política, devido à reificação das idéias de natural e

social na qual os mesmos insistem.

Em sua maioria ecólogos com propostas alternativas ao desenvolvimento imposto pelo modelo capitalista, tais pesquisadores costuram aos resultados de suas pesquisas um léxico comum sobre a questão ambiental que não considera debates sobre a natureza já bastante desenvolvidos nas ciências sociais. Assim, suas análises partem da aceitação naturalizada da ciência ocidental, da partilha natureza/cultura e da percepção do homem como um duplo natural e social.

O fluxo de questões dos estudos ecológicos para o senso comum faz com que a base orientadora do confronto das idéias ambientalistas com os padrões de consumo particulares ao capitalismo engendre noções de esgotamento, catástrofe e outras que colocam na natureza uma agência articulada em torno de *respostas* às ações humanas. No caso do Jambuaçu, esta construção faz do léxico ambiental também um recurso em um conflito que *se traduz, se diz e se materializa* como ambiental e territorial, embora empiricamente a questão seja cotidiana e cultural (distribuição de poder em espaço territorializado), e não somente uma luta organizada ou objetivada em prol da sustentabilidade ambiental. Assim, toma-se a natureza como pano de fundo ou como reagente à ação humana. O exercício é quase inversamente simétrico àquele de considerar as populações amazônicas como meramente respondentes ao ambiente bio-físico hostil (VIVEIROS DE CASTRO, 2002; ADAMS, MURRIETA & NEVES, 2006).

No âmbito das ciências sociais em diálogo com as ciências biológicas, Ingold (1995) analisa a concepção paradoxal da humanidade na sociedade ocidental a partir das relações simultaneamente inclusiva (humanos são animais) e exclusiva (humanos não são animais, porque têm características muito específicas, como a razão, a capacidade de aprendizado e outras), e destaca:

“Um traço marcante da tradição ocidental é a tendência a pensar em dicotomias paralelas, de modo que a oposição entre animalidade e humanidade é posta ao lado das que se estabelecem entre natureza e cultura, corpo e espírito, emoção e razão, instinto e arte, e assim por diante. (...) situando a qualidade dos seres humanos no plano moral da cultura, em oposição ao plano físico da

natureza, terminamos por reproduzir toda a essência da concepção de homem do século XVIII – dilacerado entre as condições de humanidade e as de animalidade.” (INGOLD, 1995: 45).

Outras duas análises importantes sobre a natureza (e a cultura) são aquelas de Viveiros de Castro (2002) e Latour (1999): o primeiro, a partir do *perspectivismo ameríndio*, demonstrando como, em culturas com outras tradições, o natural e o social podem ser assumidos de forma fluida por humanos e não-humanos em momentos situacionais de relações de alteridade; o segundo, a partir do projeto de *antropologia simétrica*, apostando, assim como Viveiros de Castro, na multiplicação de naturezas, e não só de sociedades.

Viveiros de Castro (2002), pesquisando ameríndios da Amazônia, destaca estudos que desmistificam, em primeiro lugar, a noção do homem amazônico frente a uma natureza hostil que lhes torna ou incapazes para a produção de uma cultura complexa, ou vítimas da ausência de biodiversidade (especialmente as análises sobre a pobreza dos solos de terra firme em oposição às várzeas).

“Em outras palavras, boa porção da cobertura vegetal da Amazônia é o resultado de milênios de manipulação humana. William Balée, o pesquisador que tem extraído as lições mais importantes destas descobertas, observa que a ‘natureza’ amazônica é parte e resultado de uma longa história cultural, e que as economias indígenas tomadas como exemplos de ‘respostas adaptativas’ (Hames & Vickers [org.] 1983) a um ambiente primevo e transcendente são, na verdade, meta-adaptações à cultura, ou ao resultado histórico de uma transformação cultural da natureza (Balée 1988, 1989a, b, 1990, 1992, 1994).” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 326).

Problematizando as séries de oposições escondidas por trás do rótulo “natureza e cultura”, a saber, universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral, fato e valor, dado e construído, necessidade e espontaneidade, imanência e transcendência, corpo e espírito, animalidade e humanidade, propõe uma nova abordagem dos conceitos, ao que define “multinaturalismo”, em oposição às cosmologias “multiculturalistas” modernas.

“Enquanto estas se apóiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas – a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substancia, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e do significado –, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A cultura ou o sujeito seriam aqui a forma do universal; a natureza ou o objeto, a forma do particular.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 349).

A proposta de Latour (1999) é complementar à dos outros autores. Para compreender o conceito de natureza neste autor é necessário compreender suas definições de política e ciência: são elas as três atrizes de sua intrincada crítica à ecologia política. Uma primeira distinção do autor seria: *ciências*, os diferentes saberes constituídos, as disciplinas científicas enquanto tal; e *Ciência*, o “projeto científico” moderno, que abarcaria todas as *ciências*, bem como sua relação com a política e a natureza (nas palavras do autor, a “*politização das ciências pela epistemologia, a fim de tornar impotente a via política ordinária, fazendo pesar sobre ela a ameaça de uma natureza indiscutível.*” [1999: 26])⁴⁸.

Para o autor, a Ciência teria seu mito de origem, o “mito da caverna”, contado por Platão em *A República*. Este mito teria gerado duas rupturas: a primeira, a colocação da existência da obscuridade e seus pares (a caverna: a política, a subjetividade, a humanidade, o feito), e a segunda, o momento em que o sábio, detentor da verdade conseguida fora da caverna (objetividade, leis, a ordem, o fato), retorna à mesma para salvar os ignorantes confusos que lá habitam. No primeiro grupo, o mundo social, no segundo, a Ciência. Ambos guardando entre si a descontinuidade inerente.

A utilidade desta separação seria a Constituição: conceito desenvolvido por Latour (1999) em que as distinções natureza/cultura, política/ciência não estão dadas, mas devem ser analisadas enquanto divisão de poder entre humanos e não-humanos em duas

⁴⁸ Outra distinção seria a de *epistemologia*, ou seja, o conhecimento do conhecimento (descrição dos saberes); e *epistemologia (política)*, que não problematizaria a Ciência em sua implicação com a política, as ciências e sua ligação com as sociedades. Este último tipo de epistemologia trataria de reduzir qualquer tentativa de colocar no debate as ligações entre *ciências, política e sociedade*, classificando-as como relativistas.

câmaras: o interior da caverna (habitado por humanos) e o exterior (constituído de não-humanos). Tal separação, permitida pela epistemologia (política) impediria a democracia, já que reparte os poderes entre humanos (com poder de fala, mas ignorantes) e objetos (que podem definir o que existe, mas não dizer sobre eles).

A natureza (objetos e não-humanos) estaria ocupando a câmara da Ciência, sendo ferramenta frequentemente utilizada para neutralizar a política. Por outro lado, os ecologistas tomariam a distinção em duas câmaras de maneira natural, ou também despolitizando a natureza e dando-lhe a legitimidade de ser a verdade. A ecologia política é tema para este debate porque não estaria mais se apoiando na natureza para conservá-la. Aqui, outra distinção: a prática (abundante) dos movimentos ecológicos – ecologia militante – e a teoria desta prática militante – *Naturpolitik* (LATOUR, 1999: 42)⁴⁹.

Ao considerar a impossibilidade do acesso imediato à natureza, as ciências sociais fundam outra partilha: ciências humanas *versus* ciências naturais. Os ecologistas estariam, pois, a defender uma perspectiva, um entendimento ocidental da natureza. O argumento de que só existem representações da natureza levaria-nos novamente à caverna, já que recairíamos no argumento da existência de uma realidade exterior, uma natureza tal como ela é, inatingível. A distinção entre questões ontológicas e epistemológicas possibilitaria o caminhar entre natureza e sociedade, ao mesmo tempo que operaria a distinção entre as “coisas como elas são” e “as representações que os humanos fazem delas” (Idem, 1999).

Nos mitos dos antropólogos, construídos ao longo da história, os “selvagens” são considerados primeiro como seres localizados entre a animalidade e a civilidade, depois, como em harmonia com seus os ecossistemas, para, finalmente, ser “constatado” que o que eles estavam fazendo era ordenar os seres de maneira a não distinguir abruptamente as coisas e as pessoas. Nesta etapa, os “primitivos” passaram a ser considerados como tendo formado culturas complexas, cujas categorias estabeleciam correspondências

⁴⁹ A ecologia política não saberia conservar a natureza simplesmente porque “...se chamarmos natureza ao termo que permite recapitular em uma só série ordenada a hierarquia dos seres, a ecologia política se manifesta sempre, na prática, pela destruição da idéia de natureza.” (LATOUR, 1999: 54).

entre a ordem da natureza e a ordem social. Mas o que não se tomava em conta era que não era uma questão de corresponder ou confundir a ordem natural e a ordem social, mas de não operar a dicotomia natureza/cultura, ordenando os seres em um só coletivo, insistindo em não ter as duas câmaras ocidentais.

A partir daí torna-se impossível tomar a natureza como pano de fundo das diversas culturas existentes a serem investigadas. Para Latour (1999), é necessário superar os dois exotismos simétricos: aquele que faz crer aos ocidentais que eles estão separados da natureza; e aquele que fazia crer às outras culturas que elas haviam, por longo tempo, vivido na fusão entre a ordem natural e a ordem social. Retirando a natureza do lugar de cenografia política, seria possível uma reunião de todos os povos e suas respectivas instituições, recursos e conceitos (trabalho de acumulação). Por meio de uma “antropologia experimental”, que deixe clara a posição política e problematize seu posicionamento de conservar a dicotomia natureza/cultura, seria possível superar o mononaturalismo e o multiculturalismo como opções articuladas, que estabilizam a natureza e as culturas. É preciso transformar a categoria natureza em uma categoria marcada – esta é a razão deste parêntese.

Se para Latour (1999) a ecologia política implica em práticas que enriquecem os debates sobre quem tem poder de fala acerca da verdade, para outros autores (ESCOBAR, 1996; LEFF, 2003)⁵⁰ ela é abordada como ferramenta teórica, metodológica e prática, e a definição de seus contornos, objetos e análises é uma necessidade ligada às diversas disciplinas com as quais dialoga e nas quais se baseia

⁵⁰ **Arturo Escobar** (1996) se atém a uma ecologia política pós-estrutural, em que a análise materialista deve estar associada à análise de formas discursivas – o papel da linguagem na construção da realidade social. Neste sentido, o desenvolvimento da ecologia política pós-estrutural seria uma comunicação entre significados para descobrir os tipos de conhecimento que podem conduzir para estratégias eco-socialistas. **Enrique Leff** (2003) propõe que o campo teórico-prático (não um novo paradigma) da ecologia política deve ser formulado *para* um propósito ecológico: a construção de um futuro sustentável. Utiliza-se de analogias da linguagem econômica para delinear o que chama de *economia*, *distribuição* e *custos* ecológicos, e parafrazeando Marx, *consciência* de classe, ecológica e de espécie. Admite a partilha natureza/cultura e que as relações de poder do homem com a natureza são da ordem do simbólico – natureza marcada, significada, geo-grafada (p. 24, p. 32), e que os esforços em torno de tentar “reconciliar entes não-dialogantes” (natureza/cultura; mente/corpo) se tratam de falhas epistemológicas, paradigmas monistas que não servem à ecologia política e a uma sustentabilidade fundada numa política da diferença.

(história, sociologia das ciências, biologia, direito). A crítica feita por Latour (1999) é uma carapuça para alguma parte do trabalho de análise feito nesta dissertação, por isso considerarei frutífero desnudar o presente exercício, mesmo que apenas construindo este “parêntese”. Feita esta ressalva, é possível dar continuidade à análise do conflito em si.

Proliferação do(s) outro(s): território perpassado pelo saber exterior

O fato de a CVRD explorar minérios na área do Jambuaçu resultou na incidência, sobre a vida dos quilombolas, de instrumentos científicos, documentos oficiais e textos jornalísticos que falam sobre seu território. Assim, o grupo local passou a se relacionar com outros tipos de conhecimento diverso daquele produzido localmente, e que certamente agregam poder para os atores antes e durante a implementação do empreendimento, e também durante o conflito. Portanto, observam-se as leis de regulamentação do uso de recursos naturais, sobre a extração de minerais no solo brasileiro, sobre a mitigação dos impactos naturais e sociais, entre outras. No caso aqui estudado, têm-se, além dos documentos já previstos em lei, o Relatório da ONG COHRE, encomendado pelo MPU (já devido a um “desvio” dos procedimentos por parte da CVRD do *script* previsto para a implementação do empreendimento). Devido ao conflito que se estabeleceu, também foram produzidos textos jornalísticos relatando e interpretando os eventos, bem como descrevendo a população quilombola e sua opositora, a CVRD.

Paralelamente, o conhecimento técnico ou aquele produzido nas Universidades também se fez presente: primeiramente, pelos pesquisadores responsáveis pelo EIA-RIMA e por arqueólogos do Museu Emilio Goeldi que pesquisaram a presença de sítios arqueológicos na área, desvendados pelas escavações da Companhia; em segundo lugar, pelo projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (UNAMAZ/UFAM, 2007), que elegeu o território como campo de pesquisa.

Assim, conhecimentos diversos com suas respectivas retóricas e marcos teóricos foram sendo produzidos unilateralmente, ou seja, de maneira independente dos moradores do território, e também destacados entre si, porque fruto de áreas de conhecimento também diversas. A análise ou descrição de uma parte de tais elaborações pode ajudar na

caracterização dos atores em conflito, e, como aponta Little (2006), suas respectivas “cotas” de poder. Pode contribuir, ainda, para a reflexão de como os atores locais têm que “digerir” uma gama de informações para as quais não houve um acesso prévio às *condições de possibilidade*⁵¹ necessárias para que fosse efetuada uma interpretação autônoma e crítica.

Quando uma empresa decide explorar recursos naturais em uma área, seja a construção de uma hidrelétrica, ou, como no caso em questão, a exploração de minérios, é necessário seguir uma série de procedimentos regulamentados pelas leis ambientais vigentes⁵²: as etapas do licenciamento ambiental⁵³. O que mais interessa às comunidades a serem afetadas são o Estudo de Impacto Ambiental (EIA), o Relatório de Impacto Ambiental (RIMA) e as audiências públicas.

“O EIA é um documento técnico-científico compostos por: diagnóstico ambiental dos meios físico, biótico e socioeconômico; análise dos impactos

⁵¹ De acordo com Foucault (1979), o discurso seria o domínio de práticas discursivas que possibilitariam a inteligibilidade (condições de possibilidade). A partir de concepções já estabelecidas e internalizadas de verdadeiro e falso, que partem de alguns domínios do saber que são reconhecidamente legítimos (discursos, como por exemplo, o científico), o poder poderia ser exercido nas relações sociais de forma desigual e hierarquizada.

⁵² Legislação aplicada em âmbito federal: **Constituição Federal (Art. 225)**: estabelece a exigência do licenciamento para atividades ou empreendimentos potencialmente causadores de degradação ambiental; **Lei 6.938/81**: Política Nacional do Meio Ambiente. Condiciona a construção, instalação, ampliação e funcionamento de estabelecimentos e atividades efetiva ou potencialmente poluidoras ao prévio licenciamento pelo órgão estadual competente; **Decreto 99.274/90**: regulamenta a lei 6.938/81, dispondo sobre critérios e procedimentos para o licenciamento ambiental; **Resolução CONAMA 01/86**: Dispõe sobre critérios básicos e diretrizes gerais para os estudos ambientais; **Resolução CONAMA 237/97**: Estabelece lista de atividades potencialmente causadoras de degradação ambiental, procedimentos, prazos de validade, definições sobre o licenciamento.

⁵³ Etapas do licenciamento ambiental: Licença Prévia (LP): solicitada na fase de planejamento, alteração ou ampliação do empreendimento, aprova sua viabilidade ambiental, mas não autoriza o início das obras (é nesta fase em que ocorre a elaboração do EIA-RIMA e das audiências públicas); Licença de Instalação (LI): concedida após atendimento a condicionantes da LP, aprova os projetos e autoriza o início das obras (respostas às condicionantes da LP e elaboração de Projeto Básico Ambiental); Licença de Operação (LO): concedida após a conclusão das obras e instalação de equipamentos conforme exigências da LI, autoriza o início do funcionamento do empreendimento (respostas às condicionantes da LI/implementação do PBA). (Fonte:www.maternatura.org.br).

ambientais do projeto e de suas alternativas; definição das medidas mitigadoras dos impactos negativos e elaboração de medidas mitigadoras dos impactos negativos; e Programas de Acompanhamento e Monitoramento. O RIMA é o documento público que reflete as informações e conclusões do EIA e é apresentado de forma objetiva e adequada a compreensão de toda a população. Nessa etapa são realizadas Audiências Públicas para que a comunidade interessada e/ou afetada pelo empreendimento seja consultada.” (www.maternatura.org.br, acesso em janeiro de 2008).

No território Jambuaçu, o mesmo aconteceu. Quando a CVRD decidiu explorar minérios na área, um EIA-RIMA foi realizado, no âmbito do Projeto Bauxita Paragominas (2003)⁵⁴. Este estudo prévio contempla os municípios de Tomé-Açu, Ipixuna do Pará, Acará, Moju, Abaetetuba e Barcarena. De acordo com tal documento, o “*sistema integrado de produção da bauxita concentrada*” inclui as seguintes etapas: (1) mineração, (2) beneficiamento, (3) transporte por mineroduto; (4) estocagem e (5) alimentação da refinaria Alunorte. A planta de beneficiamento é instalada no município de Paragominas; o mineroduto, com extensão de 230 km, parte de Paragominas cruzando os territórios dos municípios supracitados até Barcarena, onde se localiza a estação de desaguamento da refinaria, que transforma bauxita em alumina (EIA-RIMA, 2003).

Em termos de populações específicas (ou comunidades tradicionais), o EIA-RIMA só menciona comunidades indígenas a serem afetadas pelo empreendimento. Neste sentido, as considera como “*Unidades de Conservação*” (Lei 9.985, de junho de 2000), por entenderem que “*falta de legislação complementar para áreas indígenas*” (Idem: 3). Baseia-se, ainda, na resolução do CONAMA (Nº 13 de 06 de dezembro de 1990), para definir que o empreendimento deve estar distante 11 km de tais comunidades.

Moju é considerada uma “Área de Influência Indireta” (AII), ou seja, aquela que circunscreve a “Área de Influência Direta” (AID), cujo limite deverá ser estabelecido em conformidade com as especificidades de cada empreendimento e onde se refletirão

⁵⁴ Realizado pelas empresas Brandt Meio Ambiente, Indústria, Comércio e Serviços LTDA., com sedes em Nova Lima (MG), São Paulo (SP) e Belém (PA); Casaverde Horti Empreendimentos LTDA., com sede em Belém (PA); e Hidro Engenharia Sanitária e Ambiental, com sede em Belém, (PA).

os impactos indiretos decorrentes de sua instalação e operação. Pode vir a ser, por exemplo, uma bacia ou sub-bacia hidrográfica, para os meios físico e biótico devendo considerar o (s) município (s) em que se insere o empreendimento em se tratando do meio antrópico (sócio-econômico).

No entanto, a definição de Área Diretamente Afetada (ADA), descrita abaixo, era a mais condizente com os impactos observados, e deveria ter sido aplicada ao território quilombola:

“...que será alterada fisicamente para receber as instalações do mineroduto, incluindo obras de infra-estrutura necessárias, canteiro de obras e áreas de servidão para instalação e operação do empreendimento (...), sujeitas aos impactos decorrentes de ações de supressão da vegetação, movimentação de terra, intervenções em cursos d’água, compactação do solo, dentre outros.”
(EIA-RIMA, 2003: 17).

O EIA-RIMA admite que a ADA “... *requerirá cuidados ao impor restrições quanto ao uso do solo, podendo alterar o cotidiano das populações envolvidas, bem como suas relações de trabalho no campo, tanto durante sua instalação quanto durante sua fase de operação.*” (Idem: 17). Foram definidos 460 ha. de ADA em 230 km de mineroduto, e uma faixa de servidão de 20 m.

A definição intermediária, AID, é coincidente com a ADA, e definida como a faixa de 200m distante do mineroduto. Em resumo, trata-se da ADA acrescida das comunidades e povoados situados ao longo do mineroduto, tendo como referencia 1 km em relação a este. O EIA-RIMA admite, ainda, que a presença dos operários das obras também pode fazer surgir “*novas relações humanas que alterem as relações atuais já existentes*”. (Idem: 18).

A Parte 4 do documento, que trata da questão do “Meio Antrópico”, detalha os impactos para as comunidades a serem atingidas – nesta parte, as comunidades quilombolas de Moju (Santa Maria, São Bernardino, Nossa Senhora das Graças, Santa Luzia, Santa Luzia do Poacê, São Sebastião e Santa Ana de Baixo), constam como comunidades pertencentes a AID, porque “...*se concentram num raio de até 1 km de distância em*

relação ao eixo do traçado do mineroduto.” (Idem: 186): nos casos das comunidades em que realizei o campo, Santa Maria e São Bernardino, os minerodutos, e em alguns casos também a linha de transmissão, passaram nos pátios das casas ou rente às roças.

O trabalho de campo dos pesquisadores que elaboraram este estudo foi feito em 109 domicílios considerando, além das comunidades pertencentes a Moju, as comunidades pertencentes aos outros 04 municípios (Acará, Ipixuna do Pará, Abaetetuba e Tomeaçu) como AID, que comporiam 14% da amostra de municípios estudados, percentagem considerada representativa. Mas somente nas comunidades de Moju consideradas no estudo existem, segundo o CIMI (2007), mais ou menos 250 famílias, e segundo a CPT (2007), aproximadamente 600 famílias.

Afirma-se que foi feito estudo arqueológico na região do mineroduto (Idem: 187), mas segundo meus informantes, na ocasião da implantação do mineroduto em São Bernardino, foi encontrado um sítio, razão pela qual os técnicos do Museu Emilio Goeldi foram contratados pela CVRD para novo estudo.⁵⁵

O EIA-RIMA reconhece uma estrutura fundiária local da seguinte forma:

“Alto índice de concentração fundiária e **baixo índice de titulação**; com organizações movidas por interesses imediatos (crédito agrícola) com caráter de “associativismo de resultado”, **sem compromisso com problemas e propostas coletivas**; e baixo nível de interação entre poder público municipal, representações de classe (sindicatos, associações e cooperativas), e órgãos ligados ao setor agropecuário (secretaria de agricultura do município, Sagri, Emater, Embrapa, Ceplac etc.)” (EIA-RIMA, 2003: 230. Grifos meus).

⁵⁵ Conversei informalmente com o arqueólogo responsável no referido Museu, Paulo do Canto, em janeiro de 2007. As peças encontradas estavam sendo analisadas e ainda não havia sido produzido nenhum relatório ou artigo com acesso para o público. Até a presente data, identifiquei dois artigos do pesquisador, aos quais infelizmente não consegui ter acesso.

As comunidades de Moju consideradas como AID seriam Santa Luzia, Santa Maria, Nossa Senhora das Graças e São Bernardino⁵⁶. Tais comunidades não são definidas no documento como grupos negros, populações tradicionais ou quilombolas – neste último caso, porque as titulações ainda não eram um fato à época do estudo. Diferentemente dos indígenas, que já visibilizados pela identidade jurídica estatal protetiva e tutelar, aparecem em um capítulo especial dedicado à descrição de suas formas de organização social.

De modo geral as comunidades quilombolas em questão são definidas no documento segundo o léxico próprio ao conceito de pobreza exterior a elas – “ausência de infraestrutura”, “fossas rudimentares”, “agricultura de subsistência”, “populações desassistidas”, enfim, pertencentes a municípios com os “piores indicadores sociais” (IDH baixo, taxa de analfabetismo alta, precárias condições de saúde) e econômicos (reduzida capacidade de arrecadação, pouca capacidade de geração de renda) (Idem: 267).

Além destas características, usa-se uma definição peculiar de atividades de lazer, sendo as três principais o banho no igarapé, o futebol e a religião (note-se que o instrumento de coleta de dados, o questionário, era fechado, sendo as definições, portanto, dos pesquisadores). As outras variáveis de lazer seriam: “lavar roupa”, “cuidar dos filhos”, “jogo de bilhar”, “apanhar açaí”, “caçar”, “comer e dormir”, “beber cachaça”, “assistir televisão”, “festas, boates, bares”, “limpar o quintal”, “escutar o rádio”, “visitar amigos e parentes” (Idem: 256-257).

Outra análise que considere deslocada daquelas dos estudos sociológicos, diz respeito ao item “organização social”:

⁵⁶ São Bernardino aparece com a presença de apenas 07 domicílios (!) – a não ser que tenha havido um crescimento populacional relâmpago entre os trabalhos de campo dos pesquisadores do EIA-RIMA e o meu, o dado está equivocado. Somente na praça central da comunidade existem mais de 10 domicílios, além daqueles afastados deste centro – eu mesma visitei alguns mais, inclusive afastados até meia hora de navegação em “casquinho”, pequena embarcação na qual os moradores se deslocam dentro do território, mas pertencentes à São Bernardino.

