



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO (UEMA)
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADA (CCSA)
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CARTOGRAFIA SOCIAL E
POLÍTICA DA AMAZÔNIA (PPGCSPA)

JULIENE PEREIRA DOS SANTOS

**QUILOMBO DE JAMARI:
INTRUSÃO, PILHAGEM E DRAMAS SOCIAIS EM UM TERRITÓRIO
ETNICAMENTE CONFIGURADO NO RIO TROMBETAS/PA**

SÃO LUÍS (MA)
2019

JULIENE PEREIRA DOS SANTOS

**QUILOMBO DE JAMARI:
*INTRUSÃO, PILHAGEM E DRAMAS SOCIAIS EM UM TERRITÓRIO
ETNICAMENTE CONFIGURADO NO RIO TROMBETAS***

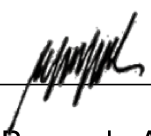
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia – PPGCSPA/Centro de Ciências Sociais Aplicada da Universidade Estadual do Maranhão – UEMA, como requisito para obtenção do título de mestre.

Grande área: Antropologia
Orientador: Prof. Dr. Emmanuel de Almeida Farias Junior


São Luís/MA
2019

BANCA EXAMINADORA

Professor Dr. Emmanuel de Almeida Farias Junior (Orientador)



Professor Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida (Examinador Interno)



Professora Dra. Maria Magela Mafra de Andrade Ranciaro (Examinadora Externa)

Dedico a todos os meus parentes quilombolas do rio Trombetas, por resistirem à violência simbólica e física engendrada por agentes antagônicos e por sempre lutarem pelo reconhecimento de sua diferença face a negação do seu modo de vida; sobretudo, ao meu avô Osmarino Gualberto de Oliveira (in memoriam) que até os últimos dias de sua vida entre nós, dedicou-se ao trabalho na roça; que me ensinou a fazer farinha, pescar, plantar mandioca, mas sempre sonhou na minha capacidade de avançar no mundo letrado.

AGRADECIMENTOS

À energia positiva que reside em mim, elevando minha autoestima mesmo nos momentos em que tudo parece tão obscuro. Essa autoestima não seria possível sem dois principais pilares que rege essa força inexplicável: minha família e as amizades construídas.

Por isso, agradeço imensamente a minha família, sobretudo, a minha mãe Socorro e meu pai Valdyr, pelo apoio nos momentos mais difíceis, carinho e atenção. Ao Julio Ribeiro pelo companheirismo e confiança; por ser um pai cuidadoso nos momentos em que me ausentei para prosseguir nessa jornada.

Aos meus interlocutores-parentes, pela recepção e tempo disponibilizado para contar as histórias sobre nossas origens, dramas sociais por eles vivenciados e narrativas acerca dos desdobramentos da implantação dos projetos de exploração mineral e unidades de conservação.

Ao meu orientador, professor Dr. Emmanuel de Almeida Farias Junior, por me apresentar as Ciências Sociais e por todo o incentivo, discernimento e compreensão.

Aos professores do PPGCSPA, pelos ensinamentos, discussões e indicações de leituras que contribuiriam na reflexão dos dados empíricos da pesquisa, transformando o real em representações. Em especial às professoras Dra. Patrícia Maria Portela Nunes e Rosa Acevedo Marín pelas contribuições durante a qualificação de mestrado.

Aos meus amigos do PNCSA, Joelma, Murana Arenillas , Elieyd Menezes, Marcos Alan, Rosiane Lima , Maria Menezes, Mônica Cortez, Claudina Azevedo, Rosseline Tavares pelo compartilhamento de experiências, incentivo e apoio.

À minha amiga professora Dra. Magela Mafra, por me ajudar a superar as obscuridades da vida, pelas palavras de conforto nos momentos de angústias acadêmicas e pessoais, com quem sempre pude contar. A você todo carinho, respeito e gratidão.

Aos meus colegas do PPGCSPA, Cristina, Joana, Joércio, Vanessa, Meire, Erika, Felipe, Regiane e Keitiane pelo acolhimento em São Luís/MA, pelas calorosas discussões em sala de aula, pelos risos e choros que fazem parte da superação dos nossos obstáculos acadêmicos.

À Capes e FAPEMA, pela concessão da bolsa de estudos, sem a qual este sonho não seria possível.

RESUMO

Esta dissertação versa sobre processos de apropriação de territórios ocupados por povos e comunidades tradicionais na Amazônia, por empreendimentos de iniciativa privada e “atos de Estado”, focalizando “dramas sociais” e políticos-territoriais decorrentes desse modo de apropriação indevida, legitimada pelo Estado de Direito, se configurando em processos de *pilhagem* de territórios etnicamente configurados.

A partir da situação social enfrentada pelos quilombolas de Jamari, município de Oriximiná, Pará; que desde a década de 1970 tiveram seu território “intrusado” por projetos de exploração mineral e unidades de conservação, inclusive, de proteção integral; situa, historicamente, os campos de conflitos e tensões vivenciados por essa unidade social a partir de distintos pontos de vista; identifica os efeitos da intervenção de agentes externos que incidem sobre as condições de vida e trabalho desses quilombolas; caracteriza os dramas sociais resultantes da pilhagem do território por projetos ambientais e exploração mineral; e, por fim, analisa as estratégias adotadas no presente pelas empresas mineradoras, no sentido de convencer as comunidades a aceitarem o plano de expansão sob o território pelos próximos vinte anos .

PALAVRAS-CHAVE: 1. Quilombo; 2. Mineração; 3. Unidades de Conservação

ABSTRACT

This dissertation deals with processes of appropriation of territories occupied by traditional peoples and communities in the Amazon, by private enterprise and “acts of state”, focusing on “social dramas” and political-territorial resulting from this mode of misappropriation, legitimized by the State of Right, configuring itself in looting processes of ethnically configured territories. From the social situation faced by the quilombolas of Jamari, municipality of Oriximiná, Pará; whereas since the 1970s their territory has been “intruded” by mining projects and protected areas, including full protection; historically situates the fields of conflicts and tensions experienced by this social unit from different points of view; identifies the effects of the intervention of external agents that affect the living and working conditions of these quilombolas; characterizes the social dramas resulting from the plundering of the territory by environmental projects and mineral exploration; and finally, it analyzes the strategies currently adopted by mining companies to convince communities to accept the expansion plan under the territory for the next twenty years.