“Em relação à participação em organizações sociais e políticas, a população das comunidades estudadas têm, de acordo com os dados levantados, alto índice de participação. Porém tais dados ao serem cruzados com a frequência de participação, somente 29% freqüentam regularmente as reuniões. **Deve-se considerar, no entanto, que o alto índice de participação nas organizações não expressa um alto nível de conscientização política, ou seja, não se trata de uma prática participativa em fóruns deliberativos ou consultivos. Trata-se, quase que exclusivamente, de participação em espaços sociais de caráter religioso.** A pesquisa realizada não permitiu a identificação das motivações, interesses e história organizativa e participativa dos moradores. Apenas sugere alguns indicadores, tais como: - 26% não participam de nenhuma organização; - 74% dos informantes declararam participar de algum tipo de associação, sendo a incidência maior na associação religiosa, com 31%, seguida da Sindical com 21%; 9% de moradores, 6% social, 3% em associações esportivas e 1% partidária.” (EIA-RIMA, 2003: 256. Grifos meus).

O EIA-RIMA é um exemplo material que versa sobre a invisibilidade do negro na Amazônia conformada pelas ciências sociais. Enquanto a categoria “indígena” é trabalhada de maneira diferenciada pelos técnicos responsáveis pela parte social do estudo, as comunidades negras rurais foram definidas simplesmente como *pobres*.

Não é somente o texto do EIA-RIMA do Projeto Bauxita Paragominas que não “vê” os quilombolas, ou as populações negras residentes na região. Pacheco (2006) aponta para o fato de que a PNAD/2003⁵⁷ mantinha como nota de rodapé para seus gráficos o seguinte texto “*Exclusive a população rural de Rondônia, Acre, Amazonas, Roraima, Pará e Amapá. (...) somente a partir da PNAD 2004/2005 esses brasileiros e brasileiras passaram a ser contados na PNAD.*”. A autora ressalta que esta é uma das expressões do conceito “racismo ambiental”⁵⁸.

⁵⁷ Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios, realizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

⁵⁸ Ver Pacheco (2006): “O conceito de Racismo Ambiental nasceu, não por acaso, entre os negros dos Estados Unidos, no final da década de 1970, ainda em plena ebulição das conquistas dos Direitos Civis. A partir da movimentação contra um depósito de resíduos tóxicos no condado de Warren, Carolina do Norte, entre 1978 e 1982, descobriu-se que três quartos desse tipo de aterros, localizados em sua maioria

“O fato é que as injustiças sociais e ambientais não só têm origens comuns, como se alimentam mutuamente. É precisamente essa lógica que, de um lado, forja condições de degradação crescente para uns; de outro, propicia lucro abusivo para outros. É a submissão a um modelo de desenvolvimento cada vez mais excludente que faz com que as autoridades optem pela convivência ou, pelo menos, pela omissão, ignorando o desrespeito às leis, trabalhistas e ambientais, subsidiando ou diminuindo impostos para atrair empresas, ainda que nocivas ao meio ambiente e aos próprios trabalhadores; realizando o que poderíamos chamar de verdadeiros leilões de recursos humanos e naturais.” (PACHECO, 2006: 6).

Pacheco (2006) ressalta que empreendimentos energéticos e monocultores realizam a “exploração da vulnerabilidade”. Poderíamos acrescentar que há, também, uma exploração da invisibilidade: desconsiderar as populações (ou reificar classificações das mesmas que nada dizem, como o conceito amplo de pobreza) na PNAD, ou mesmo no EIA-RIMA de um projeto, é tão somente o mesmo movimento de fazer com que estes grupos inexistam aos olhos do sistema de controle das populações, ou *biopoder*⁵⁹, (FOUCAULT, 1979), forma esta de organização das informações que é a garantidora da vida nas sociedades nacionais, aquelas que, atualmente, têm na noção de cidadania o seu núcleo retórico (a invisibilidade foi apontada como característica comum às populações tradicionais em Little, 2002).

Como observou Foucault (1988:2003), o *biopoder* seria indispensável ao

na região sudeste dos EUA, registravam uma curiosa coincidência: estavam todos localizados em bairros habitados por negros, embora na região eles somassem apenas cerca de 25% da população.”

⁵⁹ Ver Foucault (1988:2003), sobre a centralidade da manipulação e governo dos corpos através do poder disciplinar (indivíduo) e do biopoder (populações) na constituição dos Estados Nacionais. Concretamente o poder sobre a vida teria se desenvolvido a partir do século XVII em duas formas principais: o *corpo-máquina*, ou o poder disciplinar sobre os corpos que assegura seu adestramento, ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas eficazes e econômicos (escolas, hospitais, exército); o segundo, surgido a partir do século XVIII, centrou-se no *corpo-espécie*, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos – a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade: tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e controles reguladores: uma “*bio-política*” da população. O Estado passa, então, a implementar práticas políticas de observância dos problemas de natalidade, longevidade, saúde pública, habitação e migração (Foucault, 1988:2003).

desenvolvimento do capitalismo: o desenvolvimento dos grandes aparelhos de Estado, as instituições (família, escola, polícia, medicina individual e administração de coletividades) agiriam ao nível dos processos econômicos, das forças que estão em ação nos mesmos; operariam, também, como fatores de segregação e de hierarquização social, garantindo relações de dominação e efeitos de hegemonia. A articulação do crescimento dos grupos humanos à expansão das forças produtivas e a repartição diferencial do lucro, foram, em parte, tornados possíveis pelo exercício do biopoder com suas formas e procedimentos múltiplos (Idem:133).

O Estado, no caso em tela de invisibilização de populações inteiras, parece deixar de fazer o seu papel de gerir tais populações. Mas analisando com atenção, note-se que se trata de uma gestão assimétrica de populações diferenciadas negativamente, em que o poder público permite e incentiva que territórios habitados por comunidades tradicionais sejam perpassados pelo capital transnacional, passagem que implica em vivências cotidianas baseadas na exploração do capital humano e ambiental (MONTEIRO, 2004, 2005).

Para Pacheco (2006), *“O Racismo Ambiental não se configura apenas através de ações que tenham uma intenção racista, mas igualmente através de ações que tenham impacto racial, não obstante a intenção que lhes tenha dado origem.”*⁶⁰. A autora elaborou, ainda, o *Mapa dos Conflitos causados por Racismo Ambiental no Brasil* (RIBEIRO & PACHECO, 2007), relatório no qual o conflito da CVRD com os quilombolas do Jambuaçu está presente nas páginas 108-110.

O EIA-RIMA descreve em um de seus itens as expectativas de alguns dos moradores que seriam atingidos pelo empreendimento. Elas dizem respeito basicamente ao desejo de melhoria de vida e geração de empregos, mas de forma negativa: gostariam que isto acontecesse, mas não crêem que se efetive.

⁶⁰ Ver Pacheco (2006), alguns exemplos, como o caso da Aracruz Celulose, e o conflito com indígenas e quilombolas no Espírito Santo, além da contaminação da água pelo uso de Tordon 2,4D; ou o conflito no Parque da Tijuca, entre praticantes do candomblé e funcionários do IBAMA; entre outros.

“Mesmo nas comunidades com experiência em projeto similar, ou naquelas onde já há algum nível de conhecimento acerca do projeto, a população não demonstrou nenhum tipo de expectativa em relação a implantação do Projeto Bauxita de Paragominas, tampouco nas outras sem essa vivência.” (EIA-RIMA, 2003: 265).

Os problemas enfrentados pelos atingidos e especificamente pelos quilombolas do Jambuaçu se inscreve no problema mais amplo dos projetos de mineração na Amazônia. Monteiro (2004, 2005) analisa historicamente a presença da mineração na Região a partir dos anos 1940 até os dias atuais, demonstrando dois tipos de ideologia associadas a estes projetos: o período até a ditadura militar, em que a retórica de que “...a modernização na região vinculava-se ao estabelecimento de pólos de desenvolvimento (...)”, e outro, até os anos 1990, que conforma a concepção de que “... o fundamental para o desenvolvimento regional é o estabelecimento de eixos estruturadores de integração nacional e internacional (Brasil, 1997)” (MONTEIRO, 2005). Ambos, no entanto, incorrem no mesmo tipo de questão, a saber, o fato de a priorização dos superávits na balança comercial ter desdobramentos concretos no âmbito local.

“... o fortalecimento de práticas de agentes econômicos que se valem das vantagens comparativas derivadas do baixo custo, em termos presentes, do uso dos recursos naturais da região, ou seja, a valorização do minério de ferro, de bauxita, de cobre, de alunima, de alumínio, de ferro-gusa e não com o estabelecimento de políticas que sejam capazes de explorar os “potenciais endógenos” e impulsionar “uma produção mais diversificada e sofisticada”. (MONTEIRO, 2005).

Em outras palavras, o acesso aos recursos naturais a baixo custo não se vincula à necessidade desta atividade de se integrar ou interagir com arranjos produtivos locais, que permitissem processos de desenvolvimento socialmente enraizados. A dificuldade para tanto reside não só no fato da limitada capacidade de encadeamento produtivo, mas no “...fato de estas atividades serem profundamente dependentes de dinâmicas extra-regionais que, por sua vez, determinam os padrões tecnológicos (...).” (MONTEIRO, 2005).

De modo geral, portanto, as políticas municipal, estadual e federal se direcionam a vultuosos incentivos fiscais e a não articulação de políticas sociais para a população local. O deslocamento tempo-espacial inerente ao fato de as decisões relacionadas a tais empreendimentos se darem extra-regionalmente enfraquece as dinâmicas locais: os empreendimentos minero-metalúrgicos não são capazes de interagir com a diversidade regional que produz realidades e atores, e com frequência assume uma postura conflitante e antagônica com estes (MONTEIRO, 2005). Os pacotes tecnológicos fechados chegam à região constituindo um fosso de conhecimento entre o saber local e extra-local, e o processo produtivo particular à mineração faz com que *“inexistam mecanismos significativos de difusão, para outras atividades existentes na região, da tecnologia incorporada na maquinaria e nos processos de gestão quanto na infraestrutura que serve às empresas minero-metalúrgicas”* (Idem).

A ciência é fundamental para que os empreendimentos minero-metalúrgicos sejam possíveis, ao que Giddens (1991) define como modernidade possível por meio dos sistemas de peritos, e Latour (1999) observa como *despolitização* do que é essencialmente político. É ela quem legitima, os processos colocados em prática no âmbito local no que concerne ao Projeto Bauxita Paragominas, garantindo por meio de seu discurso certezas quanto ao controle e informação dos riscos e benefícios de tal empreendimento.

Uma das técnicas fundamentais para que o *biopoder* seja implementado de forma efetiva é o conhecimento: para Foucault (1975:2004; 1879: 2001), a ciência cria, reforça e perpetua as idéias de verdadeiro e falso, construindo discursos que são entendidos como destacados do campo político. Estas fronteiras reconhecidas no senso comum mascaram a dimensão política da ciência. Em suma, é atribuindo diferentes qualidades (e fronteiras imaginárias) aos discursos – técnico, científico, moral, político – que o *biopoder* torna-se possível.

Por se auto-definir como autônoma do campo político, a ciência exclui do debate o seu próprio tempo, como é o caso, por exemplo, de desastres ambientais ocorridos nos anos 1970 no Amapá, fruto de empreendimentos apresentados como baseados em “anos de pesquisas”, e que depois foram justificados pelo próprio sistema jurídico como não

tendo sido agressões efetuadas por negligência ou dolo, “*uma vez que não haviam sido social nem mesmo tecnologicamente estabelecidos parâmetros que as caracterizassem como tal*” (MONTEIRO, 2005) ⁶¹. O significado do texto do EIA-RIMA inscreve-se, assim, sob a ideologia técnico-científica, conformando um discurso reificador das noções de modernidade/progresso e tradição/atraso.

Associada a produção técnico-científica, tem-se o âmbito do Direito. As legislações ambientais foram constituídas progressivamente a partir de “descobertas científicas” concernentes às questões ambientais enquanto a capacidade de vida em esfera planetária. Assim, a partir dos anos 1970 e 1980, consolidou-se, no Brasil e no mundo, grupos de interesses articulados em torno do desejo de institucionalizar a questão ambiental (LOPES, 2004). Ligados fortemente aos movimentos sociais ambientalistas, os projetos gravitavam em torno da noção de participação pública para que fosse viável um processo democrático de gestão do ambiente. É neste contexto que as audiências públicas, em que a população de modo geral tem acesso ao EIA-RIMA, são instituídas legalmente como parte do processo de licenciamento ambiental. Por outro lado, a gestão pública do meio ambiente é um complexo de ideais diverso do que encontramos em contextos locais de percepção do território e da natureza.

No caso do Projeto Bauxita Paragominas, não houve consulta aos moradores do Jambuaçu para a exploração do minério em seu território (RELATÓRIO COHRE, 2006; fontes orais, 2007), apesar de os mesmos serem garantidos pela OIT e por leis ambientais nas três esferas federativas. As audiências públicas foram realizadas em outro município (segundo fontes orais, em Barcarena em uma única reunião), e não no município de Moju, ao qual pertence o território em questão.

Embora juridicamente tais audiências sejam um ato meramente consultivo (BRONZ,

⁶¹ Trata-se de um entre diversos exemplos analisados por Monteiro (2005): a Mineradora Icomi no Amapá, que, à época de sua instalação “... foi apresentada como fruto de importantes pesquisas, desenvolvidas durante cerca de três anos nos laboratórios da empresa no Amapá e no *Homer Research Laboratories*, da *Bethlehem Steel* nos Estados Unidos, e reivindicava como marco de um desafio vencido: ‘a instalação de equipamentos de alta tecnologia em plena Amazônia’ (Icomi, 1974). (...) um processo produtivo que foi apresentado à sociedade e aceito como portador de alta tecnologia e como fruto de anos de pesquisa, décadas depois, revelou-se como uma “bomba de efeito retardado”.

2007), é nelas que se desenrolam as discussões entre o empreendedor e a população sobre os detalhes do empreendimento, impactos sociais e ambientais, e especificações de políticas compensatórias⁶². Foram negados aos quilombolas, assim, tanto o direito formal de opinar sobre o empreendimento quanto a possibilidade de participação na arena espetacularizada, porém produtora de identidades, porque ritual, que tais audiências proporcionam. Geralmente, é nestes espaços que os conflitos emergem, embora regulamentados, compartimentados por leis e condutas – no caso do Jambuaçu, o conflito se inicia em outro momento, no da implementação, quando os moradores se vêem surpreendidos por obras e pessoas estranhas, portadoras de “documentos” e discursos dominantes, já agindo no território.

Outro tipo de saber construído sobre o Jambuaçu, no âmbito das ciências sociais é a Nova Cartografia Social da Amazônia. Também classificado como científico, este trabalho tem uma legitimidade relativa no senso comum em comparação com o EIA-RIMA, que incorpora ciências consideradas mais exatas que as sociais (matemáticas e biológicas). A Cartografia faz uma leitura distinta do estudo encomendado pela Companhia, na medida em que privilegia as informações locais produzidas pelos próprios quilombolas acerca de sua economia, relações sociais, referenciais e limites territoriais.

“Bem aqui é um **ramal** pra Centro Ouro. É esse esdrobo aqui é onde fica a **vila**, né?...Localizado aqui é o **campo de futebol** que tem bem aqui outro ramalzinho que entra pelo caminho pra cá...e aqui é a **sede**. Aqui fica o São Bernardino. Só pra identificar bem aqui fica ali a **ponte** que atravessa. Então isso aqui é um **igarapé** que entrou bem aqui... e há **caminhos que a gente pega**, que eu coloquei o nome. Aí vai para Caratateua aqui onde fica a localidade da Senhora Apolônia. Tenho aqui meus **familiares**. Subindo aqui tem o ramal do Prata. Bem aqui tem um ramalzinho chamado Jurunas. Bem aqui é onde fui nascido. Nesse aqui chamado Quilombo. Agora esse caminho aqui corta e vai varar aqui na Vila Nova. Aqui é o ramalzinho Juquiri, que entra para a comunidade...aqui no mineroduto. Então é mais ou

⁶² O trabalho de Débora Bronz (2007) demonstra como os processos de licenciamento ambiental, vinculados a instrumentos legislativos, à Política Nacional de Meio Ambiente e ao Conselho Nacional de Meio Ambiente (CONAMA), constituem um “script normativo” que reflete aspectos ideológicos, econômicos e políticos muito particulares.

menos aqui a gente conseguiu...ficar umas **castanheiras**. Aqui tem um cedro, aqui uma cueira, e aqui tem uma **árvore** de dendê bem perto do **retiro...**”. (Jacinto, Centro Ouro, 2007 *apud* Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil: Quilombolas do Jambuaçu-Moju, 2007. Grifos meus).

Estratégias da CVRD e estratégias dos quilombolas

Como aponta Little (2001), as estratégias escolhidas refletem a ideologia e a quantidade de poder de cada um dos atores no conflito. No caso do Jambuaçu, ao observarmos as estratégias, podemos apreender a passagem de conflito *latente* para *manifesto*, classificação corrente nos estudos sobre conflitos socioambientais (GRYNSZPAN, 1999; LITTLE, 2001; THEODORO, 2005).

O conflito em tela, assim, passou por momentos diferentes, com estratégias utilizadas pelos atores também diversas. Enquanto nos dois primeiros anos, a postura dos quilombolas foi de submissão ao projeto, uma vez que eram tratados como posseiros pela CVRD, e que eram engolidos pelo discurso do progresso e da fatalidade da chegada do empreendimento autorizado pelo Estado, gradativamente, com os impactos cada vez maiores, a incorporação de novos atores, especialmente aliados, e com o deslocamento de categorias identitárias de trabalhador rural/posseiro para quilombola, vislumbrou-se a possibilidade de um confronto mais incisivo.

“Tomando como ponto de partida privilegiado as instituições legais formais, como apontam Felstiner, Abel e Sarat (1980-81), os estudos tendem, de um modo geral, a desconhecer os processos efetivos de emergência e transformação dos conflitos, isto é, de como de uma sensação ou percepção de uma experiência como injuriosa, passa-se a uma identificação, a uma atribuição de responsabilidade, e desta à formulação explícita, formal, de um pleito. Sobre cada uma destas passagens pesam fatores diversos fazendo com que possam, ou não, vir a se operar. Na verdade, como procuram os autores evidenciar, aquilo que chega às instituições oficiais é apenas uma pequena parcela das várias tensões, dos conflitos que ocorrem na sociedade de maneira mais ampla.” (GRYNSZPAN, 1999: 147).

As etapas poderiam ser divididas, tomando a fala nativa como classificadora, em: (1): chegada da CVRD, já agindo sobre o território e início dos impactos; (2) pagamento das primeiras “indenizações”, negociadas individualmente com cada família; (3) articulação com a CPT, o Programa Raízes e a UNAMAZ para o início do processo de nomeação dos quilombolas; (4) entrega dos títulos e mudança de perspectiva dos quilombolas; (5) confrontos diretos. Nos três primeiros, o conflito já ocorria cotidianamente, mas em interações pontuais, ou seja, ele era latente; a partir do título, inicia-se o conflito manifesto.

Desde a etapa de licenciamento, uma das estratégias da CVRD constituiu-se no controle da informação, a exemplo da não realização das audiências públicas de maneira ampla, da manipulação das informações sobre o risco e acerca da legalidade do empreendimento. Assim, em um primeiro momento, a Companhia agia como se fosse a única detentora de saberes. Quando chegou ao território, a primeira informação dada era a de que o empreendimento, por ser autorizado pelo “governo”, era inevitável.

“Carmela: Quando o pessoal da CVRD chegou aqui, o que eles falaram pra vocês?

José: Quando eles vieram a primeira vez, vieram direto, **não falaram nada** pra ninguém, **começaram um dia, depois vieram cavaram, enterraram os tubos primeiro**, aí passou, **aí tornaram a cavar**, aí veio outro lá embaixo, aí começamos a apertar eles lá, aí o cara veio e falou pra mim que não ia pagar, aí veio esse negocio do linhão, aí **vieram com uma conversa atacando, aperreando, pra dar mil, mil e quinhentos pra cada um**, aí pelo menos eu lá, ele queria dar mil e quinhentos na área, pra mim, aí disse pra ele que tava demais pouco, porque é quase cem metros que eles tiraram, a largura, aí acabou a terra, fiquei pensando, aí resolveram e me deram 12 mil. Me enrascaram. Aí me deram um papel pra eu assinar, mas não me deram comprovante, aí ele disse: “não, pode ficar se isso, porque a terra é de vocês, é só pra passar o linhão”. **Aí eu disse, a terra é minha, mas não posso fazer nada, e o que a gente vai fazer?** Olhe, um terreno, de 4 metros, na lama, o cara quer 5, 6 mil, e aqui que é nossa terra, que pode se fazer um serviço, paga um troco desse não tem condição.”(José Correa da Silva, Santa Maria do Traquateua, 2007).

Mesmo assim, cotidianamente os quilombolas tentavam restringir a ocupação do

empreendimento em suas áreas, mais especificamente aquelas próximas às roças. Foi neste processo de resistência que a CVRD enviou ao território negociadores, para acertar quantias em dinheiro pelo uso da terra, pedindo aos quilombolas que assinassem documentos garantindo a servidão à Companhia.

“Olhe, o pessoal da Vale entraram com uma ação aí dizendo tudo bonito que ia acontecer, isso eu achei tudo negativo o que os primeiros engenheiros passaram, eu acompanhei porque sou liderança, mas veja, eu não tenho muito estudo, sou estudante também aí na nossa escola, pra tentar acompanhar a conversa deles...**mas eles só quiseram negociar individual** – primeiro Narciso, segundo seu Lucienio, o terceiro o Xerxes, que mora bem ali, o quarto seu Marinho (...). Porque passa aqui na frente deles. **Nós, da associação não tivemos chance de conversar com eles**, porque é só com essas pessoas, depois vieram a primeira, fazer reuniões, sempre aquela conversa, que não ia ter problema nenhum, aí veio a tubulação, e depois o linhão – **quer dizer, não era um linhão, eles não gostava que falava, era uma “pequena linha de transmissão”, pequena, que ia afetar uma base de 30 metros que ia tirar. Quando foi depois vieram com outra conversa, que era 80 metros onde fosse capoeirão, aí vou lhe contar, que essa energia ia beneficiar as comunidades, e depois que eles empinaram essas torres, já mudou a conversa, ela só vai servir mesmo pra função deles, que por baixo não ia poder fazer tipo nenhum de plantaçozinha**, e onde eles passaram que ia ampliar um pouco, tiraram a madeira, o dono da madeira da área ia aproveitar, e nada, levaram a madeira. E agora por final, prometeram um monte de coisa pras comunidades, não assumiram as propostas deles com a associação e o conselho geral, né, que abrange todas as associações na área quilombola, foi a maneira que fizeram esse tipo de ação, por isso a gente ta aqui segurando essa ponta”. (Paulo, Santa Maria do Traquateua, 2007. Ênfase minha).

O exerto que se segue, referente ao documento de servidão elaborado pela CVRD e assinado por alguns quilombolas, demonstra os termos do acordo desejado pela empresa.

“...concedendo à CVRD a mais plena, rasa, geral, irrevogável e irretroatável quitação do referido pagamento, nada mais ter a receber ou a reclamar a nenhum título ou pretexto, no presente ou no futuro, em juízo ou fora dele, renunciando, desde já, a qualquer direito ou obrigações advindas do presente

instrumento. PARÁGRAFO ÚNICO: Todo material retirado do local onde se institui a presente servidão está sendo integralmente indenizado (**dois mil reais**), **inclusive a madeira, que passará a ser de propriedade da CVRD** (...). CLÁUSULA QUINTA: **As partes concordam que a servidão ora constituída será permanente e irremovível** (...) devendo, ainda, abster-se de realizar queimadas, de efetuar plantio de cana e de vegetação de porte acima de cinco (05) metros de altura na faixa serviente. CLÁUSULA SEXTA: Os outorgantes (...) neste ato outorgam à CVRD os mais amplos poderes para **agir em seu nome perante terceiros, ente ou órgãos públicos, cartórios** etc. (...), bem como responderão os outorgantes por perdas e danos relativos a qualquer atraso e/ou óbice aos trabalhos da construção da linha de transmissão. PARÁGRAFO ÚNICO: Os outorgantes se comprometem ainda, caso seja necessário, e **após solicitação da CVRD ou de quem esta indicar, a ceder outras áreas de sua propriedade para suporte às obras de construção da linha de transmissão**, não incluídas na faixa de servidão (...).” (Instrumento Particular de Constituição de Servidão, Transação, Quitação e Outras Avenças que entre si fazem a Companhia Vale do Rio Doce e Marinho Correia da Silva. 2006. Grifos meus)

As negociações conduzidas nestes moldes marcam a profunda insatisfação local, tanto pelo valor das quantias, quanto pela forma injuriosa de abordagem. Neste momento, o desgaste na relação entre os quilombolas e a CVRD se torna claro.

“Na negociação do linhão o que mais bateu foi isso, eu **fui negociar numa casa de farinha**, primeiro que eu achei que a negociação da Vale foi **clandestina**, porque **não era pra negociar comigo ou com meu irmão lá na casa de farinha, nós temos casa, nós somos gente**, e foram procurar a gente lá. Mas deram um preço absurdo, porque se você passou num terreno de 400 metros, pegou tudinho no meu terreno, 3 tubulações e mais o linhão, aí quando chegou lá disse que ia dar **700 reais**, o que é isso? Por que isso, e **as minhas bacabeiras, e a minha madeira, minha ponta de mato, que vocês vão tirar que é onde eu trabalho?** Aí ela falou que a gente ia poder continuar a fazer roça, plantio, qualquer coisa, mas pra gente não dá, nós somos dois, eu e o rapaz, eu tenho três filhos e sou solteira, tenho 3 filhos pra criar, ele não, mas ainda vai ter uma família futuramente, se vocês destruírem nossa terra, ele vai se casar e vai colocar a família dele onde? E eu, com 3 filhos pra criar? Daqui a 20 anos meus filhos vão estar trabalhando tudo onde? Porque já destruíram tudo. Ela disse olha, eu não to aqui pra destruir nada de ninguém, **mas a gente vai passar, porque só você**

não quer negociar, porque a gente toda já negociou, a gente vai passar você querendo ou não a gente vai passar, a gente sempre passa. Por que você ta pedindo a minha opinião? Vem me chamar a atenção e pedir autorização pra passar se vocês podem passar. Tá certo que o pessoal de Moju já ta tudo liberado, todo mundo já negociou, então passa. Agora, só te digo uma coisa, que **no meu, você pode até passar, mas vão ter que passar por cima de mim**, porque tu que entrou aqui há um mês atrás pra negociar comigo, tem mais direito do que eu que moro aqui há trinta anos trabalhando nesse terreninho? Isso aqui num vai acontecer, tu pode trazer o presidente, pode trazer a policia, pode trazer quem você quiser, ai ela me chamou de ignorante, ai eu sai la de dentro e disse que não vou conversar com ela não. **Depois ela procurou o meu irmão e pagou pra ele, 2.800 reais**, e eu digo não sei de nada, não quero mais nem falar com essa mulher, não quero mais nada, ate porque eu não sou dona de nada. Se eu tivesse **título**, como tem agora, ai não, ai seria totalmente diferente, sabe, porque eu achei assim, tudo foi **humilhante**, se aproveitaram da oportunidade que a gente , que num tinha nossos direitos, ou que achava que não tinha, né. Não tinha mesmo, desse jeito. Ai isso tudo interferiu muito nas negociações e rebaixou demais o nosso trabalho, nossa área.” (Natalina, São Bernardino, 2007. Ênfase minha).

A Companhia enviou três negociadores diferentes, todos de nome “Paulo” para dialogar com os quilombolas, gerando confusão e deslegitimando os acertos feitos. O uso de má fé e artificios de desarticulação da comunidade para convencimento dos locais, como o pagamento de “indenizações” individuais e em valores diferentes (de 200 reais a 30 mil reais) para vizinhos e parentes pode ser considerada uma estratégia típica da CVRD, já que perdurou por todo o processo. O próprio sindicato foi sede para momentos de negociações destacadas de uma lógica formal.

“Já o sindicato não, deixaram a gente na mão. Na segunda negociação com Vale eles deixaram a gente sozinhos, **se você mora aqui no mato, você não tem um estudo, você não sabe o que fazer em uma negociação, você procura um órgão, se nós somos sócios do sindicato, a gente tinha o direito de procura-los**. Procuramos o sindicato, eles disseram que iam ajudar, que iam chamar uma pessoa pra fazer uma avaliação da área. No dia seguinte, mandaram um rapaz, ele veio e andou por aí, quando foi pra fazer a negociação ele disse que tinha perdido o levantamento. Todo mundo veio revoltado de lá. O pessoal que está no sindicato hoje, que está no comando se sente ofendido quando a gente fala isso nas reuniões, mas foi o que

aconteceu.

Carmela: Como foi o dia do recebimento do dinheiro?

O sindicato chamou a gente pra uma reunião de negociação. Chegamos na prefeitura, chega o pessoal da Vale, aí só entrava quem ia receber. Aí tava um rapaz, uma senhora, e o Seu Libório (presidente do sindicato). Nós estávamos esperando o rapaz do sindicato chegar com o levantamento, pra poder apresentar pra Vale, dando os valores do que nós íamos receber, por cada plantação, de roça. Quando eles chegaram, foram lá pra dentro conversar. Aí o pessoal do sindicato disse **“olha, nós não temos a avaliação, a gente perdeu, já procuramos não encontramos o levantamento. Então agora o jeito é vocês negociaram com a firma. Peguem o que eles derem, porque a gente não tem mais como fazer nada. Eles já estão aqui pra pagar.”** Aí a moça dali ficou revoltada (aponta para uma casa). Deram 300 reais pra ela. Aí o seu Raimundo Rosa entrou, deram 500 reais, ele chorou um bocadinho, aí deram 600 reais pra ele. Aí Seu Manoel também deram 300, enfim. Aí todo mundo acha que se eles tivessem feito a negociação aqui dentro do mato mesmo, talvez se recebesse mais. Mas como procurou o sindicato piorou. Por no meu caso a gente não procurou o sindicato, a gente recebeu aí mesmo, eles deram 1200. Mas só que no meu caso, o meu terreno foi todinho, eles danificaram uma área enorme.” (Natalina, São Bernardino, 2007. Ênfase e parênteses meus).

Outro exemplo, nenhum dos negociadores dizia o sobrenome – o mesmo pude verificar em presença na audiência no Fórum de Moju ocorrida no dia 30 de janeiro, estratégia auto-explicativa no que concerne a desarticulação: trata-se do “não nome”, ou o nome simbólico de uma CVRD muito específica. Este fato se agrava pela questão de os sobrenomes são parte de um sistema local de nomeação em que as relações de aliança são expressas por eles – o “apelido” de um homem geralmente é o sobrenome de seu padrinho (um “tio”).

Outra questão diz respeito ao sistema local de acertos e acordos, que se dá verbalmente, com toda a legitimidade e regulações que em nossa sociedade é realizado por meio do “papel”, similar ao valor percebido pelos pretos de Bom Jesus (MA) no trabalho de Soares (1981)⁶³: *“Daí a importância conferida ao manuseio de documentos e,*

⁶³ “A passagem da propriedade é representada pela doação do ‘documento das terras’ a Babaçu, líder máximo dos escravos e antepassado direto dos homens que nos recepcionavam. Os ‘papéis’ se

paralelamente, ao 'saber' associado aos homens da cidade, receptáculo último dos segredos da lei.” De forma semelhante, os quilombolas têm consciência que o nosso sistema de acertos, ou seja, o ordenamento jurídico hegemônico, pode se sobrepor ao deles.

“A força do direito na conformação dos conflitos fica patente na própria afirmação da categoria de auto-referência dos lavradores em luta, posseiro. Ela se impôs a partir das resistências dos lavradores contra as tentativas de expulsão e tinha a sua origem ligada, em larga medida, à argumentação dos advogados das associações no sentido de obter da Justiça a garantia de permanência e, mais do que isso, o reconhecimento, via sentença, do direito à terra com base no instituto do usucapião.” (GRYNSZPAN, 1999: 150).

“Eu disse, olha patrão, nós somos só de uma idade aqui, vocês tem um saber grande, e eu sou burro, mas eu vou lhe dizer, se vocês derem 3 mil reais hoje, nós vamos **assinar esse papel de vocês**, senão nunca mais vocês vem aqui conversar comigo esse assunto. Ele disse (funcionário da CVRD): nós temos que ir em Paragominas, se conseguirmos o dinheiro voltamos 5 horas aqui. Eu disse, esse Paragominas deles, sabe onde é, é ali no Moju. Deram uma volta, 4 horas eles estavam aqui, **com o dinheiro e o papel pra assinar.**” (Cutia, comunidade São Bernardino, 2007. Ênfase minha).

“Olhe, eu não tenho muito que me queixar deles, mas eles **fizeram meu filho aqui assinar a assinatura da minha dona**. Eu perguntei: dona Temis, esse negócio não dá problema? E ela, não, não tem problema não, aí vieram aí umas **doutoras** aí, elas explicaram que **esses direito que eles ganharam em cima de nós, nós ganha duas vezes, porque isso é um crime assinar o rogo do outro.**” (Cutia, comunidade São Bernardino, 2007. Ênfase minha).

Cutia é um senhor de quase 80 anos, hoje em dia pouco afeito a atividades no formato de sindicatos e associações, mas detentor de um saber profundo sobre política e sociedade em geral. Filho do fundador Bernardino, Cutia é “dono”⁶⁴ de inúmeros pedaços de terra onde moram seus filhos e sobrinhos, além da área do campo de futebol

extraviaram em algum elo da corrente, por descuido ou ignorância de um de seus guardiões, e terminaram destruídos pelas traças. Esta ignorância custara muito cara ao grupo, era a conclusão.” (SOARES, 1981).

⁶⁴ Ser dono não significa ser proprietário. Significa que ele foi quem trabalhou na terra durante período suficiente para ter algum poder sobre ela, inscrito em sentimentos de honra e respeito, não em dominação.

e do galpão de festas da comunidade. Em nossas conversas, ele deixou muito clara a mágoa com os funcionários da CVRD, com os quais inicialmente teria feito alianças, recebendo-os em casa para jogos de dominó, cedendo parte do terreno para a guarda de máquinas e instrumentos quando da implementação das tubulações, fazendo acordos solicitando pequenos reparos na terra que nunca foram cumpridos.

“Não senhor, nós fizemos um compromisso de os senhores irem quarta feira lá em casa pra nós conversarmos, hoje eu não quero nem saber, que eu vou rezar pra um santo aqui (dia 20 de maio, dia de São Bernardino), se vocês quiserem aguardar, aguardem. Dona, era dois, três carros, eles vieram pra negociar aqui. E eu, besta que fui, fui fazer o compromisso com eles, mas é como eu disse pra eles aqui, que nós fomos quase obrigados a negociar por causa das ações que eles vem (...). Era a Temis, o Seu Paulo e mais outro, eram três peões da firma. Eles disseram que fizeram orçamento, o que a comunidade queria pra refazer o campo de futebol (destruído pelas máquinas), me deram 800 reais. Ah, mas aquilo me agoniou...”(Seu Cutia, comunidade São Bernardino, 2007. Parênteses meus).

O trecho acima sintetiza o tipo de abordagem realizada pelo empreendedor: propor negociação no dia do santo padroeiro da comunidade. Mais adiante, veremos como a Reasa, outra empresa, no passado, teria feito o mesmo, ao agendar um encontro com os quilombolas no dia sete de setembro. Por meio de uma perversa sabedoria, a CVRD utilizou-se da cultura do oponente para tentar dominá-lo, ou seja, os contratos fundados na boa fé, os sentimentos coletivos, as relações de dádiva possíveis.

Paralelamente, eram observados os impactos gerados pela presença dos minerodutos, sistematizados no Relatório COHRE (2006), pelo Dossiê da CPT (2007) e fontes orais (2007). A população local, antes forçadamente simpática ao empreendimento – especialmente pela retórica do progresso e do poder dos empresários, “*A companhia Vale do Rio Doce pode tudo, ela é dona do Pará*” (Cutia, 2007) –, passou a se opor fortemente às obras e atores associados a elas.

“Eles **tiraram aí quase três meses de água aqui do igarapé com uma bomba, não sei quem autorizou.** Aí o Paulo, da CVRD, disse que o que acontecesse aqui era pra eu ligar pra ele, mas nunca consegui falar (...). O

Ceará ligou aqui quase chorando, era da equipe deles, nunca recebeu, era peão, a firma não pagava nem eles. Parece que eu sou dono ou advogado de alguma coisa. Eles queriam vir aqui com marreta jogar tudo no chão.” (Cutia, comunidade São Bernardino, 2007. Ênfase minha).

Quanto ao risco, desde o primeiro momento a CVRD dizia que o empreendimento não seria impeditivo da continuidade da vida normal das famílias. Porém, após as instalações, o que se observou foi algo distinto. Estavam em risco não só as pessoas, como os recursos naturais que utilizam como fonte de sustento: morte de diversas castanheiras localizadas próximas às torres, vazamento de caulim e morte de peixes e espécies vegetais no entorno dos igarapés, o que demonstra que a água se tornou imprópria para o consumo humano (RELATÓRIO COHRE, 2006).

A proliferação de informações confusas sobre o risco também é uma forma de dominação. Douglas (1982) analisa, entre outras questões acerca do risco, seu atributo enquanto informação. Considerando o risco como uma construção coletiva variante entre as culturas, e, portanto, não objetiva, a autora demonstra como nas sociedades ocidentais há uma burocratização do risco, ou seja, uma oficialização de sua informação. Assim, o já mencionado processo de governamentalização do Estado e o aspecto tecnicista da “modernidade” produzem um senso de poluição determinado, manipulado por meio de dados estatísticos.

“The key word is control: who is to control whom in regard to which aspects of life? Always some inventions (asbestos, X rays), introduced to make something safer, turn out to be dangerous. Always dangers that are present are ignored.” (DOUGLAS, 1982:19).

Neste sentido, a politização da natureza traduzida pelas idéias de poluição faz com que uma das funções da ciência seja a busca de classificações que dêem conta do perigo, da possibilidade de contaminação e de ações de prevenção. Se o risco implica em controle, as fontes oficiais podem comunicar o risco para restringir hábitos da população, ou não comunicar para evitar, por exemplo, o pânico.

“By opening up new realms of knowledge, however, science simultaneously can increase the gap between what is known and what it is desirable to

know.” (DOUGLAS,1982:3).

No caso do Jambuaçu, a não comunicação é de outra natureza: não se comunica o risco para evitar resistências ao empreendimento. De outro lado, da perspectiva dos quilombolas, o exterior (poluidor em sentido amplo), realizaria a gestão do risco (também exterior) porque tem conhecimentos para tal. Empiricamente, o jogo se manifesta de uma maneira assimétrica no que diz respeito a poder sobre a informação (do empreendimento e de seus riscos associados), e acerca da capacidade de intervenção dos quilombolas.

“Eles mesmos que quebraram o tubo. Eu acompanhei, vim ver pra ver de perto, vou lhe dizer, isso aí, foi um sucesso medonho. O primeiro arrebentou bem aqui, mas eu vou lhe dizer por que isso agora não aparece mais porque eles fizeram uma enorme de uma cavagem aí, enorme pra aquilo ficar lá, até parar lá pra fazer aquela emenda, logo bem na boca do ramal, foi o outro. Passou aí uns 8 dias um enorme de um buraco, era carro, tudinho os engenheiro, aqui ficou tudo tomado de carro de noite e de dia trabalhando, aí encheu a vala ali...” (Paulo, Santa Maria do Traquateua, 2007. Sobre o vazamento de caulim).

“Ela (linha de transmissão) passa mais pra lá um pouco do cemitério. Mas pela lei a qual eu conheço um pouco, essas torres deviam estar distanciadas de cada família 100 metros, e não existe cem metros das famílias onde ela tá localizada, principalmente na casa de um senhor ali, que é agente de saúde, ela passa praticamente em cima da casa dele. Então, eles dizem assim, o falar deles é assim: “ah, você pode estar plantando, você pode estar fazxendo o que você quiser embaixo dessa torre, mas lá, você pode olhar debaixo dessas torres, ta lá uma placazinha identificando perigo”. E uma das coisas que eu ainda não entendi foi isso, eu até falei um dia pro doutor Ricardo, você diz que a pessoa pode plantar, a pesso apode fazer tudo debaixo na terra por onde vocês passam e é apenas, só fica ali argila. Na argila não nasce nada, nem produz nada. Aí vocês não dão atenção, dizem que o agricultor pode plantar, pode fazer o que quiser, mas ao mesmo tempo eu acredito que não pode.” (Professora Maria do Carmo, liderança, São Bernardino, 2007. Parêntese meu).

Em fevereiro de 2006, os quilombolas mantiveram “detidos” três técnicos⁶⁵ e um diretor da Vale, dois técnicos da SECTAM (Secretaria Executiva de Ciência, Tecnologia e Meio Ambiente do Estado do Pará) e duas técnicas do Programa Raízes, a fim de pressionar a companhia a negociar. Esta ação desencadeou a assinatura de um Termo de Compromisso no qual a Companhia se comprometia a recuperar as estradas e pontes do território, além de construção e manutenção de um posto de saúde, e de construção de uma Casa Familiar Rural (a ser mantida posteriormente pelo Governo do Estado). Até o dia da derrubada da torre, somente o posto de saúde estava pronto, mas sem equipamentos e pessoal para seu funcionamento. A Casa Familiar Rural também foi construída, mas além de ter problemas em sua fundação que ocasionaram em alagamento do local na época das chuvas, a cor escolhida pelos quilombolas não foi respeitada, tendo sido escolhida a cor do partido do então prefeito de Moju.

“Não, diretamente não. Ela (a Casa Familiar Rural) chegou através da luta das associações, através de uma cobrança feita pelas comunidades remanescentes de quilombo. Na verdade teve um período que a gente foi obrigado até a radicalizar com eles, eles ficaram como reféns um dia e uma noite pra poder assinar o convênio. Então dizer que foi pela companhia, não foi, foi pelas comunidades.” (Irenio, São Bernardino, 2007. Parêntese meu).

“Então eu acredito que a Vale em parte deixou muito a desejar, principalmente nós, comunidades diretamente afetadas por ela, olha, eles não tem o respeito com as pessoas, eles entram na área e não pedem nem licença, quando sabemos já estão lá fazendo o trabalho deles. Eu acredito que a Vale deveria sequer dizer que trabalha com a parte social, eles tem um compromisso social com as comunidades, mas isso nunca aconteceu, eu nunca vi algo que eles fizessem assim, **“não, isso aqui é um trabalho da Vale, é um trabalho social para as comunidades”, não, eu não acredito nisso, nunca aconteceu.** Eles fizeram apenas uma Casa Familiar Rural e um Posto, **devido a pressão da comunidade**, mas que não era objetivo deles fazer isso. Tem apenas o corpo físico da casa, mas o alojamento das pessoas, para os alunos, para os professores, não tem espaço pra eles, então como eu

⁶⁵ Entre os técnicos, professores contratados pela CVRD para dar um curso de “arqueologia” para os quilombolas. De acordo com os relatos, o curso era ministrado uma vez por mês, totalizando 3 aulas, após a descoberta dos sítios arqueológicos por pesquisadores do Museu Emilio Goeldi, que realizaram suas pesquisas com financiamento da CVRD. Após a ação dos quilombolas, os professores não mais retornaram ao território, e passaram a ser percebidos como “espiões” da Companhia.

vou colocar meu filho lá se não tem onde ele ficar? Então por conta disso até hoje um conflito, fazerem uma danificação nessas torres, derrubaram as torres, para que eles possam ter mais compromisso com a gente, negociar de forma diferente.” (Professora Maria do Carmo, liderança, São Bernardino, 2007).

Em dezembro de 2006, a CVRD se retirou das negociações, o que impulsionou mais um confronto, desta vez impedindo a continuidade dos trabalhos da empresa, exatamente quando cheguei ao território para iniciar o trabalho de campo. As ações de confronto, seja a ação de fazer reféns, a derrubada da torre da linha de transmissão e o bloqueio das estradas, deram projeção na mídia aos quilombolas, algumas das vezes com textos favoráveis a eles (O Liberal, dezembro de 2006; Diário do Pará, dezembro de 2006; FolhaOnLine, dezembro de 2006, Agência Carta Maior, janeiro de 2007; outros). Assim, outro tipo de recurso passou a vigorar para o grupo trazendo mais segurança, o da visibilidade e da opinião pública, pois eles passaram a “se ver” no exterior, e de maneira positiva.

“Na chamada sociedade da informação – também conhecida como sociedade pós-industrial –, a geração e controle de informação e conhecimento servem como fonte de poder. Neste contexto, os símbolos e imagens cobram uma importância inusitada e tornam-se parte do domínio público. Todos os atores sociais envolvidos nos conflitos socioambientais utilizam estes símbolos e imagens para promover seus próprios interesses, de tal forma que estes conflitos, além de possuírem uma base material, também contem disputas semióticas e discursivas. O âmbito semiótico, com suas tentativas de gerar opinião pública favorável, se transforma num novo campo de luta para os conflitos socioambientais.” (LITTLE, 2001).

Em meados de janeiro de 2007, após ampla divulgação na mídia sobre o conflito, dois advogados que se apresentaram à CPT como especialistas em causas relacionadas ao meio ambiente e se ofereceram para defender os quilombolas, ao que cobrariam 30% sobre o que fosse definido em termos de indenizações. Os quilombolas, confiantes no papel do “advogado”, aceitaram a representação e chegaram a assinar um documento que a reconhecia oficialmente. Houve uma reunião em Moju com estes advogados e as lideranças, e os primeiros percorreram o território conversando com os moradores. Poucos dias depois, no entanto, descobriu-se que tais advogados possuíam clientes e

defendiam causas incompatíveis com a ética tanto da CPT quanto dos quilombolas e os mesmos foram retirados do caso.

O tratamento do conflito

Diversas teorias acerca de conflitos apontam como questão última para uma análise completa o tema da resolução do conflito. Little (2001:119) prefere o termo *tratamento* do conflito, por considerar mais realista, dado que resoluções definitivas seriam difíceis, devido à corrente complexidade e profundidade da divergência entre as partes. Irei adotar esta estratégia, ao menos para o momento, tomando também de sua teoria as classificações do tratamento que mais atendem ao caso em tela: *confrontação*, já exposta no tópico anterior, acerca das estratégias; *manipulação política*, perene e acionada essencialmente pela CVRD; e, por fim, *mediação*, que será exemplificada pelos eventos de negociação pós-confronto (entre as partes opositoras e os mediadores), seguidos das negociações internas quanto aos recursos recebidos pela empresa.

No dia 30 de janeiro de 2007, foi realizada em Moju uma reunião preparatória para a audiência que ocorreria no município no mesmo dia, à tarde. Esta reunião aconteceu na casa da Maria e Benedito, colaboradores da CPT. Estavam presentes a CPT, as lideranças quilombolas e um dos referidos advogados, que conduziu uma parte da reunião explicitando seu desejo de defender a causa e também dando informações sobre os valores jurídicos dos papéis assinados pelas famílias e acerca da necessidade de uma estratégia, juridicamente montada e apoiada na continuidade da resistência.

A audiência em si foi rápida, a CVRD e os quilombolas trocaram acusações, e a empresa não apresentou nenhuma proposta para as famílias. Ressalto a questão estética (estética é ética, como diria Leach, 1954: 73): quatro representantes da CVRD sentados à mesa ao lado do juiz e do promotor, enquanto dois os quilombolas sentaram-se à mesa na lateral mais distante do centro, e o restante, na platéia. Os representantes da Companhia, como fizeram no território, não disseram seus sobrenomes ao se apresentar. Após a audiência, um fato inusitado, que causou revolta aos quilombolas: os funcionários da Companhia foram embora em um carro da Prefeitura de Moju. No retorno para casa, falava-se neste episódio, nas ações do conflito, e também de

esperanças. Dias depois, os advogados foram dispensados.

Após 50 dias de paralisação das obras, a CNBB⁶⁶ interveio para que se reunissem em Belém a CPT, quilombolas, a professora Rosa Acevedo e um representante do Governo do Estado do Pará, Valdir Ganzer⁶⁷, para reabrir as negociações. As negociações duraram três dias. Esta é uma lacuna em minha pesquisa: devido a minha permanência no território, e à dificuldade de comunicação (não há telefones, e em alguns momentos, nem mesmo luz), não cheguei a Belém a tempo de participar de tal reunião, iniciada em 5 de fevereiro de 2007. Tentei minimizar este “prejuízo” realizando algumas entrevistas com as lideranças presentes nesta reunião com foco nos acontecimentos da mesma.

“A proposta nossa não era de 2 anos, era de 20 anos. Por incrível que pareça ficou em 2 anos, eram 20 anos, 2 salários mínimos. A proposta da Vale 150 mil reais para 20 famílias. Eles queriam parcelar esses 150 mil, e somente para 20 famílias. Então nós tivemos que ir pra porrada mesmo, nós saímos de casa para voltar no mesmo dia, e voltamos depois de 3 dias de negociações, tinha momentos que eles saíam da reunião aperreados, tinha momentos que era nós que saíamos, e o certo é que a Vale do Rio Doce teve que ceder, do mesmo jeito que nós também tivemos que ceder.” (Manoel, São Manoel, liderança, 2007).