KEYWORDS: 1. Quilombo; 2. mining; 3. Conservation Units

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Esquema da Relação de Pesquisa	30
Figura 2: Expedições ao Trombetas	35
Figura 3: Mapa do Território Quilombola de Cachoeira Porteira.....	58
Figura 4: Placas ICMBlo na foz do Trombetas	71
Figura 5: Mapa Genealogico da familia Pereira.....	75
Figura 6: Quilombo Jamari.....	79
Figura 7: Descoberta da Bauxita no Trombetas	112
Figura 8: Primeiras estruturas das empresas mineradoras no Trombetas	113
Figura 9: Primeiro embarque comercial da bauxita no Trombetas	114

LISTA DE ABREVIATURAS

ACRQAT - Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Alto Trombetas II

ADCT - Ato das Disposições Constitucionais Transitórias

ALCAN - Alumínio Companhia of Canadá

AMOCREQ/CPT – Associação dos Moradores da Comunidade Remanescente de Quilombo de Cachoeira Porteira

ARQMO – Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná

CVRD-Companhia Vale do Rio Doce

FAPEMA - Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão

FCP - Fundação Cultural Palmares

FLONA – Floresta Nacional

FLOTA – Floresta Estadual

GPIs – Grandes Projetos de Investimentos

IBAMA - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

IBDF - Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal

ICMBio - Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade

INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

MRN - Mineração Rio do Norte

OIT - Organização Internacional do Trabalho

PIBIC – Programa de Bolsas de Iniciação Científica

PIPs -Projetos de Invasão e Investimentos

PNCISA - Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia

PPGAS - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

PPGCSPA – Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia

RBRT – Reserva Biológica do Rio Trombetas

REBIO – Reserva Biológica

RTID - Relatório Técnico de identificação e Delimitação

SNUC - Sistema Nacional de Unidade de Conservação

UCs – Unidades de Conservação

UEA – Universidade do Estado do Amazonas

UEMA – Universidade Estadual do Maranhão

UFAM – Universidade Federal do Amazonas

UFOPA – Universidade Federal do Oeste do Pará

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO I: “SITUAÇÃO ETNOGRÁFICA”: ENTRAVES, RUPTURA E ENFRENTAMENTO	12
1.1. O interesse pelo tema investigado.....	12
1.2. “Situação etnográfica” como instrumento da pesquisa.....	16
1.3. As nuances de construção do objeto de reflexão.....	31
CAPÍTULO II	33
QUILOMBOS DO TROMBETAS: DISTINTOS PONTOS DE VISTA SOBRE A FORMAÇÃO DO TERRITÓRIO ETNICAMENTE CONFIGURADO	33
2.1. O ponto de vista dos “viajantes”: missionários, exploradores e naturalistas	34
2.2. Campos de conflitos e tensões: sob o ponto de vista de antropólogos, historiadores e geógrafos.....	48
CAPÍTULO III	60
“MEU PAI CONTAVA UM MONTE DESSAS HISTÓRIAS, MAS NAQUELE TEMPO NINGUÉM TINHA INTERESSE”: MEMÓRIA COLETIVA E IDENTIDADE ÉTNICA NO PROTAGONISMO DA CONFIGURAÇÃO TERRITORIAL	60
3.1. A construção da identidade étnica como desdobramento de uma “situação social”.....	60
3.2. “ <i>Aqui todo mundo é parente, quem não é parente é professor</i> ”: a interação social como mecanismo de pertencimento.....	78
3.3. <i>Modus vivendi</i> - maneiras de produzir e reproduzir a partir da relação com o uso comum dos recursos naturais.....	87
3.3.1 “Uso comum dos recursos naturais”: bases de uma economia autônoma.	87
3.3.2. Modo de produção capitalista <i>versus</i> relações de produção das comunidades tradicionais: uma distinção necessária.	97

CAPÍTULO IV: INTRUSÕES E DRAMAS SOCIAIS NO TERRITÓRIO ETNICAMENTE CONFIGURADO.....	100
4.1. Projetos de “intrusão” e “pilhagem”: mineração e unidades de conservação em território quilombola.....	104
4.2. “ <i>Aqui nós vive, bem dizer, humilhados</i> ”: dramas sociais.....	116
4.2.1. Drama I: tentativas de deslocamento compulsório e limitação de acesso aos recursos naturais	120
4.2.2. A luta pela permanência no território.....	125
4.3. Relação empresa comunidade: um novo modelo de gestão territorial?.....	129
CONSIDERAÇÕES FINAIS	133
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	136

INTRODUÇÃO

“O mundo social é também representação e vontade, e existir socialmente é também ser percebido como distinto” (BOURDIEU, 1989).

Ao propor uma “nova descrição” - acerca dos quilombolas no rio Trombetas, município de Oriximiná, Pará, é objetivo romper com interpretações primordialistas, construídas sobre os argumentos de “terras secularmente ocupadas”, “área de refúgio” e ainda de uma descendência comum pautada em critérios consanguíneos. Considero que tais concepções desvelam aspectos reducionistas da formação histórica e étnica dos quilombolas do rio Trombetas, impedido a compreensão da dinâmica das relações que contribuem para a pluralidade das identidades étnicas em jogo.

Visando desvelar a pluralidade dos povos no Trombetas a partir de sua formação e lutas sociais engendradas face aos agentes situacionalmente antagônicos, a presente dissertação visa identificar, caracterizar e analisar as *situações sociais*¹ relativas ao cotidiano de unidades sociais que, contemporaneamente, se auto identificam enquanto *comunidades remanescentes de quilombos*. Desta feita, por se tratar de uma lógica de empreendimentos impostos pelas Unidades de Conservação – de uso indireto, destinada à proteção integral da natureza – e exploração mineral, dos nove quilombos no Território Alto Trombetas II², o repertório interpretativo da pesquisa se voltará para o *locus* dessa reflexão que é o quilombo Jamari.

Esse quilombo é constituído pela família conhecida popularmente pelo apelido de “Macaxeira”. Fundado a partir das trajetórias do casal Antônio Pereira de Jesus (*in memóriam*) e Cacilda Andrade dos Santos (*in memóriam*), prevalece uma rede de parentes, composta por filhos, netos, bisnetos e tataranetos, genros, noras e afilhados entrelaçados por alianças matrimoniais e compadrio. Estima-se que há um

¹ Para Gluckman (1987), quando se estuda vários eventos como parte da Sociologia, é conveniente tratá-lo como uma *situação social*. Nessa perspectiva o autor parte do pressuposto de que todos os eventos que envolvem ou afetam seres humanos são sociais.