O produto desta reunião foi a assinatura de novo Termo de Compromisso, versando sobre a execução dos termos firmados anteriormente e o pagamento de 350 mil reais de multa, também prevista no primeiro Termo, além de dois salários mínimos mensais pelo período de dois anos para as 58 famílias consideradas diretamente atingidas. Foi acordada, ainda, a formação de uma comissão composta por quilombolas e representantes da CVRD para levantamento dos danos causados ao meio ambiente tendo em vista sua recuperação e/ou mitigação; e o custeio de um estudo ao longo de seis meses, por parte de uma instituição competente, para mapear as potencialidades produtivas do território visando elaboração de projetos de geração de trabalho e renda.

⁶⁶ Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.

⁶⁷ Poderia ter sido discutido o papel do Estado como ator. No entanto, a Governadora do PT Ana Julia Carepa havia tomado posse há um mês, e o Governo estava sendo constituído. A Governadora se limitou a dizer que não haveria intervenção policial no conflito para evitar “um novo Carajás”, e escalou o Secretário de Transportes, Valdir Ganzer, para as reuniões de negociação.

A última reunião de que participei foi a de definição do que fazer com o dinheiro das indenizações. Esta reunião pode ser considerada como um dos “eventos-síntese” do processo sociológico do conflito: fruto dos eventos de mediação externos, será considerada como ponto de encerramento do trabalho de campo. Estavam presentes as lideranças quilombolas e a CPT, e durante as discussões, claramente estes dois atores se tornaram pares de oposição: travou-se uma pequena batalha em torno das decisões práticas, que expunham os marcos ideológicos políticos de ambos os lados. Enquanto a CPT advogava em torno do uso coletivo dos 350 mil reais que seriam depositados pela CVRD para as associações – construção de um escritório para as associações, compra de um ônibus, poupança para projetos de geração de trabalho e renda, e também salário para as lideranças que continuassem se dedicando exclusivamente –, os quilombolas passaram a deliberar longamente sobre como realizar a divisão do dinheiro, tomando como critério o mérito das lideranças de maneira hierarquizada.

“Eu queria que nós estivéssemos olhando os companheiros que realmente largaram as suas famílias, com fome, deixaram seus trabalhos, olhando a participação do Manoel, que perdeu estudo, perdeu tudo. Olhando a CPT que gastou carro, quebrou carro. O Benedito, que andou de casa em casa aí até ontem. Eu me lembro da palavra de Deus, da palavra da Bíblia, se os apóstolos dividiram as coisas que eles arrecadaram conforme. Não é discriminar ninguém, é chamar atenção. Eu não vou ganhar um centavo desse dinheiro aqui, porque eu não participei, eu não fui pra luta, eu não briguei. Deixei meus companheiros brigando, arriscando a vida, perdendo seus dias de trabalho.” (Liderança, “última reunião”, 2007).

“Usando esse dinheiro de forma coletiva, estruturar um pequeno escritório, com computador, telefone, isso é benefício para vocês. E eu gostaria de antes de ir para o cemitério, e está demorando já (risos), e dizer que nesse Brasil teve um grupo étnico que deu certo porque apostou na coletividade.” (Padre Sérgio, CPT, “última reunião”, 2007).

Algumas lideranças tomaram a frente para desqualificar a participação da CPT nas decisões sobre o dinheiro destinado às famílias, outros propuseram a votação democrática das duas propostas, após serem devidamente explicadas. Fui convidada a participar, dando opinião – os quilombolas consideraram que, por eu estar acompanhando a “luta” com eles, poderia ter um momento de fala –, e também

escrevendo no quadro e ajudando a explicitar as propostas. Fui partidária da proposta da CPT, por considerar que o dinheiro distribuído individualmente para as lideranças, em somas diferenciadas segundo a lógica meritocrática (as lideranças que trabalharam mais, gastaram mais tempo no conflito, ganhariam mais, e assim por diante), poderia gerar: (1) enfraquecimento das associações; (2) desarticulação das comunidades e encerramento das atividades de negociações com a CVRD; (3) possibilidade de corrupção das lideranças.

Este foi o momento mais crítico de minha “observação participante”: plenamente envolvida no conflito e vestida de minhas próprias convicções políticas, vivi uma situação de angústia porque vi na vitória da proposta dos quilombolas a sobreposição da lógica individualista do capital sobre a lógica coletivista interna da comunidade. Só mais tarde, ainda em campo, pude perceber que minha angústia nada mais era do que a materialização dos meus próprios mitos do “bom selvagem”. O fato que me fez acessar com mais clareza o meu “ato falho” foi rever o caderno de campo, e verificar que, como nas entrevistas anteriores acerca do que foi comprado com o dinheiro das “indenizações” já distribuídas, o dinheiro seria gasto com bens para as famílias, como geladeiras, aparelhos de som e bens de consumo. O caderno de campo sinalizou, finalmente, para o fato de que todos são parentes (ou compadres) no território do Jambuaçu. O parentesco trataria de distribuir e acomodar as quantias, que circulariam internamente ao território.

Esta foi uma das pistas para a possibilidade de outras análises, considerando, fundamentalmente, não separar aquilo que o nativo une: assim, no Capítulo 3, será tomada como foco da análise, além de aspectos sobre as cosmologias dos atores em conflito, a história sócio-política do grupo elaborada e contada por eles mesmos. Será demonstrado que situações de conflito entre os quilombolas do Jambuaçu e os grupos que se lhes colocam em fronteira são perenes, e que as formas de se posicionar frente a tais situações se tornou, progressivamente, uma tradição.

Capítulo 3: Casa de Cutia

“Saber “falar duro” (-je’eng-ahy) é uma capacidade de poucos: apenas os moropetenga (“batedores de gente”), os grandes matadores, têm a devida força e coragem para fazê-lo, principalmente nas situações de comunicação com o inimigo.”
Carlos Fausto, 2001.

Conflitos e identidades do passado e do presente

Ao final do mês de janeiro, fui acomodada em São Bernardino. Fazia parte da estratégia “final” das lideranças mobilizarem os quilombolas dissidentes e fechar o outro acesso ao território, nesta localidade. São Bernardino situa-se no extremo oposto geográfico do meu lugar de chegada, e, por meio do mapa, é possível compreender como os nativos coordenaram meu movimento dentro do território:

- (1) Casa de Narciso em Santa Maria do Traquateua: início do trabalho de campo no território. Permaneci vários dias nesta comunidade, onde a torre da linha de transmissão da CVRD foi derrubada, e havia uma guarita fechando a estrada. Trata-se de uma das comunidades com menos infraestrutura (não possui taberna ou escola) e, dentre aquelas visitas, uma das mais engajadas politicamente. Digo isto porque o ativismo desta comunidade no conflito com a CVRD era bastante central para o grupo, assim como durante o outro conflito que será considerado neste capítulo, com a empresa Reasa. Os mais velhos, Narciso e Dona Florência, são lideranças há décadas e bastantes pioneiros nas organizações, seja o sindicato, seja a associação quilombola;
- (2) Santa Luzia do Traquateua: comunidade mais nova, na qual fui levada para realizar entrevista com o fundador, Seu Namô, cujo pai fundou São Bernardino. A filha de seu Namô, Dona Nelis, também é liderança. Possui escola primária;
- (3) Santa Ana de Baixo: não foi realizada nenhuma entrevista, pois na ocasião da visita a esta comunidade era um dia de festa devido à final do campeonato de

futebol do qual são participantes times de todas as comunidades do território. Possui escola primária, taberna e capela;

- (4) Nossa Senhora das Graças: nesta comunidade permaneci durante alguns dias, e fiquei em casa de casal muito jovem, a casa de Rita e André. Pude realizar entrevistas com lideranças mais antigas. A presidente atual da associação é uma adolescente, que, embora de família que não tem tradição de ofícios de liderança, participou dos eventos do conflito, como as reuniões, de forma ativa. O antigo presidente, Seu Estandico, por não poder mais ser eleito e pela doença de seu pai de 99 anos, colocou sua participação em suspenso. A comunidade possui escola primária, duas tabernas e capela;
- (5) Casa de Cutia e Maria do Carmo, em São Bernardino: comunidade materialmente mais próspera, na qual tive como hospedagem a casa da professora Maria do Carmo, simpática à CVRD por extenso período, e do senhor Cutia, filho do fundador. Localizada no extremo oposto a Santa Maria, ao lado dela, trata-se de uma das comunidades mais afetadas pelo empreendimento, e onde foi estabelecida outra guarita para bloqueio da estrada que dá acesso ao território. Possui escola primária, mais de uma taberna, capela e também uma sede recreativa;
- (6) Bom Jesus do Centro Ouro: assim como Santa Luzia, visitei esta comunidade somente para realizar entrevistas. Esta comunidade tem como fundador um indígena, e suas lideranças são filhos deste homem, já falecido. Não possui capela, nem taberna, mas um galpão onde um dos adolescentes, que já estuda em Moju, dá aula aos mais velhos e mais novos;

Ao classificar as comunidades em mais ou menos políticas, e mais ou menos materiais, trago para a perspectiva frontal do estudo algumas diferenciações internas ao território. De modo geral, parecem existir grupos mais fortes e grupos mais fracos com respeito a questões religiosas, políticas e materiais, inferência possível devido à presença física de instituições (capelas, sedes recreativas, escolas), bem como da participação em espaços formais de deliberação política. No entanto, não se trata de uma diferenciação inscrita

em uma hierarquia de valores, mas, sim, da percepção de particularidades internas. Tampouco são problemas sociais, mas possivelmente conseqüências de decisões políticas no decorrer do tempo, que escapam aos dados levantados na pesquisa.

Todas as comunidades têm uma ligação, essencialmente dada pelo parentesco (e alianças) generalizado, e os potenciais de uma e outra são valorizados de acordo com a demanda social. Portanto, não é o caso de uma adaptação melhor ou pior, ou de uma capacidade de acumular recursos maior ou menor, mas de uma particularidade provavelmente inscrita pelas relações de reciprocidade estabelecidas ao longo dos anos. O crescimento de uma determinada comunidade implica em escassez de terras em alguma geração, e neste sentido, a fundação de outras vilas é uma estratégia de reprodução social orientada pela necessidade de produzir alimento. Certamente, se consideramos a antropologia como referência, a forma como as novas ocupações irão se dar obedecem a lógicas culturais não somente associadas à questão de disponibilidade de recursos.⁶⁸

No que diz respeito aos aspectos políticos, por outro lado, diversos tipos de arenas onde se materializa a agência política dos quilombolas podem ser destacados: reuniões no território só entre o grupo, reuniões com a CPT, audiências no Fórum de Moju e em Belém com a CVRD. Para além destes espaços formalmente constituídos como coletivos, sejam deliberativos ou combativos, todos os espaços físicos e sociais foram permeados por elaborações e negociações políticas. Assim, a cozinha, as salas, as roças, os igarapés, a mata, eram lugares do conflito, da negociação dos compadres, dos primos, das lideranças locais, eram locais em que as mulheres opinavam, em que as famílias decidiam alianças, em que correligionários e grupos de oposição se movimentavam para elaborar sua posição frente à CVRD.

Nesta fase da pesquisa, os quilombolas, já acostumados à minha presença, passaram a fornecer informações de outra natureza. Aspectos dos conflitos com a CVRD e Reasa

⁶⁸ Woortmann & Woortmann (1997: 45), analisando a questão dos sitiantes nordestinos fortes e fracos, demonstram como os primeiros, por terem poucos filhos, conseguem reproduzir-se na terra com mais facilidade. As relações de compadrio serviriam, neste modelo, para “corrigir” a eventual escassez de algum grupo doméstico.

foram complementados por informações acerca do parentesco, religião e até mesmo por “fofocas” que sugeriam a caracterização – menos inscrita pela ordem – dos membros do grupo, como a presença de mães solteiras, lideranças mais ou menos legítimas, conhecimento místico das parteiras e técnicas mágicas de caça.

Ressalto que o tempo exíguo da pesquisa impossibilitou um aprofundamento em temas diversos, e tentei concentrar a análise nos aspectos relacionados às técnicas de resistência, que também considerei “tradicionais”, porque transmitidas dos velhos aos jovens. Por outro lado, a Matinta Pereira foi uma forma retórica de acesso a estas informações, e, portanto, algumas considerações sobre os aspectos religiosos serão feitas no sentido de esclarecer como as relações locais organizam o espaço social. A premissa é a de que diferenças cosmológicas implicam em ruídos comunicativos, e, portanto, considerá-las é um exercício profícuo em análises de conflitos que são, antes que materiais (por recursos naturais, por exemplo), *discursivos*.

Para analisar o primeiro ponto, os dados etnográficos centrais são os documentos e textos jornalísticos sobre o conflito com a Reasa, reunidos em um dossiê elaborado pela CPT, além de entrevistas – estas últimas, discursos nativos que trazem a relação lógica entre um conflito e outro. O objetivo não é realizar uma outra análise de conflito em si com base em dados documentais e memória, mas, identificar os principais eventos e formas de atuação dos atores no confronto do passado para captar a articulação que o grupo faz destes fatos com o presente, elaborando, assim, uma história local das relações políticas com o exterior.

Foi colocado como a identidade de quilombola tem se delineado no território do Jambuaçu, por meio de um trabalho militante da CPT, Programa Raízes e da UNAMAZ para que os grupos locais compreendam o Artigo 68 e suas implicações históricas e atuais. Esta atualização da identidade quilombola não significa, como foi ressaltado no primeiro capítulo, uma redução da identidade local a uma categoria política, mas a ressemantização de identidades locais complexas por meio da leitura particular (e legítima) de uma categoria histórica e jurídica. A identidade quilombola se associa, assim, à identidade “cabocla amazônica” – ribeirinhos, caçadores, extrativistas, pescadores, mas também agricultores, motoqueiros, trabalhadores sazonais em

latifúndios, comerciantes e outras –, assumindo um caráter multifacetado ao se compor de inúmeras dimensões das relações específicas de alteridade que se estabelecem.

Neste sentido, o conflito fundiário com a empresa Reasa, ocorrido na década de 1980, é fonte de características identitárias para o grupo, associadas à resistência, lutas, perdas e vitórias, ou seja, a capacidade de permanecer na região e reproduzir-se socialmente. Este conflito coincidiu com a identidade de “trabalhador rural com direitos”, apresentada pelo Estado aos grupos camponeses: hoje, esta identidade, fortíssima, se depara com outra, no contexto de um novo conflito, a saber, quilombolas *versus* CVRD. Identidades apresentadas, ambas, pelo aparelho estatal, ou seja, que se constituem em sua base como institucionalizadas, têm, por outro lado, formas de (re) significação e absorção próprias. Veremos como não só a negritude, como também um espírito guerreiro, verdadeira *pulsão ética* (SEGATO, 2004), aparece na memória dos velhos do grupo, que permanecem engajados na atualidade.

No Capítulo 2, foi feita uma análise do conflito com a CVRD utilizando tipologias sociológicas e sistematização do campo de disputas, bem como da distribuição de poder entre os atores do conflito. Porém, ao observarmos a não pontualidade dos conflitos no Jambuaçu, mas a sua repetição na história, é pertinente recorrer a outros aportes a fim de compreender o que chamarei de “*ethos* guerreiro”. Será considerado o conceito de guerra, extensamente utilizado nos estudos etnológicos, devido aos atributos de situações conflituosas não contemplados nos estudos de conflito correntes, como seu caráter institucional (em alguns estudos deslocado para a vingança), de troca, relações de predação (ou consumo) para a produção de identidades locais, especialização de guerreiros ou chefias (ou lideranças), entre outros: “*A alternativa seria pensar a guerra como uma modalidade de relação: a predação familiarizante, na qual predomina a relação social entre sujeitos.*” (ARANTES, 2006: 30).

Para a abordagem dos aspectos mágicos e metafísicos serão utilizadas entrevistas e também dados recolhidos por meio de conversas que não foram gravadas, mas registradas por meio do caderno de campo: não se trata do *segredo* propriamente dito, como alguns grupos definem âmbitos de suas culturas (entre os ciganos ou no candomblé, por exemplo), mas de informações que não poderiam ser fixadas facilmente

pela pesquisadora, a não ser por uma insistência deselegante, já que são assuntos tabus em relação à gente de “fora”.

Reasa: agência nativa na construção do tempo, espaço e matéria.

Se em um primeiro momento a narrativa da história recente do grupo, a saber, as relações com a CVRD existentes nos últimos três anos, consistiam no mais urgente de ser relatado, desde as primeiras entrevistas, outro conflito, com a Reasa, apareceu como referência a um momento como que semelhante ao que viviam hoje. Assim, memória e atualidade, tradição e modernidade, se articulavam no discurso dos quilombolas para compor sua identidade.

O conflito com a Reasa, no que diz respeito ao contexto político da época, é parte do contexto de apropriação da terra de forma mercantil incentivada pelo Estado. Como aponta Soares (1981), a terra na região amazônica era um bem em processo de rápida valorização e a especulação imobiliária um empreendimento em si mesmo. As linhas de crédito com base em projetos de agricultura e pecuária geravam especulações também no mercado financeiro. Para o autor, o Estado estaria financiando indiretamente a retenção ociosa de terras e a expropriação dos pequenos produtores; por outro lado, as formas de resistência operadas pelos grupos camponeses locais seriam a base para estudos de “campesinato de fronteira”.

A Reasa (Reflorestamento Amazônia Sociedade Anônima), empresa que se apresentava formalmente como de reflorestamento, é uma monocultora de dendê que se estabeleceu na região na década de 1980 – existente ainda hoje com o nome de Marborges LTDA, se utilizou do método de grilagem de terras para efetivar sua produção.

“A Reasa chegou e começou a comprar as terras do pessoal e dizendo que se nós vendesse nós levávamos mais vantagem que ficar na terra, e eles já tinham requerido toda a área. **Aí o que eles faziam, tinha um papel branco, o pessoal assinava,** e eles colocavam como comprado só a benfeitoria, na época foi a **doutora Vera da CPT** que foi se virar pela gente. A gente foi no **Iterpa** descobrir e ver que realmente eles tinham comprado apenas a benfeitoria de 40 moradores. **Aí a gente correu e**

ajuntou todas as assinaturas dos moradores, e fomos apresentar no Iterpa, e aí que a gente criou essa associação pra fazer esse movimento.” (Pregote, São Sebastião, 2007. Ênfase minha).

“A Reasa, apesar da ferrenha resistência dos quilombolas, conseguiu ainda subtrair quase que a metade do território (uns 20 mil hectares plantados de dendê), obviamente com o consenso do Estado, da polícia e do poder judiciário.” (Dossiê CPT Guajarina: 5, 2007).

O conflito com esta empresa durou quase uma década, e teve também os seus períodos mais latentes e mais manifestos de forma oscilante. Pode-se dizer, ainda, que o instrumental do conflito era diferente do observado no conflito com a CVRD: além da semelhante manipulação política de grupos locais como a polícia e os políticos por parte da Reasa, e do uso da identidade pelas comunidades locais, os atores em conflito utilizaram também armas brancas e de fogo, o que ocasionou mortes de ambos os lados.

Em suma, nesta época a grilagem operada pela Reasa era realizada por meio de jagunços e corrupção de autoridades. Outra estratégia da empresa era a contaminação das águas dos igarapés. Seu Tomás, irmão de Narciso, cujo pai morreu aos 112 anos na década de 1990, dá sinais, em seu relato, de uma possível contaminação proposital das roças e água por esta empresa:

“A Reasa escangalhou tudo isso aqui, **parece que foi uma coisa que mandaram, que nós adoecemos tudinho lá de casa, eu mamãe, meu irmão Nazario, papai,** nós tinha um roçadão lá, um sítio, umas árvore de abacate lá, mamãe tinha, quando dava enchia de abacate, tinha cada cacho de açai que enchia uma lata, aí nós adoecemos tudo, e aí ela começou a trabalhar pra lá, e **quando papai melhorou, ele disse, Maria, eu vou lá no campo buscar milho pras galinha, quando ele chegou lá que ele atravessou o igarapé, eles derrubaram com maquina, trator, trabalharam à noite.** Tinha um vizinho nosso, chamado Alexandre, **esbandalharam tudo, pra plantar o dendê. Aí meu irmão Narciso, se virou né, foi pra cidade atrás de advogado,** tinha uma advogada lá de Abaeté (Abaetetuba), aí pagaram um pouco, mas roubaram quase tudo, uns 520 metros de lá pra cá.

Carmela: E aí o pessoal se organizou...

Foi, pra buscar pra ela não vir tanto, mas o dendê chegou até ali. Desses pés, dessas árvore de dendê pra lá, era tudo nosso, mas eles ainda entraram mais um pouco dentro do nosso terreno aqui.”(Tomás dos Anjos, Santa Maria do Traquateua, 2007. Ênfase minha).

Diferentemente de hoje, além da CPT, os quilombolas contavam com o forte apoio do Sindicato dos Trabalhadores Rurais. Neste momento, estava presente uma outra identidade de origem estatal, a de *trabalhador rural*, associada à idéia de sindicalização: criado em 1963, o Estatuto do Trabalhador Rural, nesta época, já contava com quase 20 anos, e embora tenha promovido a modernização do latifúndio em lugar de dividir a propriedade (GARCIA JR., 1990), era a base legal na qual os trabalhadores da terra poderiam se apoiar na garantia de direitos.⁶⁹ Garcia Jr. (1990) discorre sobre como a igreja católica agiu, desde os anos 60, para impedir que a organização dos camponeses fosse associada aos grupos comunistas, e aponta para a rapidez com que os sindicatos e associações camponesas foram formados devido à forte competição política e ideológica em torno destes grupos. Empiricamente, por outro lado, a CPT Guajarina possuía ela mesma um caráter, para a época, “subversivo”.

“Pela devolução da terra ao mojuenses. Pela reforma agrária radical e imediata. Pela valorização dos produtos do lavrador. Por eleições diretas para os diretores de escola, de divisão de educação e Presidente da República.” (Folheto. Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Moju (PA) e Comissão Pastoral da Terra, 10 de setembro de 1984).

Pode-se dizer que hoje, em Jambuaçu, a identidade de trabalhador rural é central, embora a sua referência institucional, o sindicato, não seja, no contexto de disputas com a CVRD, um aliado. O enfraquecimento do sindicato pode ser considerado a partir de uma leitura sobre a crise do sindicalismo de modo geral (e do estatuto da greve, por exemplo). Além disso, no caso em tela, o fato de alguns funcionários do sindicato terem sido corrompidos é um agravante, que pode ser definido como uma contingência do

⁶⁹ Na Constituição de 1988, o Estatuto foi promulgado com algumas alterações, sendo a mais importante delas o entendimento da indistinção de *status* das categorias de trabalhador rural e urbano (INCRA, 2007).

conflito. Diferentemente, no caso com a Reasa, o sindicato apoiou fortemente os quilombolas no sentido de barrar a grilagem de terras.

“Sindicato do Moju denuncia violências: Em documento encaminhado ao governador Jader Barbalho, ao secretário de Interior e Justiça, Itair Silva, e às lideranças do PMDB e do PDS na Assembleia Legislativa, **o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Moju volta a denunciar irregularidades da firma Reasa (Reflorestadora da Amazônia)**, (...). Segundo o sindicato, a Reasa vem praticando violências contra os agricultores da região, com a derrubada de casas e destruição de lavouras de posseiros, que há anos habitam aquela terra.” (*O Liberal*, 04 de janeiro de 1984. Grifos meus).

A articulação nativa dos conflitos entre trabalhadores rurais e Reasa, entre quilombolas e CVRD pode ser analisada pela teoria da “comunidade afetiva” presente nos estudos de memória de Halbwachs (1968) e Polak (1989), mas também em estudos sobre elaboração local da história (SOARES, 1981; RINALDI, 1979), e acerca da composição particular dos elementos da identidade étnica, como já apontado no Capítulo 1 (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976; CARNEIRO DA CUNHA, 1986; POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998).

Para Halbwachs (1968) e Polak (1989), a memória coletiva serve à coesão social de um grupo. O segundo aponta para o fato de que a memória coletiva opera por meio de seleções, agenciadas pelos indivíduos que, por um processo de negociação, determinam os elementos da memória, legitimados por pontos de contato (o que há de comum), a serem lembrados e atualizados no grupo (POLAK, 1989). Assim, a memória é, também, objeto de disputas internamente a um grupo ou entre grupos com poder diferenciados para elaborar a história – história oficial *versus* memórias subterrâneas.

“...a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva (...). Há um elemento dessas definições que necessariamente escapa ao indivíduo e, por extensão, ao grupo, e este elemento, obviamente, é o Outro. Ninguém pode construir uma auto-imagem isenta de mudança, de negociação, de transformação em função dos outros.” (POLAK, 1992).

Uma das entrevistas que realizei, à luz de lampião, na casa de D. Florência, atualmente com 70 anos, teve como público seus filhos e netos, atentos aos seus relatos sobre um dos confrontos com a Reasa. Naquela ocasião, esta senhora teria ido para o mato com os homens, levando seu terçado, para esperar os pistoleiros da empresa no mato.

Ao transmitir acontecimentos lembrados como fundamentais não só para os descendentes, mas para mim, a antropóloga, a memória dos quilombolas do Jambuaçu – memória proibida ou clandestina, parafraseando Polak (1989), porque daquele que não elabora a história dominante, e sobre fatos que devem ser esquecidos –, estaria sendo atualizada, e a história do grupo legitimada.

“Opondo-se mais à mais legítima das memórias coletivas, a memória nacional, essas lembranças são transmitidas no quadro familiar, em associações, em redes de sociabilidade afetiva e/ou política. Essas lembranças proibidas (caso dos crimes stalinistas), indizíveis (caso dos deportados) ou vergonhosas (caso dos recrutados a força) são zelosamente guardadas em estruturas de comunicação informais e passam despercebidas pela sociedade englobante.” (POLAK, 1989: 8).

Como salienta Austin (1975), as palavras *fazem*, portanto, ao implementar uma prosa por meio da técnica da entrevistas, identidades estão sendo produzidas (efeito, eficácia). O confronto com a Reasa, embora violento e passível de ser objeto do silêncio por causa do sofrimento, é, ao contrário, fonte de sentido para o conflito vivido hoje.

“Nesse dia **eles se rebelaram pra lá** (Santa Maria de Traquateua). **Nós tivemos num conflito bem ali na casa do meu sogro**, que tinha uma outra firma que entrou ali, uma outra firma, ninguém sabe de onde veio, se era mandada da Reasa, **só sei que tava cortando a beira do Igarapé todinho**, marcando, aí a gente se reuniu, veio o Padre Sérgio, e veio a irmã Rosa, esperamos eles chegarem, tivemos uma conversa meia dura com eles, nós dobramos as costas pra cá eles foram embora. Esses correram e nunca mais apareceram.

Carmela: Foi na mesma época?

Foi, tava nesse intervalo da Reasa. E o pessoal não sabia brigar com a firma, queriam brigar sozinho, aí foi quando aconteceu, que **a Reasa mandou**

queimar a casa do compadre Teto, mandou fazer um bocado de coisa aí. Ta certo, que pra nós aqui realmente não mexeram com nada, mas eles não mexeram, porque quando eles estavam aí no centro cortando, o papai mais o pai dessa daqui (outra mulher presente), que também tem o sangue na veia, **se reuniram e foram mandar eles pararem**, e ameaçaram eles lá, foi aí que eles frearam, **porque se não fosse assim, isso aqui era só dendê.**” (Jane, filha de Namô, liderança local, Santa Luzia do Traquateua. Ênfase minha).

No contexto do conflito de hoje com a CVRD, os atores que lutaram 20 anos atrás estão com idades entre 50 e 80 anos de idade, e é recorrente a necessidade de as testemunhas oculares, quando sabem que vão “desaparecer”, quererem inscrever suas lembranças contra o esquecimento (POLAK, 1989).

“Isso, mesmo, **na época que a Reasa entrou aqui, minha mãe adoeceu.** Meu pai morreu em 1985. Quando minha mãe morreu eu tinha 13 anos. Eu já era um rapaz, vi o conflito tudinho aí, o dia que o pessoal de Santa Maria saiu pra encontrar o pessoal da Reasa eu vi.

Carmela: Como foi essa história, você pode contar?

Foi assim, não foram com violência, o pai do seu Zé, que foi o mais prejudicado, você tinha que ver a quebrada que eles fizeram aí. As roças dele dava gosto de ver, era mandioca, aí a comunidade apoiada pelas paróquia foi tentar encontrar eles que vinham pra tomar tudo mesmo. Só que foi um conflito que não teve violência, os engenheiros da Reasa não reagiram com violência.

Carmela: Nessa época juntou varias comunidades ou foi só Santa Maria?

Junto varias comunidades, realmente, só duas mesmo que lutava aqui, Santa Maria e São Sebastião, no km 40, se ajuntaram pra ir lá defender, **e mesmo com muita luta só conseguiram defender essa parte aqui até o igarapé.** O seu Narciso aqui com muita luta, o terreno dele vai até lá beirando o igarapé, mas tem dendê até bem ali.” (Paulo, liderança, Santa Maria do Traquateua, 2007).

Rinaldi (1979) e Soares (1981), ao analisar elaborações locais da história coletiva, demonstram como a mesma é permeada de marcos fundamentais que a dividem progressivamente em (diversos) antes e depois. Isto não se dá necessariamente de forma

linear, mas variada: no caso dos indígenas, por exemplo, esta operação tem sido acessada por etnólogos a partir dos variados “mitos” de criação do mundo, e suas implicações nas relações vividas no hoje. No caso dos pretos de Vila de Pedras, Pernambuco (RINALDI, 1979), o tempo de Santo Antônio, legítimo proprietário das terras do antigo engenho onde se localiza a comunidade, constituía o tempo da terra forte, enquanto que o momento do conflito atual, de expropriação da propriedade do santo por um novo proprietário do engenho, se traduzia como o tempo da terra fraca. No caso dos pretos de Bom Jesus, no Maranhão (SOARES, 1981), a história começa com a escravidão, e os marcos eleitos pelo grupo como fundamentais para a reprodução social baseada no sistema comunal da terra e na herança, são a doação de terras pelo senhor e o início do tempo da liberdade e da fartura. O conflito que viviam no presente etnográfico do estudo do autor representava, dentro da estrutura ontológica imprimida por esta versão histórica dos fatos, um retorno ao tempo do cativo. Assim, é possível observar nestes exemplos a articulação necessária, salientada por Viveiros de Castro (2002:339), entre cosmologia e história, etnicidade e ritual, economia política e análise simbólica.

Os dois tempos, o tempo da fartura e o tempo da penúria, do santo forte e do santo fraco, em Jambuaçu, são organizados pela recorrência de momentos de crise da garantia e sustentabilidade da terra. O tempo da Reasa é também o tempo da vitória, fonte de força e sentido para o tempo presente. Mas é também o tempo da morte de companheiros sacrificados no conflito, mortes causadas por pistoleiros ou contaminação das águas.

Os principais eventos do conflito com a Reasa são o embate ocorrido no dia 07 de setembro de 1984, e o “dia dos 100 encapuzados”. No primeiro caso, trata-se da ocasião da morte de Edimilson Ribeiro Soares, grileiro, funcionário da Reasa, que marcou encontro no dia 07 de setembro no território dos quilombolas. Estes, mesmo desconfiados da reunião marcada no mato e no “dia do Brasil”, partiram para encontrá-lo.

“No dia 07 de setembro aconteceu a tragédia (...). Os trabalhadores, ouvindo o barulho dos tratores, foram ao local da invasão. Ao chegarem lá foram recebidos a bala pelos pistoleiros da Reasa, comandados por Edmilson. Os

lavradores dispararam suas armas de caça e correram, largando as mesmas, não sabendo que havia morrido alguém. No dia 09.09, 45 lavradores da área se entregaram espontaneamente à polícia de Moju, sendo levados, presos, para Abaetetuba, onde, no dia de hoje (10.09) estão sendo interrogados pela polícia daquela Delegacia. Lamentamos que não tenham sido presos e levados para interrogatório os pistoleiros da Reasa, que estavam na área do tiroteio, e estão em toda área ocupada pela Reasa, e também dirigentes da firma que, invadindo terra alheia, se constituem em primeiros responsáveis pelo que disso possa advir.”(Carta. CPT e Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Moju, 10 de setembro de 1984).

Em 08 de janeiro de 1988, quatro anos depois, e com a persistência do conflito, acontece o segundo fato marcante relatado pelos quilombolas e registrado por meio de cartas e outros documentos.

“Eram mais ou menos 10 horas da manhã e eu me encontrava no único posto telefônico de Moju quando percebi que as pessoas corriam assustadas na rua. (...) Então também fiquei assustada e saindo do posto corri rumo à minha residência que ficava ali perto. Mas não consegui chegar lá, pois ao tentar atravessar a rua **deparei-me com um grande número (que mais tarde fiquei sabendo que eram 100) de pessoas vestidas de preto, corpos pintados de carvão em pó com o rosto encapuzado também de preto, marchando decididas e portando rifles em riste.** (...) A polícia abandonou o local e os 100 justiceiros entraram, soltaram os presos e botaram fogo em tudo. O comissário ali presente, no auge do terror, escondeu-se nos fundos do terreno e pensando em maior segurança enfiou-se em um barril que continha óleo queimado. (...) recebemos a visita de um dos encapuzados, agora sem capuz, que veio enviado pelos outros para nos acalmar. Mesmo não sabendo o seu nome, o **reconhecemos como um trabalhador do Jamuaçu, sempre presente nas lutas populares e sindicais. Esse participante do grupo nos contou que estavam ali para fazer justiça pois a polícia junto com os pistoleiros amedrontavam a cidade com suas ameaças e ações,** haviam matado o Canindé, membro do grupo, além de estarem espalhando o terror na cidade e ameaçando tomar as terras dos posseiros.”(Carta. Rosa Maria Paes Figueiredo, CPT, carta escrita em 2007, grifos meus).

Quando da ocasião de minha presença na região, a CPT distribuiu um dossiê aos quilombolas, elaborado por Padre Sérgio – figura presente no contexto desde os anos 1980 –, com o registro de ambas as situações de conflito pela terra vividos pelos moradores do Jambuaçu. Este registro material, escrito, que possui um caráter documental diferente da história oral organizada pelo grupo, foi entregue aos representantes de associações e outros membros notadamente importantes da comunidade em uma reunião de decisão de estratégias de ação em relação à CVRD, momento ritual de congregação política. Assim, as lideranças, como profissionais do fazer político, atuaram também como “profissionais da memória”⁷⁰, de uma memória escrita por um outro já incorporado, porque aliado de muitos anos, a CPT.

“A memória, essa operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado, que se quer salvaguardar, se integra, como vimos, em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes: partidos, sindicatos, igrejas, aldeias, regiões, clãs, famílias, nações etc. A referencia ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementaridade, mas também as oposições irreduzíveis.” (POLAK, 1989: 9).

A articulação do conflito do passado e do conflito do presente pode ser evidenciada pela fala de seu José Correa da Silva, de Santa Maria do Traquateua:

“Eles (a Reasa) entraram aí na marra mesmo, pra querer tomar a área da terra de todo mundo. Só que foi uma firma que nunca teve a coisa pra entrar em acordo com ninguém não, o caso do cara era largar tudo na rua. Aí pegou, tinha esse ramal aqui, até na beira do Igarapé, aí queriam que eu desocupasse a área da terra, mas só que disseram que não dava nada, que não ia indenizar nada, aí fui conversando, aí quase que ia dar prejuízo pra mim, pra ele, até que depois nos conversamos, aí entramos em um acordo, de pegar do ramal pra lá até o igarapé é meu, pra lá do ramal tirou tudo,

⁷⁰ “Esse trabalho de enquadramento da memória tem seus atores profissionalizados, profissionais da história das diferentes organizações de que são membros, clubes e células de reflexão. (...) Os rastros deste trabalho de enquadramento são os objetos materiais: monumentos, museus, bibliotecas etc.” (POLAK, 1989).

agora passou esse mineroduto, tubulação, e esse linhão e aí acabou com a área da terra.” (grifos meus).

Uma categoria comum aos estudos de Rinaldi (1979) e Soares (1981) é a de “resistência”. A resistência pode ser observada tanto por confrontos diretos em conflitos ditos manifestos, por meio de organizações institucionalizadas como sindicatos e associações, e também por meio de outras formas de agenciamento nativo, ao manipularem os objetos de dominação geralmente disponibilizados por sistemas de mercantilização dos bens locais. Assim, no estudo de Rinaldi (1979) observamos a agência do santo, *patrão* sobrenatural para quem se canaliza o poder local em situações de conflito. No estudo de Soares (1981) a resistência era operada por meio do uso metalingüístico dos “papéis”, documentos que versavam sobre a posse da terra, perdidos no tempo ou existentes, dos quais se falava recorrentemente; pela nominação do *outro* por meio de categorias associadas à percepção histórica, como “senhor”, “barão”, “enricados”; e, por fim, pelas “greves secretas”⁷¹. O uso da categoria de resistência para analisar posicionamentos nativos em relação àquilo que vem de “fora” e se impõe forçosamente ao plano local são também o foco dos estudos de Burke (1996) e Taussig (1980).

Burke (1996) analisa as relações coloniais no Zimbabwe a partir do entendimento da natureza e papel das mercadorias introduzidas pelos colonizadores brancos, investigando como as *coisas* adquirem significado, examinando a economia política colonial e aspectos da cultura local. Tomando como foco da análise os produtos cosméticos – aparentemente irrelevantes, mas centrais para a identidade moderna –, demonstra como a resistência nativa se operou por meio de atribuições de significado distintas dos significados inicialmente atribuídos por quem os produziu, ligadas aos costumes anteriores à chegada das mercadorias (e à centralidade do corpo também para a identidade “primitiva”). Assim, por exemplo, a margarina era usada pelos africanos como óleo para o besunte corporal, sendo deslocada de sua função prévia (alimento), e colocada em um sistema no qual o bezunte com óleos de palmeira ou gordura de

⁷¹ A comunidade efetuava a repressão, por meio de violência física, àqueles que, ou não eram da comunidade e queriam participar da partilha de terras, ou aqueles que pertenciam ao grupo e queriam um pedaço de terra maior e faziam acordos com atores do exterior (barravam o movimento de quem era de fora, em querer ser coletivo, e quem era do grupo, em querer ser indivíduo).

animais eram usados: (1) para proteger dos insetos, sujeiras e doenças; (2) para proteger da chuva; (3) para produzir diferenciações estéticas etárias, de gênero e classe (BURKE, 1996:25).

A higiene na sociedade ocidental seriam um sistema complexo de definições de limpeza e beleza, no qual o negro africano apareceria como o representante da sujeira, falta de civilidade, doenças (eram chamados de sífilíticos, independentemente de terem ou não a doença), da feiúra. De outro lado, os nativos de Zimbabwe eram conhecidos localmente exatamente pelo contrário, por sua manipulação intensa do corpo por meio de *piercings*, escarificações, penteados diversos, e uso de pastas, óleos e gorduras para passar no corpo.

“Given that merchants did possess the power by 1930s to compel Africans to accept certain commodities; this inevitably had an effect on local tastes and aesthetics. The heritage of this kind of coercion and the generally negative reputation that ‘truck’ traders had acquired by the 1940s forged a loose and flexible association for most Africans between consumption and exploitation (...). Merchants in all areas experienced sudden ‘dead lines’ produced by ‘mysterious’ shifts in tastes or sudden determinations to resist merchant coercion. Boycotts of stores were apt to appear suddenly, last a few weeks or months, and then fade. (...) Sometimes, Africans gave up what seemed to be firmly established, deeply felt ‘needs’ overnight: during both the First and the Second World Wars, the ‘truck’ prices skyrocketed, Native Department officials frequently reported that Africans in rural districts had spontaneously reverted to ‘traditional’ clothing and that almost no Western-style clothing could be seen.” (BURKE, 1996:89-90).

O fetichismo da mercadoria de Marx é revisitado por Burke (1996) com algumas críticas, por exemplo, às “falsas necessidades” e a oposição valor de uso e valor de troca, bem como a particularidade do fetichismo atribuída ao capitalismo. Para ele, as coisas têm poder e significado em sociedades pré-coloniais, e o problema estaria no fato de que fetichismo é mais que os significados investidos nas coisas, é também o poder acumulado das mercadorias, relacionados às pessoas, instituições e discursos, contendo em si as formas de conscientização por meio da qual o capitalismo se objetiva. Assim, o capitalismo assumiria formas imprevistas, dificuldades advindas do cotidiano, de operações de resistência articuladas por meio da percepção dos objetos em uma

estrutura prévia de conhecimento. Por exemplo, sociedades em que a dádiva (*gift*) é instituição central, em detrimento da mercadoria (*commodity*). O papel da propaganda, neste sentido, seria central para regular o significado, estabelecendo padrões de uso para as coisas, e também modelos ideais de comportamento. A não obediência ao modelo tornava-se, assim, uma rebeldia que, no mínimo, irritava os brancos em África: não bastava vender, era preciso colonizar no sentido mais profundo, era preciso transformar os hábitos. Por outro lado, em situações de observância nativa da “ordem”, os africanos eram sempre tratados como caricaturas bizarras do modelo ideal de homem.

Taussig (1980) também parte do fetichismo da mercadoria para analisar as formas de resistência das *plantations* na Colômbia e minas da Bolívia. Considerando o surgimento dos cultos ao demônio nestas localidades e sua associação com o capitalismo, demonstra como em situações de controle da força de trabalho (assalariamento), os nativos elaboravam um discurso de oposição às noções de acumulação e alienação da força de trabalho. Como observamos em trabalhos sobre o campesinato brasileiro, a expropriação do poder do chefe de família sobre a produção é fonte de frustração e desonra para as famílias (SOARES, 1981). De maneira análoga, os ritos ao demônio servem para dizer sobre esta insatisfação, para discorrer sobre o fato de que o novo modelo não é visto como “natural” (enquanto social) para os locais.

“It should be noted that political militancy and left-wing consciousness are high in both of these areas and in both of these industries. Prior to the recent oppression an reorganization of the work force, a large proportion of the Cauca Valley plantation workers belonged to aggressive and skillfull trade unions. Strikes and occupations were common. The militancy of the Bolivian mine workers is legendary.” (TAUSSIG, 1980: 14).

Assim, as noções de “*sombi*”, como o mal materializado que atinge crianças e é consequência do enriquecimento de alguns, a cerimônia do “batismo do dinheiro”, onde a nota toma vida, ou os cultos utilizando bonecos vodus e os grupos de magia organizados entre os trabalhadores, são as formas de resistir ao modelo de exploração que ignora os valores locais. A associação do capitalismo com o mal, em oposição à associação de Deus com a fertilidade e a colheita, no caso dos agricultores, é uma maneira de atribuição de significado particular daquilo que é exterior.

Trago estes exercícios para demonstrar: (1) como grupos de ideologia capitalista, quando confrontados com lógicas camponesas de percepção da vida social, tendem a colocar em prática técnicas de naturalização da alienação do trabalho e da terra, bem como de fetichização dos objetos com base em sua potência de troca para acumulação; e (2) como a “resistência” dos grupos locais pode se dar de maneira cotidiana, materializada por diversos tipos de atos discursivos (rituais, em sentido amplo⁷²) orientada pela incapacidade desejada de não absorver a lógica capitalista.

Em Jambuaçu, a resistência é perene, e acontece de maneiras múltiplas, ou seja, em confrontos diretos em conflitos reconhecidamente políticos e exteriorizados por instrumental específico, mas também uma resistência operada por formas outras de resistir ao que é permanente. Ou seja, dando sentido às relações políticas com os diversos grupos que lhe fazem fronteira no sentido de entrar, comprar ou tomar a força, e vivendo sua própria cultura, apesar das tentativas incessantes de englobá-los em um modelo de exploração do trabalho e nomeação da pobreza exteriores. Os grupos quilombolas relêem o texto que vem de fora para operar a resistência. Por exemplo, relêem o olhar do Estado sobre si, agindo de maneira oposta ao esperado em um modelo individualista de acumulação fundiária.

“ Ele (Narciso) também achou que era um bom projeto, **porque o terreno dele era titulado – ele cancelou e entrou na área quilombola com a gente.** Enquanto outras associações tem esse problema, que tem gente que tem área dentro titulada e não quer entrar, porque não entenderam o que é remanescente, eu entendo que mesmo sendo coletivo é uma segurança pra nós que sente vontade de trabalhar não abandonar. Teve gente que quando viram isso, cuidaram de negociar suas terras e foram embora pra cidade, venderam pra Reasa, e hoje tão voltando, pra querer chegar junto com a gente, mas tem que explicar o que é ser quilombola, as regras que tem, pra poder manter dentro da associação, se por exemplo eles se situam lá, faz uma casa dentro da área quilombola, que quando ele planejar sair se não der certo, ele não tem o direito de vender a terra, ele pode deixar pra uma pessoa cultivar, aproveitar, ou então a própria associação é responsável por cuidar.”

⁷² Rito entendido como produtor de identidades, mas não só como a distinção entre sagrado e profano, em que o rito sintetiza em uma arena destacada do cotidiano, mas também práticas rituais mais sutis e profanas, porque comunicativas, porque de negociação de atos e palavras produzindo eficácia (PEIRANO, 1991).

(Paulo, Santa Maria do Traquateua, 2007. Ênfase minha).

“Mas, se não se pode mais tomar a Amazônia como cenário dominado exclusivamente por pequenas aldeias de caçadores-horticultores igualitários, tampouco se deve exagerar pelo outro lado, atribuindo uma condição vestigial, degenerativa e marginal aos povos da terra firme. Importa observar, sobretudo, que fenômenos como a ‘regressão agrícola, ou, mais geralmente, os modos de vida indígenas atuais, não são um evento evolucionário, mas o fruto de um conjunto de escolhas políticas (Rival 1998a), **de decisões históricas de recusa à assimilação pelos brancos, escolhas e decisões que privilegiaram certos valores (p. ex., a autonomia) em detrimento de outros (p. ex., o acesso às mercadorias).**” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, 342. Grifos meus).

A história dos quilombos amazônicos de modo geral é inscrita em sua origem pelo conflito, ou seja, a partir dos grupos que se organizaram fora da ordem hegemônica por meio de um tipo de resistência por vezes violenta com os grupos não aquilombados.

“O espírito de luta dos negros aquilombados no Trombetas e no Curuá produziu uma soma considerável de informações. Numa das vezes em que foram atacados, avisados previamente, os negros não hesitaram e incendiaram sua *Cidade da Maravilha*, indo refugiar-se mais além, subindo mais algumas cachoeiras, no interior das matas.” (SALLES, 1971: 269, grifo no original).

“Na vila Igarapé-Mirim uma força policial era mobilizada contra o mulato Alexandre e seu irmão Agostinho. As acusações rezavam que fugidos andavam numa ‘vida libertina absoluta’ e tinham ‘decomposto homens brancos e puxado armas de fogo.’” (GOMES, 2005: 59).

Uma das estratégias do sistema escravocrata, além do tráfico, do *resgate* e dos *descimentos*, como aponta Gomes (2005: 61), era a compra dos prisioneiros de guerra dos próprios indígenas. Isto significa que em um determinado período histórico, semelhante a alguns casos da colonização africana, a guerra dos nativos era utilizada pelo modelo englobante como forma de obtenção de mão de obra, mas também, como forma de constituir alianças com alguns grupos locais e potencializar conflitos anteriores evitando a associação dos nativos entre si.

“Estratégias de índios e negros fugidos podiam ser semelhantes. Assim as teriam percebido as autoridades coloniais e metropolitanas. Talvez isto explique a série de consultas feitas pelas autoridades coloniais ao Conselho Ultramarino. Em 1752, em carta enviada ao rei, o governador Mendonça Furtado pedia novamente que as penas previstas aos negros por lei de 1741 fossem também aplicadas aos índios amocambados da Capitania do Grão-Pará.” (GOMES, 2005: 65).

O que chamamos confronto em ambos os conflitos analisados – o dia sete de setembro e a morte do grileiro Edimilson, a invasão do município de Moju pelos 100 encapuzados ou a destruição da torre da linha de transmissão e fechamento de estradas –, seria o que Fausto (2001) teria chamado de *guerra ofensiva*.

“A guerra ofensiva não principia apenas por uma deliberação. Seu primeiro movimento depende de uma mobilização das vontades: é preciso, como diria Florestan Fernandes, ‘atiçar as emoções já polarizadas contra o inimigo’ (1970:70). Para que cada um passe do provimento da vida ao empreendimento coletivo da morte, é mister que as forças psíquicas sejam direcionadas para um objetivo.”. (FAUSTO, 2001: 271).

A proposta de transformar provisoriamente em sinônimos os conceitos de conflito e guerra tem o objetivo de tentar: (1) acessar o caráter institucional da guerra, desconsiderado nos estudos de conflitos socioambientais; (2) ampliar, assim, as noções de conflito e resistência; e, por fim, (3) tentar captar o porquê da resistência e confrontos permanentes e de longa duração efetuados pelos quilombolas de Jambuaçu. Isto não significa uma análise comparativa com a guerra indígena analisada por Fausto (2001), mas o acesso ao instrumental analítico da etnologia da guerra para clarear algumas questões que se obnubilam com a observação do caso empírico em questão: em suma, por que os quilombolas estão sempre prontos a lutar por seu território e modos de vida?

Ressalto que a guerra entre sociedades indígenas, de modo geral, pode ser considerada mais simétrica, pois está ordenada a partir de um sistema de trocas mais amplo, que visam o equilíbrio do butim, mesmo que considerando espaços de tempo distintos (o ano de trazer e o ano de ceder bens e pessoas, por exemplo). Neste sentido, uma guerra

ocidental entre nações ou uma guerra entre uma empresa capitalista e uma comunidade tradicional pode ter como princípio a assimetria de poder de fala e de fogo. Por outro lado, lutas, conflitos ou guerras, seja como conceitos sinônimos, seja como categorias antropológicas distintas, implicam, logicamente, em ganhos e perdas, trocas e partilhas, predação e submissão – e não necessariamente obedecendo a simetria ou o equilíbrio (por exemplo, mulheres podem ser *butim* de guerra constituindo *outros* necessários ao sistema exogâmico de casamentos, ou em outros contextos serem estupradas, fator comum em guerras de modo geral).