² Compreendem este território 09 (nove) unidades sociais, assim identificadas: Curuçá, Jamari (*locus* da pesquisa), Juquiri Grande, Juquirizinho, Moura, Nova Esperança, Palhal e Último Quilombo/Erepecu. No presente o contingente populacional é de aproximadamente trezentas (300) famílias.

contigente de 23 (vinte e três) famílias, totalizando 125 (cento e vinte cinco) habitantes quilombolas.

Situado na margem esquerda do rio Trombetas, desde meados da década de 1960, essa unidade social sofre com a “pilhagem” (MATTEI e NADER, 2013) de seu território, isto é, com saqueamento - por projetos exploração mineral e conservação da natureza, que no decorrer dos últimos 40 (quarenta), expande-se sobre o quilombo, cercandoo de modo autoritário e violento, atropelando, assim, as formas específicas de apropriação dos recursos naturais, tecidas e repassadas de geração para geração por meio de suas práticas sociais. Segundo Funes (2000), o quilombo Jamari foi mais afetados pela política ambiental implantadas no Trombetas por meio das denominadas unidades de conservação. Isso deve-se ao seu pioneirismo enquanto grupo organizado politicamente no Trombetas.

O *cercamento* dos territórios quilombolas nesse rio tem ocorrido pela implantação de projetos de exploração mineral e políticas de “conservação da natureza” implantados nessa região na década de 1970, auge da política de integração nacional, pleiteada pelos governos militares, sob o slogan “*Integrar para não Entregar*”. No campo da exploração mineral fora destinado para essa região o Projeto Trombetas, com o propósito de extrair a bauxita, matéria-prima do alumínio (1960); a Reserva Biológica do Rio Trombetas – Rebio (1979) e a Floresta Nacional Saracá-Taquera – Flona (1989), coordenadas pelo Instituto Brasileiro de desenvolvimento Florestal (IBDF). Atos esses que serão tomados como referência empírica para as observações. Trata-se de ações deliberadas pelo Estado em consonância com os interesses econômicos de empresas do setor privado, que além de usurparem os territórios quilombolas, configuram-se como entraves à reprodução física e social desses grupos étnicos (BARTH, 2000), que construíram seus modos de vida pescando, caçando, colentando castanha e plantando roças de mandioca, banana, cará, batata, cana-de-açúcar, tabaco.

Segundo Barreto Filho (1997), a noção de *área reservada* surge na legislação brasileira em 1934, com a criação do “Código Florestal”, um reflexo do modelo de planejamento de gestão territorial e ambiental que emergiu nos Estados Unidos no século XIX. O Código Florestal abriu caminhos para “Um conjunto de medidas propostas e adotadas no primeiro governo Vargas, que objetivava tanto uma ordenação territorial como uma estrita regulamentação do uso e da apropriação dos recursos naturais” (BARRETO FILHO, 1997,p.3). Entre as medidas, o autor destaca:

os “Códigos” de Águas, de Minas, de Caça e o que regulamentava as expedições científicas, e parte da legislação sobre o patrimônio histórico e artístico nacional.

Ainda de acordo com Barreto Filho, a proteção de ecossistemas representativos da biodiversidade ocorreu justamente na década de 1970. Neste contexto, presenciava-se no Brasil a expansão da fronteira agrícola para a Amazônia e implementação das políticas públicas de desenvolvimento e integração nacional, fatores estes apontados pelo referido autor como impulsionadores significativos para a criação de Unidades de Conservação (UCs) na Amazônia, sobretudo, aquelas consideradas de proteção integral³, como é o caso da Reserva Biológica do Rio Trombetas (RBRT).

Conforme o plano de manejo da Reserva Biológica do Rio Trombetas (RBRT), publicado em julho de 2004, portanto, vinte e cinco anos após a sua criação, seus objetivos foram: “proteger amostras de ecossistemas amazônicos; assegurar a sobrevivência da tartaruga-da amazônia (*Podocnemis expansa*) e demais quelônios; assegurar a permanência dos processos naturais de sazonalidades; e, proteger áreas encachoeiradas, que abrigam fauna e flora particulares” (Plano de Manejo, 2004,p.13).

A despeito do grau de restrição, a criação da Reserva Biológica do Rio Trombetas (RBRT) provocou o acirramento das disputadas territoriais no Trombetas. Isso deve-se às medidas autoritárias e de vigilância implantados no entorno desse espaço, que por seus desígnios peculiares, proibiu, inclusive o acesso às áreas usadas pelos quilombolas para a coleta de castanha, pesca e caça. Ademais, suas ações, inclusive, de ir e vir no rio passaram a ser viagens e controladas pelo órgão ambiental que detém a gestão da referida unidade de conservação.

Com efeito, a questão que se coloca ao debate é o modo de apropriação violenta desses projetos que desconhecem ou simplesmente ignoram a realidade social de povos e comunidades tradicionais e a intensificação das disputas pelo uso dos recursos naturais, produzido pela esquizofrenia da aliança entre duas racionalidades distintas, a conservação da natureza e a exploração mineral que atendem à lógica

³ Segundo o SNUC, o objetivo básico das Unidades de Proteção Integral é preservar a natureza, sendo admitido apenas o uso indireto dos seus recursos naturais, com exceção dos casos previstos nesta Lei. O grupo é composto por Estação Ecológica, Reserva Biológica, Parque Nacional, Monumento Natural e Refúgio de Vida Silvestre.

neoliberal; em desfavor da racionalidade agro-extrativa, pautada no “*uso comum dos recursos naturais*” (ALMEIDA, 2008).

Por se tratar de dois projetos que correspondem à lógica do planejamento globalizante e integrado, parto da pressimisa de que o ponto de harmonia entre essas duas racionalidades – exploração mineral e conservação da natureza, resultante da junção dos interesses do Estado e empresas privadas, é o controle sobre as riquezas naturais. Para Foucault (1999), o *controle* consiste em uma técnica de vigilância, que exerce sobre o corpo uma coerção sem folga – movimentos gestos e atitudes, impondo uma relação de docialidade-utilidade. Ainda de acordo com esse mesmo autor, esse controle minucioso, é o que podemos chamar de *disciplina*. Ela trabalha para produzir corpos dóceis, capaz de atender aos interesses esperados pelos grupos hegemônicos.

Sob essa lógica, o cercamento dos quilombos no Trombetas, abriu caminhos para o controle sobre o território daqueles que estão entre as *cercas*, “povos e comunidades tradicionais”. A primeira forma de controle apoiou-se no reordenamento territorial, grosso modo, a tentativa de expulsar as famílias quilombolas de seus territórios, não apenas pelas ações de despejo, mas pelo fechamento do rio e pelas restrições de acesso aos recursos naturais, de modo autoritário e violento, tratando-os como invasores.

A partir das narrativas de meus interlocutores-parentes⁴, a exemplo do depoimento de Antônia Pereira de Jesus, nota-se que o início das ações no entorno da Reserva Biológica do Rio Trombetas, foi marcado como um período turbulento, que se mantém vivo na memória dos mais velhos que presenciaram a implantação e os desdobramentos desses projetos, dos filhos e netos que cresceram ouvindo histórias de violência e terror.

Eles chegaram não foram perguntando. A gente só sabia das notícias aí pra baixo. Eles faziam vigília no rio, não estava bom, iam nas casas, abriam as panelas pra ver o que o povo comia, jogavam fora a comida com toda a panela e se reagisse ia preso, apanhava. Era preciso manter escondido na mata nossas malhadeiras, espingarda...tirava só para procurar o que comer e escondia de novo, que se eles parassem na casa e encontrasse, ia tudo preso com eles. Viam a gente descendo para a Companhia, endireitavam a lancha em cima da gente, só faltavam alagar a canoa (Antônia Pereira de Jesus, entrevista: 12.02.2019).

⁴ A designação interlocutores-parentes foi o modo que encontrei para explicitar a minha relação de parentesco com o grupo estudado, bem como para enfatizar a relação de pertencimento enquanto quilombola, que desde a infância também presenciou o que denomino de drama social nesse trabalho.

O núcleo urbano da mineradora marca a divisão entre o Trombetas livre, compreendido como a região do Baixo Trombetas até a sede municipal; para um Trombetas fechado e ambientalizado, ou seja, os territórios que estão situados acima do empreendimento, um espaço de acesso restrito, permitido apenas a passagem dos quilombolas e agentes de fiscalização da reserva. Tornando burocrática o acesso para pessoas externas àquela realidade social.

No sentido de controlar o acesso de pessoas no rio, “postos de fiscalização” foram instaladas em pontos estratégicos do rio, a primeira que nos deparamos está situada na boca do lago do Erepecu, importante área de castanhal para os quilombolas. Em razão da largura do rio naquele ponto, é possível visualizar tanto as embarcações que saem daquele lago como aquelas que sobem e descem do rio, a uma distância considerável, tornando a visibilidade uma armadilha, portanto, uma estrutura *panoptica* (FOUCAULT, 1999).

Os quilombos no Trombetas são unidades sociais que compartilham diferentes histórias, formas de existência, “sistemas uso comum dos recursos naturais”, políticas identitárias e organizativas. Além de compor uma rede de parentela, tecida por laços de solidariedade, associativismo, compadrio, “amigamentos⁵”, vizinhança e relações comunitárias; configurando-se em estratégias políticas e de resistência face ao acirramento das tensões sociais resultantes do controle excessivo de suas práticas sociais.

Em razão das formas de apropriação e representação dos recursos naturais, associado ao seu modo de vida e às situações sociais vivenciadas por esses quilombolas, é que no presente eles autoidentificam e são identificados por outros (BARTH, 2000) como: *quilombolas, castanheiros e oleiros*. “Assistiu-se ao advento de uma identidade étnica mantida sob invisibilidade social com suas respectivas territorialidades cognominadas” (ALMEIDA, 2006,p.26).

Pensar a trajetória desses grupos negros, o conjunto das relações sociais por eles construída ao longo do tempo, a representação do território e seus meandros à luz de categorias analíticas articuladas, como “*processos de territorialização*” e

⁵ O termo amigado é usado pelos quilombolas no Trombetas para se referir as uniões entre casais que decidem morar juntos sem a realização de cerimônias oficiais. Do ponto de vista jurídico-formal, corresponde ao estado civil de união estável. Nesse caso, a diferença consiste no fato de que não há a necessidade de assinar declaração, cuja legitimação se dá pela aceitação dos pais do casal.

“*territorialidades específicas*” como nos propõe Oliveira (1998) e Almeida (2008), respectivamente, nos permite pensar esta unidade social, o Jamari, como um *território etnicamente configurado*. Tal noção é central nos na análise de Almeida (2006) no laudo antropológico sobre as comunidades quilombolas em Alcântara, Estado do Maranhão, afetadas pela tentativa de implantação da base de lançamento de foguetes. De acordo com esse antropólogo, para se compreender a constituição de um *território étnico* é preciso considerar que “a noção de etnicidade abrange também uma interação com uma certa maneira de produzir e de relacionar-se com a natureza, identificamos essas territorialidades verificando que agrupam uma vasta rede de povoados” (ALMEIDA,2006,p.26).

A despeito das tensões sociais relativas ao advento desses projetos criados sob combinação ilusória ancoradas na ideologia envolvendo - “progresso”, “crescimento” e “conservação”, os quilombolas do Trombetas, paulatinamente, foram criando redes de estratégias políticas e sociais⁶, colocando em jogo interesses específicos, dentre os quais, sobressai a permanência no território e o reconhecimento do grupo, bem como, a relação destes com a natureza, construída há mais de 200 (duzentos) anos. Isso porque não apenas os auto identificados “remanescentes de quilombos” ou quilombolas reivindicam o território, a disputa territorial envolve também as agências ambientais e as empresas mineradoras que estão sempre em processo de expansão sob novas áreas.

Assim, a permanência dos quilombolas no ambiente por eles conquistados e socialmente construído, resulta de formas de reprodução social “inventadas” pelo grupo como mecanismo de resistência, face as iniciativas de “intrusão ” desse espaço por agentes antagônicos. “Tenho utilizado o termo “intrusão” como sinônimo de “invasão” para me referir à ocupação ilegal de territórios indígenas e/ou quilombolas por parte de “megaprojetos” e políticas ambientais autoritárias” (FARIAS JUNIOR, 2016,p.21).

No campo das relações políticas, por muito tempo os quilombolas do município de Oriximiná, fizeram-se representar pela primeira entidade organizativa fundada por esses grupos sociais ainda na década de 1980. Trata-se da Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná (ARQMO),

⁶ Autores como Almeida (2006) e Fraser (2006), chamam atenção para uma nova roupagem dos movimentos sociais no século XX, marcados pela ruptura de interesses estreitamente de classes; incorporando fatores éticos como fio condutor das lutas por reconhecimento.

fundada 1 (um) ano após o Estado reconhecer, na Constituição Federal de 1988, por meio do Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), o direito à terra, uma conquista coletiva fundamental para a garantia da prevaência desses grupos em todo o território nacional. “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (BRASIL, 1988). Em razão da intensificação dos conflitos sociais, os territórios foram sendo fragmentados e cada um deles, conforme demandas específicas, começaram a criar mecanismos próprios para engendrar lutas sociais. O quilombo Jamarí, situado no território Alto Trombetas II, integra politicamente a Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombodo Alto Trombetas II (ACRQAT), fundada em 2011.