“Outro ponto relevante é que ao tratar as guerras nas sociedades primitivas somente como positividade, o lado destruidor fica esquecido. Acredito que a guerra é um meio de sociabilidade – no mínimo para os casos Tupinambá e Botocudo – entretanto não há como ignorar a destruição de pessoas material e imaterialmente.” (ARANTES, 2006: 29).

A guerra no Jambuaçu é imanente porque é fundadora do grupo enquanto quilombo histórico. A guerra também é parte da trajetória da comunidade de manutenção do território e seus modos de vida, como observamos no caso da Reasa e da CVRD. Também é imanente porque a predação é parte de uma cosmologia em que todos os animais são potencialmente malignos (GALVAO, 1955:106), em um panteão que estabelece relações de alteridade entre o mundo do rio, da floresta e o dos homens (em que são raros, por exemplo, os animais domésticos).

“As brenhas daquelas florestas podiam proteger os quilombolas, mas não isolá-los. Quilombolas visitavam as vilas e povoados próximos para praticar saques, razias e seqüestros. Nos primeiros anos do século XIX temia-se que os pretos amocambados de Araguari, em Macapá, se aproximassem da cidade de Macapá para fazer tumultos na ‘noite de natal’.” (GOMES, 2005: 51).

Seria o conflito disjuntivo e a guerra conjuntiva, devido à questão da troca inerente a esta última? Tendo a crer que não. A diferenciação conceitual entre guerra e conflito é tão somente uma escolha teórica da Disciplina, e não uma distinção de conteúdo intrínseca aos termos. Fausto (2001) ressalta alguns tipos de conceituação de guerra, como a de Malinowski (1941: 522), em que os limites são dados pela autonomia

política: guerra é “*conflito armado entre unidades politicamente independentes*”, ou de Mead (1940: 402): “*conflito reconhecido entre dois grupos enquanto grupos, no qual cada grupo coloca um exército (mesmo que este seja de apenas quinze pigmeus) no campo para combater e matar, se possível, alguns dos membros do outro grupo.*” Sua própria definição, no entanto, consiste em:

“Por isso, prefiro utilizar o termo guerra de maneira bastante ampla e frouxa, sem me preocupar com uma definição precisa. Classifico como evento guerreiro todo e qualquer encontro entre grupos indígenas que se percebam como inimigos e resulte em violência física, independente da dimensão desses grupos ou da amplitude da violência. Nessa categoria incluo também tanto um ataque de monta a uma aldeia inimiga como uma escaramuça entre grupos de caça no meio da floresta.” (FAUSTO, 2001: 271).

Uma primeira consideração à definição de Fausto (2001) é a questão da “violência física” como definidora do conceito, pois outras formas de violência (seriam simbólicas?), de qualquer modo, imprimem nos corpos sua marca. Mas aceitando de modo geral sua definição, temos que a mesma diz sobre os conflitos analisados neste trabalho.

A meu ver, em contextos de oposição onde não há resistência e conflito, as relações são fundadas a partir da submissão de um grupo e dominação do outro. O conflito, por outro lado, é a ação de tentar tornar simétrica a relação, a tentativa de trocar no sentido de garantir a fala ao lado tornado mudo, ou amordaçado. Neste sentido, o conflito viabiliza a troca tanto quanto a guerra: não as trocas de mulheres ou de cunhados (e as trocas materiais a elas associadas), mas as trocas discursivas entre grupos que não compartilham, como aponta Soares (1981), os mesmos “códigos de referência”. Como vimos em Burke (1996) e Taussig (1980), relações conflituosas cotidianas são possíveis e desejadas por aqueles que estão em posições subalternas em um contexto. A resistência é operada, assim, por escolhas interpretativas acerca da realidade que se apresenta, bem como leituras particulares das instituições do *outro* e fortalecimento das suas próprias, seja o panteão religioso, sejam as formas institucionalizadas de combate.

Fausto (2001: 254-258) analisa dois grupos parakanãs, os quais tem como diferença um *ethos* bélico mais ou menos manifesto: os ocidentais, mais dispostos para a guerra nos dias atuais, porque “...a atividade bélica foi a única forma de abertura das mônadas, e a política exterior passou a ser quase exclusivamente um movimento para a guerra.”; e, os orientais, que “...estavam envolvidos na institucionalização de um lugar de interação baseado numa modalidade discursiva – a conversa (morongeta) – oposta à fala intimidadora dos guerreiros”⁷³. Localizados geograficamente em duas áreas indígenas no Estado do Pará⁷⁴, este grupo étnico possui uma tradição bélica que funcionaria como mecanismo de reprodução social.

“Na subdisciplina conhecida como antropologia da guerra costuma-se distinguir, pelo menos, dois tipos de violência armada: de um lado, o uso da força por sujeitos coletivos, politicamente autônomos, que se defrontam por interesses públicos; de outro, um modo privado, quase individual, de violência entre pessoas enlaçadas por vínculos de sangue e/ou parentesco. A distinção ergue-se sobre uma série de dicotomias superpostas – público/privado, político/doméstico, comunidade política/comunidade de sangue etc. – dando lugar a tipologias binárias, como a clássica oposição de Otterbein entre *feuding* e *warfare*. Boa parte destas tipologias não admite combinações impuras: se estas existem no real é porque são formas transicionais, necessariamente instáveis. A dificuldade de trabalhar com esse aparato teórico no estudo da guerra “primitiva” é que não parecem existir senão formas transicionais e híbridas.” (FAUSTO, 2001: 269).

Fausto (2001: 277-285) também tem um modelo para analisar a guerra: o primeiro momento trata da mobilização dos guerreiros (enfurecer-se contra o inimigo, *-jemamai akwawa-rehe*); em segundo, tem-se a produção de armas e localização dos inimigos por parte dos xamãs; e, por fim, o ataque. De acordo com o autor, as técnicas de caça como

⁷³ Fausto (2001) ressalta que uma postura defensiva não deve ser vista somente como reativa, como imposição da política externa, mas “...é afirmada como uma posição social do grupo.”

⁷⁴ A primeira, na bacia do Tocantins, municípios de Repartimento, Jacundá e Itupiranga – não muito distantes de nossa área de estudos; a outra, Terra Indígena (TI) Apytawewa, na bacia do Xingu, em Altamira e São Félix do Xingu). No primeiro caso, com representantes de maioria orientais, recebem assistência de um convênio estabelecido pela FUNAI e Eletronorte; no segundo caso, sem terras demarcadas, os indígenas vivem em constante tensão com madeireiros, fazendeiros, colonos e garimpeiros – são em sua maioria representantes do modo ocidental (FAUSTO, 2001:31).

as tocaias e os ritos para vislumbre da localização dos inimigos são vastamente utilizados na guerra.

“No **dia 7 de setembro** foi o seguinte, entraram na área do Adelo, porque eles compraram uma área lá, e queria inteirar, mas 12 hectares na terra do Adelo, ele não consentiu, porque ele tinha a documentação toda legal. A juíza que tinha aí falou pra eles não entra na terra do homem, a terra tem documento, e tal. Aí ele correu com o delegado e pediu pra eles pararem. O que aconteceu foi que eles continuaram invadindo, o pessoal lá regiram. Aí o pessoal (da Reasa) foi pedir lá na delegacia uma equipe de soldados pra acompanhar ele pra resolver o problema. Aí o João Martins, que era o delegado nessa época, disse, não, **hoje é dia da pátria, não se pode de jeito nenhum**. Ele com o revolver na mão, outro na cintura e a mão cheia de bala, foi na prefeitura e falou a mesma coisa, não teve apoio. Aí pegou dois pistoleiros, que foi o Mineiro e o Guto, pra ir pra lá. Quando chegou na entrada do ramal, os pistoleiros sentiram e pararam. Quando retornou uns 40 poucos tiros que não sabe em quem pegou. Depois continuou tentando comprar. A maioria do pessoal que vendeu foi trabalhar pra empresa.” (Pregote, São Sebastião, 2007. Parêntese meu).

“Quando voltamos, na nossa frente vinha uma carreta da CVRD cheia de materiais pesados. Por sinal uma carreta muito grande, a ponte, que já não estava em estado muito bom, desabou uma parte. E aí nós fomos em cima falar com eles e eles disseram que não tinham sido eles, que tinha sido um carro que tinha passado na nossa frente. Mas nós tínhamos visto! Nós já tínhamos passado na ponte e não tinha desabado, e foi quando eles passaram. Aí foi aquela questão, tivemos que pressiona-los e junto a prefeitura também pra que eles assumissem a responsabilidade de consertar o que eles haviam quebrado. E essa luta, tem sido até pelo Ministério Público, foi chamado o prefeito também, essa luta durou 4 meses, pra poder a ponte ficar num estado transitável.

(...)

Não participei (evento dos reféns). Eu tinha ido a Belém levar uma paciente para uma consulta. Mas o meu filho participou.

E a senhora é a favor dessa ação?

Sou sim! E infelizmente não participei porque não estava aqui, porque se eu estivesse participaria, e se tiver outra eu participo também, porque o que a CVRD está causando no nosso território é um absurdo.” (D. Raimunda, São Bernardino, 2007. Parêntese meu).

O objeto da predação quilombola não são outros homens menos humanos que os parentes, como no caso dos indígenas, mas, sim, as instituições do *outro*. O que se engloba (e digere) são as instituições exteriores, elas são necessárias à reprodução social local: ser sindicalizado, ou quilombola, trata-se da ação de fazer releituras locais de instituições do outro, de digerir o que vem de fora dando-lhe sentido particular. Assim como no caso de resistência observado por Burke (1996) entre os africanos, ou de Taussig (1980) entre bolivianos e colombianos, não se trata de rejeitar o que é imposto, mas atribuir sentido com base na estrutura cultural anterior aos atos de dominação. Comunicação produz identidades, e neste sentido, qualquer relação, mesmo que conflituosa, implica no diálogo com instrumental múltiplo de linguagens, e em retóricas mais ou menos corporais.

Outra questão é o fato de que não é o gênero que marca a especialização do ofício de liderança em Jambuaçu: homens e mulheres vão para a guerra, os primeiros com armas de fogo, as segundas munidas de terçados (facões), ambos abastecidos de um *discurso*. As chefias são anteriores aos conflitos propriamente ditos com as empresas, porque são as mesmas pessoas ou linhagens que ocupavam os cargos das irmandades de santos. Da mesma forma como as parteiras são filhas e netas de parteiras, e o mesmo ocorre com as benzedadeiras, as lideranças têm uma tradição familiar que orienta o *ethos* para a posição de organização política da coletividade no plano visível.

“O primeiro ponto é a chefia: quem é o chefe, como se tornar um chefe, como é o processo sucessório, quais atividades são realizadas pelo chefe, quais as qualidades necessárias para se tornar chefe.” (ARANTES, 2006: 34).

“Cada comunidade chamava seu pessoal e dizia olha, você se acertou comigo aqui, daqui até aqui eu que mando, que sou o presidente deste lugar, daqui prali é fulano. Então, faz uma reunião aqui pra nós entrar em contato, outra ali, outra acolá.” (Namô, Santa Luzia, 2007).

“Eu sou acostumado a ir em reunião, eu já fui em reunião até na presença do comandante do exército, até uma vez, ia entrando, ele mandou me chamar eu fui. Ai cheguei lá, ia bem vestidinho, que eu achava, aí ele

disse pra mim, ele me olhou assim e disse ‘e trate de se uniformizar pra voltar’. Eu nem falei com ele. Quando eu fui descendo a escada, ia subindo um sargento que era meu colega, e eu ia quase chorando, e ele disse ‘rapaz, o que é que tu tem?’ e eu digo ‘rapaz, o comandante mandou me chamar, pra mim falar com ele, chegou lá ele deu um grito comigo que era pra mim ir me uniformizar pra poder ir lá. E a roupa que eu tenho é essa, não tenho outra’. Ele olhou assim pra mim e disse: ‘abotoa esse botão da camisa, aí’. Ai eu abotoei e ele me recebeu.” (Namô, Santa Luzia, 2007).

“Eles (Reasa) chegaram tipo surpresa, se localizando no local aqui de Santana do Alto, e nós nessa época criamos uma associação, porque eles taparam o ramal, esse que nós viemos, foi fechado por eles, dali do acapu pra cima, eu juntei o pessoal, nesse tempo eu tinha uma motosserra, juntei o pessoal, e trabalhamos, 105 dias e lipamos o ramal, porque era da prefeitura, mas a prefeitura nessa época estava em conjunto com a própria firma. E limpamos e conseguimos, aí eu coloquei assim uma comissão do pessoal que limpou, e nos tivemos um advogado, o Antonio Pereira, que teve por aí com a gente e disse que não podia ser comissão, pois não podia ser registrada, que antes tinha que ser implantada uma associação, uma comunidade qualquer. Aí a gente fez a associação dos moradores do Jambuaçu, porque nessa tinha umas 40 famílias. (...) Essa foi a primeira associação, depois foram surgindo as associaçõeszinhas e essa ficou encostada. Eu que era o presidente.” (Pregote, 70 anos, São Sebastião, 2007. Parêntese meu).

Como foi dito ao final do Capítulo 2, as lideranças foram premiadas por sua atuação no conflito com a CVRD. Isto significa não só o pagamento por um trabalho, mas o reconhecimento do grupo pelo engajamento e resultados alcançados no combate. Além disto, observa-se neste pagamento o reconhecimento da especialização do ofício de líder, e a sua eficácia.

As empresas que se opõem aos quilombolas, como colocado no capítulo dois, também têm suas estratégias, que são mesmo de guerra, para confrontar os grupos locais e alcançar seus objetivos. O butim obtido por estes atores são, no entanto, matéria – ou melhor, a vida social do outro que transformam em valor de troca.

“Butim. *s.m.* 1. conjunto de bens materiais e de escravos, ou prisioneiros, que se toma ao inimigo no curso de um ataque de uma batalha, de uma

guerra 2. produto de roubo ou de pilhagem 3. *frm.* produto de caça ou pesca
4. *infrm.* proveito, lucro; ETIM fr. Butin (1350) ‘bens materiais e escravos
ou prisioneiros tomados do inimigo em uma guerra, despojo, presa’ <prov.
Buten ‘trocar, partilhar, repartir’; SIN/VAR ver sinonímia de presa; PAR.
Botim (s.m.).’ (HOUAISS, 2001: 535).

O retorno da natureza – pistas para um sistema coletivista de uso do território

*“...nenhuma diferença é indiferente,
pois toda diferença é imediatamente relação,
dotada de uma positividade.”
Eduardo Viveiros de Castro, 2002.*

Foi salientada no Capítulo 2 a necessidade de uma atenção do pesquisador ao tratar da natureza em estudos sobre grupos denominados como “povos de ecossistema”, em oposição aos “povos da biosfera”⁷⁵, colocando em suspeição o critério de repartição por ruptura dos campos natural e social. Chama a atenção na presente pesquisa a disposição dos nativos em falar sobre a Matinta Pereira – que surgiu já como assunto em minha primeira noite em Santa Maria do Traquateua –, o Boto e as visagens.

Este tópico visa explorar tais informações à luz do pioneiro trabalho de Galvão (1955), complementado pelas análises sobre a organização das vozes dos humanos e não-humanos, bem como de seus potenciais políticos, extensamente considerados por Latour (1994;1999) e Viveiros de Castro (2002).

“Algumas crenças derivam de tradições européias conservadas e transmitidas pelos colonos dos primórdios do povoamento ou mesmo por imigrantes recentes, outras trazidas pelos escravos africanos e, finalmente, muitas que se atribui ao ancestral ameríndio. Essas crenças se modificaram e se fundiram ao catolicismo constituindo a religião do caboclo.” (GALVÃO, 1955: 91).

O objetivo deste exercício é demonstrar que a agenda política local envolve outros

⁷⁵ Os povos de ecossistema são aqueles que “...*ganham sua sustentação por meio da exploração direta do ecossistema que os circunda*”, ou seja, indígenas, camponeses, caçadores e coletores, enquanto os povos da biosfera são aqueles que “...*têm como ambiente de exploração direta toda a biosfera graças às altas tecnologias disponíveis.*”, sendo representados por grupos urbanos de modo geral. (LITTLE, 2001:115).

atores, que aos olhos dos grupos de oposição (representantes da CVRD, por exemplo) não estão presentes, mas que participam indiretamente ao serem considerados no sistema comunicativo das relações de alteridade e repartição do território. Ou seja, os seres da floresta não são materializados formalmente em uma reunião no Fórum de Moju, mas são implicadores de decisões políticas mais amplas dos quilombolas em relação, por exemplo, com a “natureza”. Soares (1981), e também Rinaldi (1979), analisam como noções de liberdade, força e fartura estão fortemente ligadas às relações de trabalho na terra estabelecidas por grupos camponeses, e destes em relação a seres sobrenaturais, como os santos – todos pertencentes ao mesmo sistema de trocas/dádivas.

Assim, para além dos elementos diacríticos mais óbvios inscritos pela etnicidade manifesta no conflito, outras questões, menos visíveis nas situações de diálogo entre os grupos, mas capturadas pela pesquisadora, podem ser explicitadas para que o campo de disputas seja problematizado em seu nível comunicativo e discursivo. Se tomarmos a definição foucaultiana de discurso utilizada neste estudo (diferente de discurso como construção retórica, mas como o domínio de práticas discursivas que possibilitariam a inteligibilidade – condições de possibilidade) –, pode-se observar como diferentes cosmologias implicam em um tipo de diálogo que passa a ser assimétrico não só pelas condições materiais diferenciadas dos atores (e o poder que isto implica), mas assimetria inscrita pelo não compartilhamento de idéias internalizadas sobre o verdadeiro e o falso, interesses, linguagem.

Como aponta Wagner (1981), a questão da disparidade de símbolos utilizados por grupos distintos é problemática a ser considerada na comunicação: para ele, isto gera metaforização e objetivação na relação de alteridade. Tem-se, assim, territorialidades diferentes, percepções da natureza diversas, ou seja, um discurso do Jambuaçu, e um outro, o discurso da cosmologia capitalista.

“The organic conception of society is here dissolved by two synergistic processes: communality and mutuality give away to personal self-interest, and commodities, not persons, dominate social being. (...). Divided psychologically by the market orchestration of division of labor, producers are also separated from their products.” (TAUSSIG, 1980: 26-27).

“This enduring quality of traditional domestic production based on the production of use-values leads to what we feel are bizarre and irrational responses to a system that is based on production of exchange-values. It is important that these responses be specified in this manner and not buried in the obscure realm that is defined by categories such as tradition, the irrational, and primitive.” (TAUSSIG, 1980: 21).

O exercício feito no Capítulo 2 poderia ser classificado, a partir da teoria da etnicidade de Poutignat & Streiff-Fenart (1988: 127) como uma análise mobilizacionista, na qual a questão é saber como a etnicidade é utilizada para organizar a competição em um conflito social, econômico e político. Proponho agora caminhar no sentido de fazer um exercício classificado por estes autores como “abordagem cultural”, ou seja, em que a diferenciação étnica passa a ser o dado primário da análise.

Do ponto de vista histórico, destacou-se no Capítulo 1 que a situação de escravidão e também a constituição dos quilombos foi compartilhada por indígenas e negros (SALLES, 1971; GOMES, 2005, TRECCANNI, 2006). Neste sentido, é possível inferir que os diálogos entre culturas são relevantes para formações cosmológicas atuais na região.

“O meu bisavô era José Santana Campos, casado com Maria do Ó Campos, eles deviam ter algum parentesco. Eles que fundaram Centro Ouro. Esse José Santana era índio. Índio Gavião. Casado com a Maria do Ó que era negra. Ele tinha duas mulheres, a outra era índia, não morava aqui não. Ele vinha aqui, tinha uma turma negra aí, e eles trabalhavam na roça, na pesca e caça. Plantava mandioca, milho, arroz, jerimum, macaxeira.” (Moreira, liderança Bom Jesus do Centro Ouro, 2007).

As fugas tornaram-se institucionalizadas: eram parte do sistema escravocrata enquanto ações de oposição ao mesmo, e possuíam especialistas em seu processo de constituição e repressão – os fugitivos, os acoutadores e os capitães do mato. Esta “instituição de resistência”, como apontado pelos autores que resgatam os documentos históricos da época, tinha como produto a constituição de territórios negros relativamente autônomos em regiões diversas da Amazônia.

Foi esboçado no primeiro capítulo, ainda, que as irmandades de santos eram uma forma permitida de associativismo de negros, inclusive escravos, e já em 1682 teria sido fundada a irmandade de Nossa Senhora do Rosário em Belém (SALLES, 1971). Tem-se, portanto, duas instituições históricas de resistência de naturezas diversas, uma mais radical, porque se formava pelo distanciamento e oposição à ordem estabelecida, e outra, permitida pelos atores dominantes, as instituições religiosas, consideradas, apesar da orientação católica, profanas.

Segundo os quilombolas de Jambuaçu, as irmandades de santos, enquanto instituição, estão enfraquecidas, embora as festas dos santos ainda aconteçam nos períodos de fartura do ano produtivo. Considerando a participação das lideranças, estiveram superpostas primeiramente pela organização em sindicatos (que produziu o primeiro conselho da comunidade), e atualmente pelas associações quilombolas, que guardam os nomes dos mesmos santos – a chefia destas organizações é de modo geral composta pelos mesmos atores e suas famílias, um modo especializado de atuação e coordenação da comunidade.

De acordo com Galvão (1955: 39, 48), as irmandades de santo na Amazônia, embora diferentes das implementadas em outros lugares do país como o Nordeste ou Minas Gerais, guardariam algumas semelhanças, como o fato de serem geralmente instituições negras. O culto do santo padroeiro seria uma forma de exercício da autonomia, uma vez que as autoridades eclesiásticas não tinham poder sobre nenhum de seus âmbitos, nem sobre os mitos de associação de um determinado santo a uma comunidade, nem sobre o comando da elaboração dos festejos ou participação nos mesmos. Ao contrário, a igreja considerava tais cultos como desordem. Em comum, ainda, têm o fato de as entidades Deus e Cristo serem remotas, sendo que as imagens do santo têm mais destaque nos cultos do que as cruzes.

Em geral, o culto do santo padroeiro se inicia com um “promesseiro”, que ao alcançar a graça realiza uma festa para homenagear o santo, atraindo assim, outros devotos (GALVÃO, 1955: 41, 52). Há ainda uma difusão na região amazônica do culto a São Benedito, considerado padroeiro dos seringueiros (e em diversas partes do país, este santo é apontado como negro). Os festejos possuem datas específicas, que quase nunca

coincidem com as datas oficiais da igreja católica. A comunicação com o santo se faz por meio de ladainhas ou novenas, nas capelas ou nos altares domésticos, além das promessas. As irmandades possuem funcionários com papéis bem definidos, como tesoureiro, procurador, secretário, zelador, mestre sala e andador. As irmandades organizam, ainda, o sistema de compadrios, pois é nos festejos dos santos que as alianças são efetuadas – no caso estudado por Galvão (Idem: 20) a relação de compadrio se estabelece no pular da fogueira na festa de Santo Antônio.

Em Jambuaçu todas as vilas têm um santo padroeiro, para o qual são realizados os festejos, que se iniciam por volta de maio. Também a Nossa Senhora de Nazaré, padroeira do Pará, tem uma importância central, aparecendo em pôsteres ou imagens nas salas de todas as casas visitadas. Ao lado destas, muitas vezes encontrei a foto do presidente Lula, da irmã Dorothy Stang e de Chico Mendes.

Em São Bernardino tive informações mais específicas sobre o santo, que se confundem com a fundação da vila e a história do fundador. Após fundar a vila, Bernardino, pai de Cutia e Namô, teria feito uma longa viagem. Ao retornar, trouxe consigo a imagem de um santo, São Bernardino, que ele disse não saber existir. Assim, rebatizou a comunidade com o seu nome, o nome do santo. O festejo de São Bernardino é 20 de maio.

“Todavia, os santos, embora tenham seus poderes, não atendem a todas as necessidades e setores da vida e do ambiente local. O indivíduo e a comunidade, apelam para outras crenças, que reunidas àquelas cristãs, formam o todo da religião. O catolicismo é na sociedade rural da Amazônia, uma superestrutura, uma ideologia, que se sobrepõe a crenças locais, porém por si só incapaz de responder a todas as exigências do meio.” (GALVÃO, 1955: 43).

A não ser pela Matinta Pereira, as visagens e os encantamentos, os outros seres identificados por Galvão (1955) só me foram referenciados como parte da memória, pois seu desaparecimento está relacionado com o desmatamento, como é o caso do

Curupira⁷⁶, e a diminuição da profundidade dos igarapés, como no caso do Boto.

“Carmela: E o que mais tem no mato? Tem curupira aqui?”

Não, já teve. Meu primo já viu, chegou na cabeceira e viu.

Carmela: E pega fogo mesmo?