A partir da realidade empiricamente observada, narrativas de ocupação, conflitos, tensões e encontros Acevedo e Castro (1998), informam que durante os séculos XVIII e XIX, a região do Trombetas, a despeito de suas características geográficas, coadunada à diversidade de peixes e caças, propícia para a estabilidade física e social, tornou-se uma área estratégica para os ex-escravos das fazendas do Oeste paraense. Em busca de locais que permitissem a eles viver livres dos mandos dos senhores, o *chão*, representando-se simbolicamente como espaço de liberdade, é que inúmeras famílias “encontraram no rio Trombetas, condições naturais favoráveis à realização dessa existência, o que explica a originalidade do mundo social construído” (ACEVEDO e CASTRO, 1998, p. 41).

Nessa perspectiva, a *fuga* é entendida pelas autoras como um processo de resistência ao sistema escravista que os privava de viver social, política e autônomo, contrariando, dessa forma, a argumentação do Trombetas como um espaço de refúgio de ex-escravos, no qual a *fuga* fora interpretada como crime e desobediência aos senhores e às leis do próprio Estado, por vezes, suscetíveis às punições das autoridades coloniais. Sob esse prisma, a conquista e a luta pela permanência nesse território são elementos chave para que no livro “NEGROS DO TROMBETAS guardiães de matas e rios”, Acevedo e Castro (1998), defendam a tese do Trombetas enquanto um espaço conquistado e socialmente construído através dos saberes, domínio das cachoeiras e interação com outros grupos, dando ensejo ao que denomino de território etnicamente configurado.

Nesse sentido, os quilombolas do Jamari serão abordados enquanto identidades coletivas que impulsionam sua luta em prol de reconhecimento e direitos territoriais, que além de garantir a manutenção dos grupos, desdobra-se em direitos sociais, tais como: saúde, educação, moradia, alimentação, fomentos a eventos que promovem o resgate de sua cultura e incentivo a agricultura.

Visando deslindar tais situações, por meio do estabelecimento de uma situação etnográfica (OLIVEIRA, 2015), o objeto de estudo se volta para o modo de apropriação dos recursos naturais por grupos antagônicos e os dramas sociais e políticos-territoriais vivenciados pelas unidades familiares que se autodenominam e são dominados por aqueles com quem interagem como “remanescentes de quilombo”, intrusadas e afetadas pela política ambiental da Reserva Biológica do rio Trombetas e exploração mineral pela grupo empresarial denominado Mineração Rio do Norte (MRN), cujo lócus investigativo é o quilombo Jamari.

O estudo sobre uma reserva Ticuna no Amazonas, serviu de base para que o antropólogo João Pacheco de Oliveira (2015), elaborasse a noção de *situação etnográfica*, para se reportar ao conjunto de relações que o pesquisador, em situação de campo mantém com todos os “atores sociais” que de algum modo intervêm no campo, visando descrever sua pesquisa como “um sistema de relações sociais”.

A reflexão sobre as comunidades quilombolas no Trombetas, especificamente sobre o quilombo Jamari, exigiu alguns questionamentos relevantes para a construção do objeto de reflexão. Em outras palavras, para observar e refletir esse objeto, visando investigar essa realidade para além de uma vivência, de uma experiência pessoal; merecem destaque os seguintes questionamentos: qual a relação estabelecida entre os grupos que ali vivem com as agências ambientais que gerenciam as unidades de conservação ao longo desses 40 anos de cercamento dos territórios? Quais as vantagens e desvantagens do avanço dos empreendimentos da mineração para as famílias quilombolas que ali residem? Como duas esferas com valores distintos como a conservação da natureza e a exploração mineral podem ser influenciáveis mutuamente e repercutir de forma violenta sobre os quilombolas?

Para dar conta desse universo, os objetivos específicos estão assim identificados: situar, historicamente, a formação desse território etnicamente configurado a partir de distintos pontos de vista; identificar os efeitos da intervenção de agentes externos que incidem sobre as condições de vida e trabalho das unidades familiares; caracterizar os dramas sociais resultantes da pilhagem do território por

projetos ambientais e de exploração mineral; e delinear as estratégias político-organizativas do movimento mobilizatório dos quilombolas face à reprodução social e simbólica no tocante ao panoptismo⁷ no entorno da REBIO.

Como estudante do PPGCSPA penso ter adquirido pela lente da reflexão antropológica, possibilidades de elaborar uma descrição etnográfica e dar ênfase aos *dramas sociais*, resultantes de conflitos políticos-territoriais vivenciados por esses quilombolas no Trombetas face a implantação de projetos envolvendo Estado e empresas privadas, tais como: a negação de acesso os recursos naturais, a luta pela permanência no território e a as crises internas.

Apresento-me. Sou bisneta de Antônio Macaxeira, fundador do quilombo Jamari, portanto, quilombola dessa região. Nasci no quilombo Palhal, aos sete anos de idade, eu e minha mãe mudamos para o último quilombo do rio denominado Cachoeira Porteira, onde vivi até os dezesseis anos, quando decidi sair da comunidade para estudar na sede municipal. Minha família – tanto paterna quanto materna, de igual modo as demais unidades familiares desse território – desde 1979 vive sob os “*atos de Estado*” como mecanismos de controle das agências ambientais, de onde resultam dramas sociais causados pela implantação da REBIO no município de Oriximiná, Estado do Pará.

Dadas as relações de confrontos com seus antagonistas históricos e/ou do agenciamento interno, essa forma de apropriação do quilombo expresssa os dramas sociais, resultantes de conflitos oriundos da oposição de interesses e atitudes entre grupos ou indivíduos, cujas situações estão identificadas e analisadas segundo a metáfora conceitual denominada *drama social*, formulada por Victor Turner (1996) que abordarei nos próximos capítulos, correlato a *situação etnográfica sobre o território etnicamente configurado* em condições de conflituosidade.

Nascida e transcorrida minha infância e adolescência nesse meio social e a partir das relações estabelecidas com familiares que vivem nessas e em outras comunidades afetadas por tais políticas de cunho “preservacionista e progressista”, assumo um lugar de enunciação, de fala. É notável que a implantação desses projetos autoritários e imperialistas, fruto da parceria entre Estado, município e empresas, além

⁷ A respeito do que se designa por *regras disciplinares* impostas pelo poder, Foucault é enfático quando diz que “com o panoptismo, temos a disciplina-mecanismo: um dispositivo funcional que deve melhorar o exercício do poder tornando-o mais rápido, mais leve, mais eficaz, um desenho das coerções sutis [...] um esquema da disciplina de exceção ao de uma vigilância generalizada” (FOUCAULT, 1986, p. 184).

de usurparem as terras ocupadas pelos quilombolas, compreendidas como “terras de uso comum” (Almeida, 2011), atropelaram as regras coletivas de acesso aos recursos naturais. Conforme Almeida (2011), essa modalidade é distinta da noção de “terras coletivas”, tampouco correspondem as chamadas “terras comunais”. De acordo com esse autor, elas correspondem ao conjunto de apropriação dos recursos naturais, combinando a diversidade de formas, perpassando, dessa forma, fatores étnicos, parentesco, elementos identitários e critérios político-organizativos e econômicos, focalizando práticas e representações próprias.

A discussão das questões aqui levantadas, foram desenvolvidas em quatro capítulos que correspondem aos objetivos específicos da pesquisa. Desse modo, o primeiro consiste em reflexão acerca do sistema de relações sociais construído ao longo da pesquisa, cujo arcabouço teórico pauta-se na noção de “situação etnográfica” formulada por Oliveira (2015). Isso porque segundo ele, o laboratório em ciências humanas é uma construção analítica, resultante de diversos procedimentos. Considero tal postura fundamental para que os leitores compreendam os caminhos trilhados, as escolhas teóricas, metodológicas, bem como as dificuldades enfrentadas em campo e os mecanismos de ruptura e enfrentamento, ou seja, a construção social da pesquisa e seus meandros a partir da relação de pesquisa estabelecida com o grupo envolvido.

O segundo capítulo versa sobre os distintos *pontos de vista* referidos à formação do território etnicamente configurado no Trombetas, construído por distintas modalidades de pesquisas desenvolvidas no Trombetas. O repertório inclui os relatos de viagens produzida por naturalistas, religiosos, administradores coloniais, categorizados pelos classificadores como *viajantes*. Somam-se a essas leituras, as análises construídas por cientistas sociais, que, a partir da década de 1980, voltaram suas reflexões para os conflitos sociais enfrentados pelos quilombolas desde os processos de fuga até a contemporaneidade, destacando sua origem, formação, modos de vida e seus antagonistas históricos, sobretudo, concernentes aos projetos de expansão capitalista e conservação natureza.

O terceiro capítulo focaliza o *lócus* da pesquisa, identificando o processo a formação desse território étnico a partir da narrativa dos próprios agentes sociais, as relações de sociabilidade que culminam em relações de parentesco, rompendo com a ideia de consanguinidade como elo principal na relação de agentes sociais que se autoidentificam socialmente como parentes. Debruça-se ainda sobre o modo de vida

dos quilombolas do Jamari e os processos de ruptura provocados pela intervenção de projetos de exploração mineral e conservação da natureza. Não obstante, neste capítulo, destacado o acionamento da identidade étnica do grupo, como mecanismo de insurgência contra o cercamento de suas terras, legitimada pela referência a uma existência coletiva, tecida por elos de pertencimento.

O quarto capítulo é uma construção analítica pautada na metáfora conceitual elaborada por Victor Turner, a saber: *drama social*. Visa dessa forma, situar e identificar os *dramas sociais* vivenciados por esses quilombolas desde a implantação desses projetos de expansão capitalista e de preservação ambiental até os dias atuais. Esse capítulo reflete ainda sobre as estratégias de expansão da atividade mineradora pelos próximos quarenta anos e as formas de resistência do grupo diante da nova racionalidade imposta por meio parceria de entre empresa e comunidade. Entre as situações sociais em discussão, a permanência no território que “tradicionalmente ocupam” (Almeida, 2006), sobressai.

CAPÍTULO I: “SITUAÇÃO ETNOGRÁFICA”: ENTRAVES, RUPTURA E ENFRENTAMENTO

1.1. O interesse pelo tema investigado

Inicialmente, convém explicitar as intenções que me levaram a abordar o objeto de estudo enunciado. Durante minha infância vivenciei situações impactantes que se configuram no que – nesta reflexão, sob à inspiração de Victor Turner – denomino de *drama social*. Ao longo do trabalho de campo a memória vai abrindo brechas para as recordações do meu tempo de menina entre os quilombos no Trombetas. Segundo Pollak (1989), tais brechas são reconhecidas como referências que funcionam como indicadores empíricos da memória coletiva de um determinado grupo.

Entre os fatos marcantes, me vem à memória, recordações de um episódio emblemático vivenciado por minha família sob a mira das ações controladoras implantadas no Trombetas, cujo cenário me remete, sobretudo, a uma triste tarde em que policiais armados chegaram à casa de meus avós sob a suspeita de que seu irmão Durvalino, que nos visitara na ocasião, teria se deslocado até a sede da mineradora com o propósito de negociar a venda de quelônios. Diante da suspeita, uma lancha com agentes do IBAMA e policiais armados ancorou no porto de meus avós por volta das 16:00 horas, questionando sobre o local de esconderijo dos quelônios. Eu, aos sete anos de idade, desesperada com a situação, escondi-me em um trecho de capim situado entre a casa e o lago, buscando refúgio àquela situação. Meus familiares desesperados, sequer se deram conta de meu sumiço. Do meio do capim era possível ouvir a discussão entre os meus e os agentes do IBAMA, inclusive sob a ameaças de tiro, caso não entregassem os quelônios.

Ainda sobre o transcorrer de minha infância na casa de meus avós maternos no quilombo Palhal, especificamente, idas e vindas ao núcleo urbano da mineradora designado de Porto Trombetas, ou, como meu falecido avô chamava “Companhia”, visando comercializar a farinha produzida por nós com os quilombolas do Boa Vista e feirantes locais. Acordávamos às três horas da manhã, e, após o café, saímos em uma canoa⁸; minha avó na proa e meu avô na polpa, a remar por cinco horas até

⁸ A canoa é uma embarcação de pequeno porte, construída de madeira. Por muito tempo, este foi o principal meio de transporte dos quilombolas no Trombetas. O que diferencia a canoa de outros meios de transporte é a ausência de motores.

chegar a Porto Trombetas. Em meio ao trajeto existia e continua existindo uma base de fiscalização – a base Erepecu, se não fosse trágico, poderia ser poético, já dizia Carlos Drummond de Andrade: “no meio do caminho tinha uma pedra” –, e, mesmo cansados, obrigatoriamente, precisávamos desviar nosso trajeto para o outro lado do rio, para passar pelo processo de fiscalização dos agentes do IBAMA, informando o objetivo de nossa ida ao Distrito de Trombetas e certificar aos fiscais de que não transportávamos nenhum tipo de contrabando⁹. Caso nos recusássemos a fazer esse ritual, uma voadeira com fiscais fortemente armados era enviada até nossa pequena embarcação, colocando nossa própria vida em risco de um naufrágio provocado pelo banzeiro (agitação das ondas do rio provocada por uma embarcação) da lancha usada pelos fiscais ou ainda o risco de sermos confundidos com outras pessoas sob a mira das investigações dos mesmos.