Ele cerca a gente, faz visagens, bota medo na gente, e fica perdido no mato.

Carmela: E na época do seu pai, do seu avô, tinha?

Tinha! O tal de mandador do mato, que chegava na mata umas oito hora do dia, para derrubar madeira, e a gente escutava: eeeeeeeee! Era curupira. O cara não ligava, ficava no serviço dele. E o curupira falava: e e e ! mas a gente fingia que não ouvia.” (Seu Cosme, Centro Ouro, 2007).

De acordo com os dados de entrevistas desta pesquisa, a Matinta Pereira é um ser noturno. Ela não tem uma forma específica, é uma qualidade – por exemplo, Cristina, filha de Narciso, me relatou que um primo encontrou uma porca à noite, quando voltava bêbado por uma estrada. A porca era muito agressiva e tentou atacá-lo, ao que ele bateu muito na porca. No dia seguinte, uma velha senhora da comunidade amanheceu muito machucada, e pereceu até morrer. O primo, muito culpado, acabou se tornando uma Matinta Pereira. Ou seja, ele absorveu a qualidade de Matinta Pereira de sua vítima. Mas de modo geral, se na hora certa de se recolher, todos estão em casa, a Matinta somente perambula pela mata chamando as pessoas a com ela se encontrar “Fiiiiit, Matinta Pereira!”, é o som do chamamento. Quando perguntei o que a Matinta Pereira faz com a pessoa, me respondiam: “ela abraça a pessoa”. Esta referência não é sexual, mas de uma violência contaminadora. Se a pessoa está em casa e decide abrir a porta ou janela para a Matinta, a mesma provavelmente lhe pedirá um café e um cigarro. No dia seguinte, a pessoa que aparecer na casa pedindo um café ou cigarro revela-se como a Matinta da noite anterior. Por isso é necessário conter a curiosidade, e manter toda a casa fechada durante a noite.

⁷⁶ Woortmann & Woortmann (1997) apontam: “Essa concepção da relação com a natureza é semelhante àquela dos camponeses caboclos da Amazônia, expressa pela crença no ‘curupira’, ser sobrenatural que pune os que superexploram a natureza. Como mostra Tatiana Lins e Silva, a não punição dos ocupantes “modernos” da região que derrubavam a mata em proporções exageradas só podia ser explicada pelo fato

O meu conhecimento sobre a Matinta Pereira começou, inclusive, por causa de minha primeira noite em Santa Maria. Fazia muito calor, e eu perguntei o porquê das janelas fechadas, e assim, após risinhos quase sarcásticos, a família de Cristina me relatou as estórias. A partir daí, sempre que eu tinha dificuldade em me entrosar em uma entrevista, mudava de assunto perguntando sobre a Matinta. Todos têm casos para contar sobre ela, sempre na terceira pessoa, que eu não conhecia. Somente no final do campo, uma informante afirmou categoricamente “Fulana, sabe, é Matinta Pereira!”.

Note-se como funciona a etiqueta da relação com a Matinta Pereira: o território é de seu domínio durante a noite, quando todos devem estar recolhidos em suas casas. Ela passa no entorno das casas, mantendo-se no escuro, chamando as pessoas. Estas podem decidir se querem ou não encontrá-la.

A Matinta Pereira é associada ao demônio, mas a escuta das estórias não me fazem incorrer que trata-se de uma associação com o mal tal como o catolicismo define. Entretanto, como os quilombolas são católicos, e os seres associados ao catolicismo são os considerados “legítimos”. O sistema do catolicismo é fechado, não engloba outros ícones, e assim, a Matinta, parte de outro sistema simbólico-religioso, está associada ao “tinhoso”. Há uma certa simetria na noção de “tentação” embutida na relação que se pode estabelecer tanto com o demônio quanto com a Matinta, assim como, de maneira diferente, ocorre com o Boto. Tanto a Matinta como o Boto são perigosos, mas enquanto com a Matinta há algum controle da pessoa sobre a relação, com o Boto este controle é quase inexistente, apesar dos tabus protetivos que a ele se ligam.

O boto é um invasor. Nas ilhas de Abaetetuba, onde estive antes de ir para o Jambuaçu, ele é mais presente, certamente por tratar-se de ilhas e não terra firme (outro motivo está relacionado com o açoreamento dos igarapés – informantes me disseram que com este nível de água “o boto não vem”: falavam disto com pesar, mesmo o boto apresentando perigo para as famílias). Lá, D. Lurdinha me relatou que tivera que se mudar com a família, quando era ainda mocinha, porque todos os dias os botos apareciam no porto da casa. O pai dela, com medo do que poderia acontecer às filhas, preferiu abandonar a casa e ir se estabelecer em outro lugar. Ela conta que a casa nunca mais foi ocupada, e

de que ‘os curupira foram embora’.”

que quando passam por lá de barco à noite, vêem uma sombra de homem lá dentro, e vários botos no porto. Maria, também ribeirinha, mas hoje residente em Moju, disse que a irmã dela morreu por causa do boto. Sua irmã sempre teve muito medo do boto, até o dia que encontrou um. Tornou-se uma pessoa doente (sempre febril, desanimada, fraca, magra), não se casou, e morreu antes de completar 30 anos. Outro caso me foi relatado no próprio território de Jambuaçu.

“O boto é o seguinte, tinha aqui no jambu açu uma mulher, irmã de uma que chamava Odocia. Ela se agradou, quer dizer, um boto se agradou nela, numa festa na Santana do Alto, e ela dançou com ele a noite inteira, e ela não sabia que era boto. Ela ficou impressionada. Quando foi cinco horas da manhã ele disse, eu não posso amanhecer na festa, eu tenho que ir-me embora, aí ele se despediu dela, e ela procurou ele depois, e não viu mais. Ele tinha dito que na próxima festa ele ia. Aí não sei se foi aqui no São Bernardino, era inverno, aí quando foi umas dez horas da noite, o bicho chegou, parou lá, todo bonitão, uma pinta engraçada, o cara todo perfumado. Chegou e falou com ela, começaram a se gostar de novo, e ela perguntava de onde ele vinha, onde parava, até que ela dançou e quando foi cinco horas da manhã ela quis trancar ele, ela tava desconfiada ‘fica, nós vamos lá em casa’, ele disse não, que não podia, e tentou despistar ela, foi embora de novo. Quando foi uma virada ela ficou assim camuflada, ruim, né, aí tinha um curador, o Anastácio, aí ele foi lá, ela tava amarela, começou adoecer, bem fininha. Aí chegou lá o Anastácio deu uns banhos nela, aí ele tinha o poder de saber, quando foi na hora do trabalho lá ele falou logo pra família dela, que o sofrimento dela era assim, assim, assim. Aí eles ficaram meio não acreditando. Ele disse, vocês querem ver, escuta uma coisa, só: se ela tem encontro marcado com ele, ela pega um dente de alho e mete no bolso da saia, que o boto não vai nem querer saber dela. O que ela fez, ela tinha encontro com ele, pra descobrir, ela cismava, então o pai dela disse olhe, esse rapaz que você gosta, é boto. Pega o dente de alho e enrola na sua saia. Aí quando foi no encontro marcado da festa, ela pegou o dente de alho e foi festa. Sabe que o cara não chegou perto dela. E ele não apareceu mais. Só que ele fica te perturbando, ele vai levando sua sombra, seu nome...

Carmela: E tem gente que morre disso?

Morre, morre sim!” (Seu Cosme, Centro Ouro, 2007).

Como foi dito no Capítulo 1, a organização espacial das vilas engendra um fluxo

comunicativo e material, com base nas relações interior/exterior relacionais, em relação aos humanos e não humanos, e em relação aos distintos tipos de humanos (quilombolas *versus* mojuenses, funcionários, fazendeiros, universitários, políticos). Retomando, o fluxo-círculo organiza as relações de reciprocidade entre humanos, que trocam objetos, animais (a serem transformados em alimento), e também homens e mulheres. O fluxo-corredor organiza as trocas dos humanos com a mata, distinta da roça: esta última, embora seja aos olhos de um naturalista um lugar do natural, aos olhos dos quilombolas é lugar do social, é a terra trabalhada. Já “a mata”, “o mato”, é lugar do *outro* – porém, um outro ambíguo, formado de humanidade e animalidade ao mesmo tempo.

“Descola distingue três modos de ‘objetivação da natureza’: o totemismo, onde as diferenças entre as espécies naturais são utilizadas para organizar logicamente a ordem interna à sociedade, isto é, onde a relação entre natureza e cultura é do tipo metafórico e marcada pela descontinuidade intra- e inter-serial; o animismo, onde as ‘categorias elementares da vida social’ organizam as relações entre os humanos e as espécies naturais, definido assim uma continuidade de tipo sociomórfico entre natureza e cultura, fundada na atribuição de ‘disposições humanas e características sociais aos seres naturais’(id. 1996:87-88); e o naturalismo, típico das cosmologias ocidentais, que supõe uma dualidade ontológica entre natureza, domínio da necessidade, e cultura, domínio da espontaneidade, regiões separadas por uma descontinuidade metonímica. O modo ‘anímico’ seria característico das sociedades onde o animal é o ‘foco estratégico de objetivação da natureza e de sua socialização’ (id. 1992:115), como na América indígena, reinando soberano naquelas morfologias sociais desprovidas de segmentação interna elaborada.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 362).

Note-se aqui uma diferença com os sítios nordestinos analisados por Woortmann & Woortmann (1997): para eles, o mato era potencialmente um lugar a ser transformado em roça, e além disso, o lugar de Deus (apesar da ambigüidade). No caso aqui analisado, em que a agricultura é presente, mas convive com outras formas não menos valorizadas de trabalho como o extrativismo e a caça, o mato é o lugar de seres que se “opõem” a Deus, ou melhor, ao sistema católico também presente. Ele é morada de seres que também são extra-mundanos, e determinantes das condições ideais da mata – lugar entendido antes que como essencialmente potencial para a roça, potencial para o

extrativismo. A oposição natureza/cultura articulada pela diferenciação mato/roça observada pelos autores se complexifica em um sistema onde o mato também é cultura, porque é necessário para abrigar outros tipos de relações sociais: o entendimento desta diferenciação entre os dois grupos campesinos deve se voltar para a diversidade de formações étnicas e questões regionais de percepção do trabalho, além das particularidades dos distintos panteões religiosos.

Como salientado no Capítulo 2, a possibilidade de acessar uma outra cultura a partir do marco teórico do multinaturalismo, ou da antropologia simétrica, permite inserir no debate sobre o “social” outros seres, também sociais, que em outras análises são considerados como naturais, o que é possível a partir da ruptura (cosmológica) ocidental. Assim, a qualidade humana e animal da Matinta Pereira, do Boto e do Curupira, à luz de reflexões sobre o animismo ou o perspectivismo, vem convergir para modos de percepção do mundo radicalmente diversos daqueles dos grupos que se colocam em oposição neste território.

“Acredita-se que todos os animais são potencialmente malignos. Cada espécie possui a sua *mãe*, a *mãe* do bicho, entidade protetora que castigam aqueles que maltratam muito os animais. A mãe assombra o ofensor roubando-lhe a sombra, o que resulta em loucura. Afirma-se que os caçadores evitam matar o mesmo animal dias seguidos. Abatido um veado hoje, é preciso seguir o trilho de uma paca amanhã.” (GALVÃO, 1955:106).

“Cecílio: Agora esse negócio de **visão** assim, que eles chamam de **visagem**, o pessoal da cidade chama visão, no interior é visagem, aqui eu tenho um colega que mora pra cá pra estrada, ele disse que lá morreram 3 irmãos, no mesmo lugar da estrada. Toda vida que um ônibus passa eles mandam parar o carro. Eles entram no carro, os três irmãos que morreram, aqui perto da Concórdia, mas diz ele – e eu não nego –, o ônibus sai 4 horas da concórdia e entra e não desce do ônibus. Morreram os 3 no mesmo lugar. Toda madrugada tem isso. Ficam espiando no meio do ônibus e some. Eles entram, mas ninguém vê eles saírem.

Carmela: **Curupira** tem aqui?

Cecílio: Não já foram embora, está acabando essas mata, não tem mais floresta já quase.” (Cecílio, Nossa Senhora das Graças, 2007).

“Chama Oiara. É uma sombra que tem dentro do igarapé.

Carmela: e ela tenta os homens?

Tenta tudo, homem, criança, se uma criança encontra no mato, leva a alma...por isso que tem que batizar bem cedo.” (Seu Cosme, Centro Ouro, 2007. Ênfase minha).

As decisões do grupo são influenciadas por esta cosmologia, por exemplo, as decisões sobre a vida e a morte dos não humanos, e a divisão territorial (por exemplo, o poder da *mãe* do bicho na mata, do Boto no rio, da Matinta no período noturno). Vimos como a elaboração nativa sobre a perda da presença do Boto e do Curupira por ações de agentes exteriores que alteram o “habitat” destes seres era negativa. Assim, podemos observar a qualidade política – política enquanto negociação por espaços e poder de fala – não necessariamente simétrica, mas existente nestes seres.

“Parece cada vez mais claro que a emergência e persistência de estruturas sociais ‘simples’ ou ‘complexas’- evolucionismo social – não pode ser explicada por fatores ambientais tomados em abstração de dinâmicas históricas e interações societárias de larga escala, bem como de processos de decisão política guiados por sistemas de valores que respondem a bem mais que a deságios ou problemas ambientais definidos de maneira extrínseca e objetivista.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 330).

“Passados alguns dias, esse engenheiro, doutor Paulo, chegou aqui comigo e com outros meus confinantes, dizendo que tinha feito o levantamento da área e que o pedaço que a Vale queria usar só valia 700 reais. Aí eu disse que não aceitava os 700 reais, porque ia derrubar vários pés de bacabeira produtiva, açazeiros, e outras frutas regionais que tem lá.” (D. Raimunda, São Bernardino, 2007).

Chama a atenção a porção de humanidade de tais seres, tanto nos relatos que registrei, quanto em Galvão (1955). Por exemplo, o boto sempre é macho, e pode ter relações sexuais com uma mulher, estando em seu estado de corpo humano, e a mulher pode, inclusive, engravidar (GALVÃO, 1955:96). O Curupira é descrito como um menino, às vezes preto, outras um “caboclinho”, e possui uma força extraordinária.

“Mulher: Mas a Matinta pereira atormenta a gente. Ela faz o que quer com a pessoa. É porque tem um rapaz ali que ficou mal. Aí fizemos umas rezas pra ele. Na cidade também tem, porque eu já ouvi assobio. A Matinta Pereira é igual a nós. De noite ela tem essa devoção dela.... Tem umas que voa....você ta comendo e bebendo com aquela pessoa e nem sabe...o bicho é horrível. Uma hora você descobre. Tem um cordão de Francisco que usa, é poderoso, pai de santo usa, é um cinto trançado. O Moreira lá de Centro Ouro sabe...”(Conversa coletiva, Centro Ouro, 2007).

O trabalho das benzedeiros e parteiras é uma síntese do panteão, convergindo tanto as crenças em santos quanto em outras entidades. Em conversa com uma parteira local, me foi relatado que ela era parteira porque a mãe e a avó também eram. Perguntei se ela tinha realizado o primeiro parto após ter se tornado mãe, e ela me disse que não, que era moça ainda, tinha 13 anos, não tinha ninguém por perto, e ela teve que fazer o parto, precedido de um Pai Nosso. Questionei quem a tinha ensinado, ao que ela me respondeu que ninguém, que ela sabia. Depois que acaba o parto (ela já realizou mais de 15 em sua vida), não se lembra de nada: suspeito que se trate de um processo de incorporação, uma vez que deu a entender que faz os partos “fora de si”. As benzedeiros têm o poder de curar de doenças, mas também de fazer “milongas” ou defumações para combater encantados, *panemas* (semelhante a um mana negativo, atribuído a quebra de tabus das mulheres que recaem sobre os caçadores) e maus olhados.

“Eu benzo, só que eu benzo porque minha mãe ela benzia. Mas ela nunca foi curadeira, que faz macumba, ela só benzia e ensinava os remédios pras crianças. Aí ela me ensinou a rezar essa oração, aí um dia eu fiz a oração pra um menino, e fiz obra. Aí agora toda semana eu to benzendo um, dois.

Carmela: E as plantas?

Eu planto, eu tenho no meu terreno, no meu quintal, os vizinhos têm, aí eu ensino, aí eles ficam bem.

Carmela: O nome da planta, a senhora pode falar ou é segredo?

Não, porque cada planta tem um sentido, o banho de arruda, manjeriço, arruda é pra mal olhado, o mato cheiroso, pião roxo...aí tem outras ervas do mato, cipó catinga, cedro, cipó tucano, bom pra dor de cabeça, tem muitos remédios que a gente tira do mato. Minha mãe fala que minha avó também benzia, aí ela chegou pra mim e eu comecei, já peguei uma pratica com isso. Ontem de tarde veio uma menina aí, umas cinco horas, ‘aí, minha filha

desde cedo tá baldeando, desinteria e vomito, não mamou mais...benze ela pra mim', eu disse pra ela levar na curadeira, mas ela insistiu pra eu benzer. Eu benzi, hoje de manha ela mandou dizer que a menina tava impezinha.

Carmela: E essas pessoas, te dão algum presente?

Eu não cobro nada, não, mas tem gente que manda farinha, bacaba, açai...

Carmela: E a oração, é secreta?

Não é secreta. A gente reza ela e depois reza uma Ave Maria, uma Santa Maria e um Pai Nosso, e também oferece pro anjo da guarda da gente e da criança, para que não seja a gente que esta fazendo aquilo, seja Deus (Drina dita a oração).” (D. Drina, São Bernardino, 2007).

A estórias destes seres que me foram relatadas possuem uma estrutura que diz um pouco sobre como uma ideologia de compartilhamento dos espaços se dá – eles influenciam as relações de gênero e parentesco, de usos dos “recursos naturais”, de exercício de valores e regulações morais em geral (curiosidade, desconfiança). Não há conflito com tais outros, e sim, convivência. Uma convivência nem sempre harmônica, mas que não significa conflito: conflito não necessariamente significa desequilíbrio, tampouco a vida social deve ser compreendida a partir de um possível equilíbrio. Entenderemos conflito mais aos modos da guerra, da ruptura – seja pontual, seja cotidiana –, que produz troca e identidades, e não como relações entre os diferentes.

“A linha de estudos sobre a tradição oral tem produzido alguns trabalhos sobre etnohistória em sentido estrito (Hill & Wrighth 1988; Franchetto 1993; Hendricks 1993; Basso 1995) que demonstram a importância de uma consciência propriamente histórica nas culturas amazônicas, problematizando a imagem tradicional que tende a submergir a memória indígena no mundo intemporal do mito. As relações entre mito e história, entretanto, tem sido analisadas quase exclusivamente no quadro da situação colonial (Hill [org.] 1988); suas implicações para a história cultural mais ampla dos povos amazônicos ainda não foram adequadamente exploradas.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 338).

A história cultural dos quilombolas efetivamente se inicia no quadro das relações coloniais, embora a dos negros, não. Por isso, os estudos e atenções devem se voltar para a diáspora, e quem sabe a religião seja um campo fértil para a conexão destes

vários mundos, não em uma perspectiva mitologizante, mas de uma *mitopraxis* (Sahlins, 1985), de um ponto de vista que aceita que as religiões atualizam uma série de questões fundamentais e que, em contextos de história oral, funcionam como um meio de contar a história.

A resistência perene dos quilombolas é viver as relações de alteridade múltiplas que são possíveis no território do Jambuaçu, permeado por fronteiras com exteriores também diversos. O butim é a possibilidade de reproduzir-se socialmente, de aprender com a experiência comunicativa, de potencializar instituições locais e englobar as novas desde que investidas das lógicas nativas.

Considerações finais: o caminho da antropóloga e outros caminhos possíveis

Tentar compreender a lógica do conflito dos quilombolas do Jambuaçu com a Companhia Vale do Rio Doce, bem como as relações sociais estabelecidas em outros conflitos e internamente ao território, foi um desafio permeado de descobertas não imaginadas, apesar da tentativa de formular perguntas prévias para o desenvolvimento da pesquisa antes da chegada propriamente dita ao campo. A cada nova vila, a cada nova casa, novos processos de estranhamento se deram: este foi o cerne deste trabalho de pesquisa.

Simbolicamente representadas pelas casas de Narciso, Rita e Cutia, as circunstâncias do campo foram marcadas neste texto porque cada nova casa constituiu-se em uma chegada. Foram múltiplos os momentos de apreensão acerca das dinâmicas locais, onde a memória dos textos antropológicos transformou-se em lapsos e fragmentos frente à quantidade e intensidade de processos comunicativos vividos localmente. Em campo, fui deslocada por lugares físicos e lugares de fala, aprendizado, lugares das pautas: tudo se metamorfoseou em meu caminho. Realizando o tradicional exercício antropológico de retornar, pude refazer o meu trajeto, e confrontá-lo com outros, das teorias.

Uma consideração relevante é a de que faz-se necessário estudar dinâmicas vividas por grupos negros que histórica e socialmente se fundaram e ainda se encontram em uma margem falsamente criada pela ordem hegemônica, não por acaso, mas por características intrínsecas aos modelos de exploração do homem (escravidão) e do trabalho do homem (capitalismo). O exemplo etnográfico do Jambuaçu visa contribuir, assim, em primeiro lugar, para o entendimento da conformação atual de identidades políticas de grupos ditos periféricos, e suas relações com modelos hegemônicos que se lhes apresentam (desde os marreteiros que exploram o comércio local da farinha até as empresas voltadas para produção de produtos primários como o dendê ou de exploração de minérios).

Outra contribuição que considero fundamental é o fato de esta pesquisa trazer informações (dados etnográficos), para o campo de estudos do negro na Amazônia,

região, como foi apontado, em que tais grupos são tomados como objeto de pesquisas também de forma periférica: assim, vimos como a invisibilidade do negro amazônico não pode ser atribuída somente à orientação elitizada de nacionalização dos ícones indígenas em detrimento daqueles de origem africana. Esta invisibilidade também permeia as políticas estatais, bem como a própria agenda de pesquisas nas ciências humanas e sociais.

No que diz respeito à identidade quilombola, foi possível, por meio da investigação de um caso específico, refletir como a auto-nomeação e titulação de terras emergem para dar novos contornos nas negociações em um conflito que é territorial e fundiário ao mesmo tempo, e que se articula também em torno de narrativas mais ou menos legítimas da sociedade nacional. Neste sentido, foi dada extrema importância ao que vem de fora e se coloca frente à realidade local: as instituições do *outro*, seu sistema produtivo, sua moral. O instrumento coletivo de titulação acabou por refletir uma lógica interna ao território, de uso comum das terras e do que denominamos recursos naturais (por humanos e não humanos).

Em “Casa de Rita”, foi dada atenção especial à forma como a identidade quilombola, uma identidade étnica, foi acessada como recurso no conflito com a CVRD. Os saberes exteriores impostos aos quilombolas – o texto do EIA-RIMA, os documentos apresentados pela empresa, os textos jornalísticos e relatórios técnicos – se legitimavam como o saber técnico-científico *a-político*, definido por Latour (2002) como a base da cosmologia moderna que se pretende não fetichista (os objetos são fatos, a natureza é um fato). Assim, há uma disputa por objetos nesta esfera onde diversos técnicos e cientistas vêm falar/agir sobre o território, tendo vínculos fortes com o modelo capitalista (e com sua moral que separa humanos e objetos). Este processo de produção de conhecimentos sobre Jambuaçu se deu de forma unilateral, excluindo os próprios quilombolas do debate, exceto pelo trabalho da Nova Cartografia Social da Amazônia.

Ainda neste tópico, a caracterização dos atores partiu da ênfase nas percepções distintas sobre o território Jambuaçu e sobre os recursos naturais ali disponíveis. Duas perspectivas distintas tomavam forma na descrição e análise das entrevistas (quilombolas), por um lado, e de documentos (CVRD), por outro. Os tipos básicos de

impacto (contaminação no meio ambiente, esgotamento dos recursos naturais e degradação dos ecossistemas) considerados em estudos socioambientais possibilitaram o acesso aos níveis de impasse por que passavam os quilombolas. A gigante CVRD, tradicionalmente exploradora de minério na Amazônia desde os anos 1970, utilizava-se da ciência, do texto jurídico e de estratégias políticas pouco éticas (controle do saber, do risco, das instituições municipais) para legitimar e viabilizar o Projeto Bauxita Paragominas. Em contraposição, os quilombolas se organizaram e realizaram articulações *transníveis*, efetuando formas de resistência direta às ações da Companhia.

Ao mapear os atores e as estratégias, foi demonstrado como a CVRD utilizou caricaturas mal feitas do sistema legislativo e jurídico da sociedade nacional que regulamenta empreendimentos de mineração com impactos sócio-ambientais, efetivando práticas ilegais como a assinatura de documentos em branco, má fé, não obediência à regulamentação das instalações em relação ao meio antrópico e outras. Os quilombolas, no entanto, nem um pouco ingênuos, percebiam este processo legitimado pelo “papel” e pela linguagem imposta do funcionário ou do advogado. Os nativos elaboraram de forma reflexiva um discurso sobre a retórica, que associa dicotomicamente modernidade e progresso, tradição e atraso, resistindo às atribuições externas de nominação da pobreza, e aceitando nomeações como a de trabalhador rural sindicalizado e quilombola, porque inscritas pela orientação dos direitos. Se o discurso do exterior, que versa sobre um texto comum (leis) a ser aplicado para todos é por um lado aceito, por outro, a resistência por meio da leitura local do texto é permanente. Os quilombolas sabem que as leis não configuram uma narrativa simples, inerte, onipotente. Eles sabem que os invasores têm a prerrogativa de seu uso, pois foram eles que as elaboraram.

Esta sabedoria não é uma produção recente, como foi apontado em “Casa de Cutia”. Ela é parte de um longo processo de constituição da história sócio-política do grupo, seja aquela lembrada e atualizada pelos próprios nativos, seja aquela reconstituída pela pesquisadora em “Casa de Narciso”, por meio dos dados históricos acerca dos processos de constituição dos quilombos na Amazônia. A memória política do grupo tem como um de seus marcos principais a narrativa de um conflito primeiro com a Reasa na década de 1980 – conflito este que produziu identidades guerreiras, prontas para

defender seu território devido à viabilidade e eficácia da luta (este conflito passa a se constituir como produtor de condições de possibilidade, pois fornece os parâmetros de verdadeiro e falso acerca da resistência que tornam o conflito de hoje inteligível).

Voltando ao que foi dito em “Casa de Rita”, foi elaborado um parêntese que denomino como “ruptura produtiva”, ou seja, uma tentativa de gerar um rompimento intencional no texto com o fim de problematizar a análise linear e tranqüila própria ao modelo dos conflitos socioambientais, trazendo para o foco a dificuldade do diálogo inter-cultural, das diferenças de percepção do espaço (território, lugar, coisa, objeto) e da natureza (fonte inesgotável de riquezas, morada de outros atores necessários à reprodução social local, fonte imediata de alimentos e também de relações de alteridade etc.)

Assim, em “Casa de Cutia”, a natureza retorna para que a análise possa versar sobre as diferenças cosmológicas dos atores em conflito, fundamentais ao denominarmos o conceito de guerra aplicado ao caso – *trocas discursivas*. A partir dos santos e outros seres do panteão religioso, foram trazidas para o foco as formas de percepção do espaço locais, os fluxos comunicativos com outros diversos, que se organizam por níveis de percepção do que é mais ou menos próximo (parentes, vizinhos, moradores de outras vilas, do município, funcionários da CVRD, CPT, pesquisadores, e também visagens, matintas, botos, oiaras, curupiras etc.). Desta feita, tem-se um sistema em que a negociação política é onipresente, desde os *status* e regras seguidas por humanos, até os limites espaciais e metafísicos estabelecidos (e respeitados) por seres não-humanos, seres “naturais”, ou seres sobrenaturais. Este limite é sustentado por uma ética muito particular do trabalho, da exploração da natureza pelo ser humano, da reciprocidade estabelecida com seres mágicos.

Outros caminhos foram traçados durante o ano de produção do texto. Narciso, liderança de Santa Maria do Traquateua, veio à Brasília para uma cerimônia da Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável para Povos e Comunidades Tradicionais, onde foi lançado o fascículo da Nova Cartografia Social da Amazônia sobre o território de Jambuaçu. Narciso ficou hospedado em minha casa, e neste sentido, outras prosas puderam ser implementadas, agora da perspectiva de Brasília. Em campo, percebi que, da perspectiva local, Brasília nada mais era que duas imagens na televisão com estética

muito própria e repetitiva: a de um repórter em frente a um prédio iluminado narrando acontecimentos distantes daquele lugar, ou de um salão enorme cheio de cadeiras e homens vestidos formalmente, discutindo assuntos também distantes, porém percebidos como fundamentais para um Brasil quase inexistente aos olhos nativos.

Dona Carmita, sua esposa, faleceu em meados do ano, assim como Padre Sérgio, da CPT. Ambos seguiram caminhos outros, que certamente estão inscritos na memória atualizada localmente. Em fevereiro de 2008, recebi o convite para a inauguração da *Casa Familiar Rural Padre Sérgio Tonetto*. O próximo retorno, o do texto para o território, possibilitará um novo olhar sobre as conquistas alcançadas, e, quem sabe, sobre novos impasses e processos de alterização das comunidades quilombolas do Jambuaçu.

Referências Bibliográficas:

ACEVEDO, Rosa & CASTRO, Edna. Negros dos trombetas; guardiães de matas e rios. 2 ed. revista e ampliada. Belém: Cejup/UFPA NAEA, 1998.

ADAMS, Cristina, MURRIETA, Rui & NEVES, Walter (orgs.). Sociedades Caboclas Amazônicas - Modernidade e Invisibilidade. São Paulo: Annablume Editora, 2006.

ANJOS, Rafael Sanzio Araujo dos. Territórios das comunidades remanescentes de antigos quilombos no Brasil. Editora: Mapas & Consultoria, 2005.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terras de Preto, Terras de Santo, Terras de Índio- uso comum e conflito*. In HÁBETTE, J., CASTRO, E. (orgs.). Na trilha dos grandes projetos. Belém: NAEA/UFPA, 1989.

_____. Frechal: Terra de Preto. Quilombo reconhecido como reserva extrativista. Centro de Cultura Negra do Maranhão – CCN/MA: São Luis, 1996.

_____. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. Revista Estudos Urbanos Regionais. 2004.

_____. Os quilombos e a base de lançamento de foguetes de Alcântara. Laudo antropológico. Volume 1: Brasília. 2006a.

_____. Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: Terras Tradicionalmente Ocupadas. Coleção “Tradição & ordenamento jurídico” vol.2. Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PPGSCA-UFAM, Fundação Ford): Manaus, 2006b.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. & MARIN, Rosa Acevedo. (coords.). Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil: Quilombolas de Jambuaçu- Moju. Pará. Fascículo 3. PNCSA:Brasília, 2007.

ANDERSON, Benedict. Nação e Consciência Nacional. Ática :São Paulo, 1989

ARANTES, Luana Lazzeri. Diferenças Indissolúveis: Um estudo sobre a sociabilidade Borum. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília: Brasília, 2006.

ARRUTI, José Maurício. Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola. Prêmio EDUSC ANPOCS: Bauru, SP, 2006.

AUSTIN, John Langshaw. How to Do Things with Words. Harvard Univ. Press, 1975.

BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. *Populações Tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma noção*. In Workshop Sociedades Caboclas Amazônicas: modernidade e invisibilidade. São Paulo, 2002.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Identidade e etnia. Ed. Brasiliense: São Paulo, 1985.

BRONDIZIO, Eduardo S. *Intensificação agrícola, identidade econômica e invisibilidade entre pequenos produtores rurais amazônicos: caboclos e colonos numa perspectiva comparada*. In ADAMS, Cristina, MURRIETA, Rui & NEVES, Walter (orgs.). Sociedades Caboclas Amazônicas - Modernidade e Invisibilidade. Annablume Editora: São Paulo, 2006.

BRONZ, Deborah. *Participação ou consulta? Práticas de negociação e políticas de compensação em processos de licenciamento ambiental*. Anais da VII Reunião de Antropologia do Mercosul. Porto Alegre, 2007.

BURKE, Timothy. Lifebuoy Men, Lux women: commodification, consumption and cleanliness in modern Zimbabwe. Duke University Press: Durham & London, 1996.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Povos indígenas e mudanças sócio-culturais na Amazônia. Série Antropologia, número 01: Brasília, 1972.

_____. Identidade, etnia e estrutura social. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade. São Paulo : Ed. Brasiliense, 1986.

CARVALHO, Ana Paula Comin. *O quilombo da Família Silva: etnização e politização de um conflito territorial na cidade de Porto Alegre/RS*. In: Prêmio ABA/MDA Territórios Quilombolas. Associação Brasileira de Antropologia (Org.). Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário, Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2006.

CASTRO, Edna . *Território, Biodiversidade e Saberes de Populações Tradicionais* In. DIEGUES, Antônio Carlos (Org.) Etnoconservação: novos rumos para a conservação da natureza nos trópicos. São Paulo, Hucitec /NUPAUB- USP, 2000.

CASTRO, Fábio de. *Economia familiar cabocla na várzea do Médio-Baixo Amazonas*. In ADAMS, Cristina, MURRIETA, Rui & NEVES, Walter (orgs.). *Sociedades Caboclas Amazônicas - Modernidade e Invisibilidade*. Annablume Editora: São Paulo, 2006.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. *Quilombolas do Jambuaçu- Moju- PA X Companhia Vale do Rio Doce. Dossiê. CPT região Guajarina*. Janeiro de 2007.

COSTA, João Batista de Almeida. *Do tempo da fartura dos crioulos ao tempo de penúria dos morenos: a identidade através de um rito em Brejo dos Crioulos (MG)*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, 1999.

DOUGLAS, Mary. *Risk and Culture: an essay on the selection of technical and environmental dangers*. University of California Press: Berkeley, Los Angeles, London, 1982.

ESCOBAR, Arturo. *Constructing Nature: Elements for a poststructural political ecology*. In PEET, R. & WATTS, M. (eds.). *Liberations ecologies: environment development, social movements*. London e New York: Routledge, 1996.

FAUSTO, Carlos. *Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp, 2001.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. São Paulo: Editora Graal. 1979:2001.

_____. *A arqueologia do saber*. 6 ed. São Paulo: Forense Universitária, 1972: 2000.

_____. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Ed. Graal. 1988, 2003.

_____. *Vigiar e Punir: História da Violência nas Prisões*. Ed. Vozes. 1975, 2004.

FREITAS, Décio. *Palmares: a guerra dos escravos*. Série Novas Perspectivas 12. Porto Alegre: Mercado aberto., 1984.

GARCIA JR., Afrânio Raul. *O Sul: caminho do roçado – estratégias de reprodução camponesa e transformação social*. São Paulo: Editor Marco Zero, 1990.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*.

São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.

GOMES, Flávio dos Santos. *A hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil, séculos XVII-XIX*. São Paulo: Ed.Unesp/ Ed. Polis, 2005.

GRYNSZPAN, Mario. *Conflitos: expressão pública e gênese de grupos sociais*. Revista Sociologias Dossiê Conflitualidades. Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Ano 1, n.0 1. PPGS/UFRGS: Porto Alegre, 1999.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. *A questão política das chamadas "terras de preto"*. In LEITE, Ilka Boaventura (org.) *Terras e territórios de negros no Brasil. Textos e Debates*. Publicação do Núcleo de Estudos sobre Identidades e Relações Interétnicas-UFSC. Ano I, nº 2, 1990.

HALBWACHS, Maurice. *Memória coletiva e memória individual*. In: *A memória coletiva*. Rio de Janeiro: Editora Vértice, 1968.

HARRIS, Mark. *Presente ambivalente: uma maneira amazônica de estar no tempo*. In ADAMS, Cristina, MURRIETA, Rui & NEVES, Walter (orgs.). *Sociedades Caboclas Amazônicas - Modernidade e Invisibilidade*. São Paulo : Annablume Editora, 2006.

HOBSBAWN, Eric. *A invenção das tradições*. In: HOBSBAWN, Eric & RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HOUAISS, Antonio & VILLAR, Mauro de Salles (co-autor). *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. 2001.

INGOLD, Tim. *Humanidade e Animalidade*. Revista Brasileira de Ciências Sociais. Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais. Nº 28, ano 10, junho de 1995.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo 2000*.

LATOUR, Bruno. *Por que a ecologia política não saberia conservar a natureza?* In LATOUR, Bruno. *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia*. São Paulo: Edusc, 1999:2004.

_____. Jamais fomos modernos: ensaio de Antropologia simétrica. São Paulo: Ed. 34, 1994:2000.

_____. Reflexões sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches. Bauru: Edusc, 1996:2000.

LEACH, Edmund. Sistemas políticos da Alta Birmânia. São Paulo: Edusp.,1954:1996.

LEFF, Enrique. *La ecología política en América Latina: um campo em construcción*, Sociedade e Estado 18(12), 2003.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. Um grande cerco de paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis, Vozes, 1995.

LIMA, Débora. *A economia doméstica em Mamirauá*. In: ADAMS, C., MURRIETA, R. & NEVES, W. (orgs.). Sociedades Caboclas Amazônicas - Modernidade e Invisibilidade. São Paulo:Annablume Editora, 2006.

LIMA, Deborah & POZZOBON, Jorge. *Amazônia socioambiental – sustentabilidade ecológica e diversidade social*. In. Diversidade Cultural e Biológica da Amazônia. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2001.

LITTLE, Paul E. *Indigenous peoples and sustainable development subprojects in Brazilian Amazonia: The challenges of interculturality*. Law and Policy 27(3). 2005.

_____. *Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. In. Simpósio Natureza e Sociedade: desafios epistemológicos e metodológicos para a antropologia. XXIII Reunião Brasileira de Antropologia: Gramado, 2002.

_____. *Os conflitos socioambientais: um campo de estudo e de ação política*. In BURSZTYN, Marcel A difícil sustentabilidade: política energética e conflitos ambientais. Coleção Terra Mater. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2001.

_____. *Ecologia política como etnografia: um guia teórico e metodológico*. Revista Horizontes Antropológicos, volume 12, nº 25. Porto Alegre, 2006.

LEITE, Ilka Boaventura. *Território negro em área rural e urbana:algumas questões*. In: LEITE, Ilka Boaventura (org.) Terras e territórios de negros no Brasil. Textos e Debates. Publicação do Núcleo de Estudos sobre Identidades e Relações Interétnicas-UFSC. Ano I, nº 2, 1990.

LOPES, José Sergio Leite (coord.). *A ambientalização dos conflitos sociais: Participação e controle público da poluição industrial*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

MARIN, R. E. A.. *Marajó: Tableau de uma Sociedade Pós-Escravista*. In: II Ciclo de Conferências: "Dalcídio Jurandir", 2001, Belém. Caderno de Resumo do II Ciclo de Conferências: "Dalcídio Jurandir". Belém: UNAMA, 2001.

MELATTI, Julio Cezar. *Por que a aldeia é redonda?* Informativo FUNAI, ano III, nº 11/12, 1974.

MÉLO, Thelma Santos de. *Linha de transmissão Itumbiara/Brasília*. In BURSZTYN, Marcel .*A difícil sustentabilidade: política energética e conflitos ambientais*. Coleção Terra Mater. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2001.

MENDONÇA, Cleonice Pitanguí. *Pluriculturalisme, société et État – blancs et noirs au Brésil*. In Les Sociétés Pluriculturelles. L'Harmattan Logiques Sociales, Paris, 1994.

MINERAÇÃO VERA CRUZ S/A. (resp.: Brandt & Meio Ambiente, Indústria, Comércio e Serviços LTDA & Casaverde Horti Empreendimentos LTDA). Relatório de Impacto Ambiental- RIMA. Mineroduto de Bauxita. Paragominas, Pará, 2003.

_____. Estudo de Impacto Ambiental- EIA. (resp.: Brandt & Meio Ambiente, Indústria, Comércio e Serviços LTDA & Casaverde Horti Empreendimentos LTDA). Mineroduto de bauxita. Volumes I e II. Paragominas, Pará. 2003.

MONTEIRO, Maurílio de Abreu. *Meio século de mineração industrial na Amazônia e suas implicações para o desenvolvimento regional*. Estudos Avançados 19 (53), 2005.

_____. *Amazônia: mineração, tributação e desenvolvimento regional*. Novos Cadernos NAEA. V. 7, n. 2. 2004.

MOURA, Clóvis. *Sociologia do Negro Brasileiro*. Série Fundamentos. São Paulo: Editora Ática, 1988.

MÜLLER, Cíntia Beatriz (org.) Relatório de Recomendações sobre o conflito envolvendo a CVRD, terceirizadas e quilombolas no Território Quilombola de Jambu-açu, no município de Moju-PA. Centro de Apoio pelo Direito à Moradia contra Despejos (COHRE). Porto Alegre Alegre, 2006.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*. São Paulo: Ed. Vozes, 1999.

O' DWYER, Eliane Cantarino. Remanescentes de Quilombos na Fronteira Amazônica: A etnicidade como instrumento de luta pela terra- Departamento de Antropologia/ICHF-UFF. 1993.

_____. (org.). Quilombos: identidade étnica e territorialidade. ABA e FGV Editora. 1995.

OLIVEIRA, Vinicius Pereira de. *Diálogos entre a pesquisa histórica e a memória quilombola: um estudo sobre a comunidade de Manoel Barbosa/RS*. In Prêmio ABA/MDA Territórios Quilombolas. Associação Brasileira de Antropologia (org.). Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário, Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2006.

ORTIZ, Renato. Cultura brasileira e identidade nacional. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985.

PACHECO, Tânia. Desigualdade, injustiça ambiental e racismo: uma luta que transcende a cor. Fortaleza, 2006.

PEIRANO, Mariza (org.). O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: Núcleo de antropologia da Política: UFRJ,v.12 (coleção Antropologia da Política), 1991.

POLAK, Michel. *Memória, esquecimento, silêncio*. Revista Estudos Históricos. 1989/3.

_____. *Memória e identidade social*. Revista Estudos Históricos. RJ, 1992.

POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. Teorias da Etnicidade. Seguindo de Grupos Étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

RAVENA CAÑETE, Voyner. *História e Saber: o uso da terra entre os moradores de Nova Redenção- Concórdia do Pará*. Anais do II Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ambiente e Sociedade. Indaiatuba, SP. 2004.

OIT. Organização Internacional do Trabalho. Relatório sobre Trabalho Escravo no Brasil no Século XXI, 2005.

RIBEIRO, Tereza & PACHECO, Tania. Mapa de conflitos causados por Racismo Ambiental no Brasil: levantamento inicial junho de 2007. www.justicaambiental.org.br. Acesso em novembro de 2007.

RINALDI, Doris. A Terra do Santo e o Mundo dos Engenhos: estudo de uma comunidade rural nordestina. Rio de Janeiro: Paz e Vida, 1979.

SAHLINS, Marshall. Ilhas de História. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

_____. Historical metaphors and mythical realities: structure in the early history of the Sandwich Islands Kingdom. The University of Michigan Press: Ann Arbor, 1981.

SALLES, Vicente. O negro no Pará sob o regime da escravidão. 3 edição revisada ampliada. Belém: IAP; Programa Raízes, 1971:2005.

SEGATO, Rita Laura. Identidades políticas y alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global. Anuário Antropológico 97, Tempo Brasileiro, RJ, 1999.

_____. Antropología y Derechos Humanos: Alteridad y Ética en el Movimiento de los Derechos Universales. Série Antropologia, número 356, Universidade de Brasília. 2004.

_____. Em busca de um léxico para teorizar a experiência territorial contemporânea. Série Antropologia, número 373, Universidade de Brasília, 2005.

SILVA, Cristiane dos Santos. Irmãos de Fé, Irmãos no poder: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos na Vila Real do Senhor Bom Jesus do Cuiabá (1751-1819). Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Mato Grosso, 2001.

SOARES, Luis Eduardo. Campesinato: ideologia e política. Coleção Agricultura e Sociedade. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1981.

SOUZA, Marina de Mello e. Catolicismo negro no Brasil: Santos e Minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. Afro-Ásia, número 028, Universidade Federal da Bahia, Bahia, Brasil, 2002.

TAUSSIG, Michael. The devil and commodity fetishism in South America. The University of North Carolina Press: Chapel Hill, 1980.

THEODORO, Suzi Huff (org.). *Uma crise anunciada*. In: THEODORO, Suzi Huff (org.) Mediação de Conflitos Socioambientais. Coleção Terra Mater. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2005.

TRECCANI, Girolamo Domenico. Terras de Quilombo: caminhos e entraves do processo de titulação. Belém: Programa Raízes, 2006.

VELOSO, Mônica Pimenta. *Cafés, revistas e salões: microcosmo intelectual e sociabilidade*. In Modernidade no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Ed.: Fundação Getúlio Vargas, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A inconstância da alma selvagem. Rio de Janeiro: Cosac & Naif. 2002.

WAGNER, Roy. The invention of culture. Chicago: University of Chicago Press, 1975:1981.

WOORTMANN, Ellen F. & WOORTMANN, Klaas. O trabalho da terra. A lógica e a simbólica da lavoura camponesa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

ZIGONI, Carmela. *A Antropologia na gestão de políticas públicas para populações tradicionais do Brasil: uma estratégia de produção de inteligibilidade*. Anais da VII Reunião de Antropologia do Mercosul. Porto Alegre, 2007.

Documentos jurídicos.

BRASIL. Constituição Federal da República Federativa do Brasil. Brasília, DF, 1988.

_____. Artigo 68 do Ato de Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal da República. Estabelece que aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, e dá outras providências. Brasília, DF, 1988.

_____. Lei Federal número 6.938/81. Dispõe sobre a Política Nacional do Meio Ambiente, seus fins e mecanismo de formulação e aplicação, e dá outras providências. Brasília, DF, 1981.

_____. Lei Federal número 9.985/2000. Dispõe sobre as reservas extrativistas brasileiras. Brasília, DF, 2000.

_____. Decreto número 99.274/1990. Regulamenta a Lei nº 6.902, de 27 de abril de 1981, e a Lei nº 6.938, de 31 de agosto de 1981, que dispõem, respectivamente sobre a criação de Estações Ecológicas e Áreas de Proteção Ambiental e sobre a Política Nacional do Meio Ambiente, e dá outras providências. Brasília, DF, 1990.

_____. Decreto número 2.246/97. Dispõe sobre a política exterior do Brasil, assegurar sua execução e manter relações com Estados estrangeiros, organismos e organizações internacionais. Brasília, DF, 1997

_____. Decreto nº. 4.887/2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Brasília, DF, 2003.

_____. Decreto número 5.051/ 2004. Promulga a Convenção no 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais Brasília, DF, 2004.

_____. Resolução CONAMA 01/86. Dispõe sobre as definições, as responsabilidades, os critérios básicos e as diretrizes gerais para uso e implementação da Avaliação de Impacto Ambiental como um dos instrumentos da Política Nacional do Meio Ambiente Brasília, DF, 1986.

_____. Resolução CONAMA 13/90. Dispõe sobre as Unidades de Conservação e dá outras providências. Brasília, DF, 1990.

_____. Resolução CONAMA 237/97. Dispõe sobre o Licenciamento Ambiental e dá outras providências. Brasília, DF, 1997.

PARÁ. Lei Estadual número 6.895/2006. Dispõe sobre a regulamentação da extração da Castanha do Pará e dá outras providências. Belém, 2006.

Referências Eletrônicas

<http://www.ibge.gov.br>. Estimativa da população por município em 2006. Acesso em 2007, 2008.

<http://biblioteca.ibge.gov.br>. Histórico do município de Moju, Pará. Acesso em 2007,2008.

www.cptnac.com.br. Acesso em 2007, 2008.

www.cohre.org. Acesso em 2007, 2008.

www.maternatura.org.br. Acesso em 2007, 2008.

www.planetaorganico.com.br. Acesso em 2007.

Comunidades Quilombolas de Jambuaçu. Pará.



Comunidade quilombola São Bernardino.



Janelas. Comunidade Quilombola Santa Luzia do Traquateua.



Preparando-se para a caça. Casa de Rita. Comunidade quilombola Nossa Senhora das Graças.



Tatu.



Preparando a bacaba. Comunidade quilombola São Bernardino.



Farinha e bacaba.



Santos.



Capela de São Bernardino.



Nossa Senhora de Nazaré.



Casa Familiar Rural.



Casa de Narciso. Comunidade Quilombola Santa Maria do Traquateua.



Comunidade quilombola Nossa Senhora das Graças.



Casa de Cutia. Comunidade quilombola São Bernardino. Conflito manifesto.

Fazendo farinha



Maniwa amolecendo no Igarapé.



Narciso e neta descascam maniwa.



Escorrer no tipiti.



Maniwa mole com maniwa seca.



Coar.



Forno.



Benedito torrando farinha.



Comunidade Quilombola de Bom Jesus do Centro Ouro. Entrevista com família em casa de farinha.



Ralando farinha com máquina a pedal.

Conflito Manifesto



Guarita. Comunidade quilombola Santa Maria do Traquateua.



Torre da Companhia Vale do Rio Doce derrubada. Comunidade quilombola Santa Maria do Traquateua.



Guarita comunidade quilombola São Bernardino.



Carro Companhia Vale do Rio Doce. Comunidade quilombola São Bernardino.



Cancela. Comunidade quilombola São Bernardino.



Guarita. Comunidade quilombola São Bernardino.

Impacto



Torre da linha de transmissão (CVRD) e casa de família quilombola. Comunidade quilombola São Bernardino.



Torre passando pelo cemitério. Comunidade quilombola São Bernardino.



Estrada e ponte. Obras de recuperação.



Dendezal da empresa Reasa, atual Marborges.