Como forma de nos prevenir desses perigos, a saída era atender às exigências, alongar a viagem e passar pelo protocolo de inspeção. Para Foucault (1999), a disciplina “fabrica” indivíduos; ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos de seu exercício. Desse modo, com o tempo, meus avós, assim como os demais quilombolas do Palhal, passaram a ser considerados como “vendedores de farinha”, que trabalhavam apenas na roça. Assim, conquistaram a confiança de passar sem serem vistoriados. A esse respeito Foucault (1999), argumenta que *o poder disciplinar*, ao invés de uniformizar tudo o que está submetido a sua volta, ele separa, analisa e diferencia. Esses processos engendram um conjunto de estigmas sobre os quilombolas. Enquanto as unidades sociais do Palhal passaram a ser classificadas como agricultores, portanto, não invasores na perspectiva das agências ambientais, outros como os quilombolas de Jamari e Moura, assistiram ao endurecimento das regras e punições, isso porque foram categorizados como caçadores e pescadores, portanto, na lógica da política ambiental, os “invasores”. Esta criminalização de certas práticas e grupos é descrita por Leite (2010) como “a forma mais comumente usada para transformá-los em “foras da lei”, justificando com isto a sua exclusão social pela via da condenação penal” (LEITE, 2010,p.30).

⁹ Após a instituição da Reserva Biológica do Rio Trombetas, pescados, quelônios e caça passaram a ser considerados pelos órgãos ambientais como contrabandos, ou seja, ilegais, mesmo que fosse para consumo próprio, sobretudo, a tartaruga da Amazônia, o tracajá, o peixe-boi, o pirarucu e as caças, tais como: cutia, paca, anta, tatu, porco do tipo “queixada”, entre outros.

Ainda de acordo com Leite (2010), os processos de exclusão e criminalização são decorrentes do ordenamento político engendrado pelo Pacto Nacional dos Estados-Nação modernos que não abrange a todos, favorecendo, sobretudo, aqueles que ingressaram no campo letrado, negando os direitos daqueles que não tiveram a oportunidade de ingressar na esfera acadêmica, como é o caso da maioria dos grupos negros rurais no Brasil. Eis a importância, de nós, quilombolas, ocuparmos os espaços que historicamente nos foi negado.

Resultante da coalizão de interesses, tais fatos marcaram profundamente minha infância e mantém-se vivos em minha memória e renovados quando da visita a meus familiares que residem às margens de lagos, enseadas, cabeceiras e várzeas do referido rio e que ainda hoje são obrigados a “esticar” sua viagem até o posto de fiscalização para informar seu destino aos agentes que controlam a REBIO, que, de modo insistente, estão ali, vigiando 24 horas por dia o ir e vir das embarcações, privando-os de um direito fundamental, o da liberdade de locomoção, assegurado constitucionalmente a todo cidadão brasileiro.

Referindo-se à história vivida a partir da infância, Halbwachs (1968), em seu livro “A memória coletiva”, argumenta que desde muito cedo a criança, a partir de suas impressões passa a compartilhar concepções que, em sua maioria, são comuns a dos membros de seu grupo.

Desde de que a criança ultrapasse pela significação das imagens e dos quadros que percebe, podemos dizer que ela pensa em comum com os outros e que seu pensamento se divide entre o conjunto das impressões todas pessoais e diversas correntes de pensamento coletivo (HALBWACHS, 1968,p.62).

Assim, o ingresso a pós-graduação serve de fio condutor para compreender essas marcas sócio-histórico que compõem os meandros do grupo sobre o qual busco refletir e ao mesmo tempo sou parte integrante, para além do conjunto das impressões pessoais, da síntese das experiências, trata-se de uma construção social a partir de observações que envolvem a dialética teoria-empíria. Desse modo, ao ingressar no curso de Ciências Sociais em 2014, a inquietação de compreender as lutas antagônicas travadas no Trombetas em meados da década de 1970, sob a combinação discreta da expansão capitalista e conservação da natureza, em oposição ao *modus vivendis* dos quilombolas, a cada disciplina cursada, minha ousadia ou

meus desafios ganhavam fôlego. Soma-se a esse interesse, a minha experiência no âmbito do Projeto Nova Cartografia Social (PNCSA), coordenado pelo antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida, em cuja área de pesquisa tive a oportunidade de realizar levantamentos de fontes documentais e arquivísticas no âmbito do “Nova Cartografia Social das Comunidades Quilombolas no Brasil-MCTI/CNPQ/Universal 14/2014”, trata-se do levantamento sobre as informações concernentes às comunidades quilombolas em nível nacional, com buscas em “sites” das agências governamentais: Câmara dos Deputados, Senado Federal, Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), Fundação Cultural Palmares (FCP), entre outras. A sistematização dos dados referente a essa pesquisa foi organizada em um Banco de Dados, doravante, D’space, no qual é possível consultar dados referentes a títulos coletivos dos territórios quilombolas, certificações e processos de titulação em andamento. Avoluma-se essas fontes documentais, as portarias, decretos, instruções normativas, Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação (RTID) dos territórios quilombolas reconhecidos ou em processo de reconhecimento, cuja delimitação temporal varia entre 1990-2015.

Paralelo a essa pesquisa, sob a orientação do coordenador desse mesmo projeto, e co-orientação do professor Dr. Emmanuel de Almeida Farias Junior, atual o orientador do curso de mestrado, desenvolvi uma pesquisa no âmbito do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC), cujo título era “Mocambos do Trombetas: viajantes e exploradores de 1850-1915”. Nesse projeto, realizei uma leitura crítica da literatura produzida por viajantes, naturalistas, exploradores, missionários e funcionários públicos que percorram o rio nesse período, sendo os primeiros a publicar livros e relatórios apontando, mesmo que de modo “arqueológico”, “biologizado” e até mesmo estigmatizante, a existência de antigos mocambeiros ao longo do rio Trombetas e seus afluentes, como o rio Erepecuru.

Embora sem um objeto definido, a temática envolvendo unidades de conservação, mineração e povos auto identificados como remanescentes de quilombos no município de Oriximiná/PA, entrelaçavam-se aos meus interesses acadêmicos. Ao interessar-me em ingressar no curso de mestrado, não tive dúvidas, após uma pesquisa bibliográfica envolvendo os quilombos no Trombetas, por mais difícil que fosse, seria o momento de uma investigação empírica, executada sob a ótica da antropologia, direcionada para essa realidade social, que há muito tempo,

dada a tensão social, vem me provocando uma série de questionamentos, tanto como investigadora das Ciências Sociais, quanto quilombola, neta de antigos mocabeiros.

Como demonstrado, a temática de estudo que venho desenvolvendo, está diretamente relacionado à minha trajetória de vida enquanto quilombola e estudante de Ciências Sociais. Configura-se como alguém, na condição que desde criança se dá a imersão nessa realidade social, mas que também, na condição de pesquisadora, tive, atualmente, a oportunidade de, na pós-graduação, propor-me a questionar, analisar e interpretar embates subjacentes aos *dramas sociais* vividos naqueles quilombos.

Após o cumprimento das disciplinas ofertadas com complexa implicação teórica, o trabalho de campo, enquanto método de coleta de dados que darão ensejo à reflexão antropológica, é quase um pré-requisito para o desenvolvimento da pesquisa, principalmente nesse caso, que se está trabalhando com reflexões envolvendo povos e comunidades tradicionais, que vivem na Amazônia em situação de conflito com projetos implantados sob o prisma do “progresso” da Amazônia e a conservação da natureza, a partir das estratégias de agências ambientais, configurados como “atos de Estado” (BOURDIEU, 2014). É nesse sentido que Bourdieu (1989), referindo-se às pesquisas em Ciências Sociais, defende que teórico e empírico são duas opções inseparáveis na produção científica.

1.2. “Situação etnográfica” como instrumento da pesquisa

No âmbito das Ciências Sociais, uma vez que a pesquisa está em constante construção, não é algo dado; portanto, uma construção social. Há muito tempo, autores como Berreman (1962) e Bourdieu (1989), vêm chamando atenção dos acadêmicos no que concerne a explicitação do percurso de suas pesquisas, descrevendo dificuldades e êxitos em campo, evitando, desse modo, o pronto e acabado. Sob esse prisma, antes de apresentar qualquer resultado, é interessante que os leitores conheçam os procedimentos que adoto para obter os dados empíricos que estão no cerne das discussões desse trabalho. Essa descrição é oportuna para demonstrar os momentos de tensão e ruptura de pesquisadores que, ao mesmo tempo, assumem a responsabilidade da pesquisa científica e são agentes da pesquisa, como é o meu caso.

Tendo em vista que essa descrição não é simplesmente a transcrição de fatos e situações vivenciadas pelo pesquisador, tão pouco a soma de experiência, preocupada com o discernimento do método como uma técnica, que é distinto de manuais ou receitas que devem ser seguidas passo a passo para assim, alcançar o resultado esperado, afinal, a pesquisa é como uma caixinha de surpresa, apesar de traçarmos objetivos, o resultado não é definido previamente, emerge como produto das relações sociais de pesquisa. Visando encontrar um instrumento metodológico capaz de sobrepor minhas razões emocionais e, ao mesmo tempo situar o leitor nos fatos e situações enfrentadas em campo, recorri a noção de “situação etnográfica”, central nos estudos do antropólogo João Pacheco de Oliveira sobre uma reserva Ticuna após contato com a sociedade nacional. Segundo Oliveira (2015), essa noção refere-se ao conjunto das relações que o pesquisador mantém com agentes de sua pesquisa, conforme visto na introdução deste trabalho.

A minha intenção ao propor a noção de “situação etnográfica” é estimular o investigador a descrever a sua pesquisa como um sistema de relações sociais, não como um relato de incidentes de viagem nem como o aprofundamento de experiências individuais (OLIVEIRA, 2015,p.43).

Oliveira (2015), defende ainda que esse modo de descrever as situações vivenciadas em campo é importante porque “o método de observação intervêm nas propriedades manifestadas pelo objeto pesquisado” (OLIVEIRA, 2015,p.43). Em outras palavras, a etnografia é um exercício dialético, construído entre o pesquisador e o grupo pesquisado, desse modo, não devemos invisibilizar essa relação esbelecida em campo.

Convém esclarecer que, muito embora o *lócus* da pesquisa seja uma unidade social na qual a maioria dos agentes sociais envolvidos direta e indiretamente são irmãos/irmãs, sobrinhos e afilhados de minha avó materna, a nossa proximidade fora interrompida em razão do processo de formação pelo qual optei. Desde meu nascimento, residi no quilombo Palhal com meus avós maternos, a partir dos meus sete anos de idade fui morar com meus pais na comunidade de Cachoeira Porteira (a última comunidade quilombola do rio Trombetas), devido a distância geográfica, os encontros com esses parentes maternos tornaram-se cada vez mais raros, geralmente nas férias, quando possível. Posteriormente, após conclusão do ensino

fundamental, obrigatoriamente, precisei residir na sede municipal de Oriximiná, uma vez que em Cachoeira Porteira a escola atende apenas a educação infantil e fundamental, cuja distância alongou-se ainda mais, a partir da mudança para a capital amazonense, onde consegui ingressar na universidade, percurso este que durou quatro anos.

Ademais, ao longo de minha trajetória acadêmica sempre me autoidentifiquei enquanto quilombola diante de colegas e professores, por isso, não posso e nem vou ignorar minha posição de fala, ou seja, o fato de ser ao mesmo tempo pesquisadora e agente por pertecer ao grupo que venho estudando, a inserção nesses espaços, consiste em uma forma de resistência que precisa ser visibilizada, assumida. A autoidentificação aqui defendida, aliada às relações de parentesco, afinidade, paulatinamente, constroem *insights* a partir das recordações pretéritas, capazes de mostrar os rumos de uma reflexividade. Embora os pressupostos ocidentais da cientificidade associe essa “familiaridade” com o objeto de investigação como fator de bloqueio do pensamento, portanto, fator de impedimento acerca da compreensão; acredito que se expor a esse risco é menos nocivo do que omitir as informações que são acionadas pelas recordações do pesquisador, forjando uma falsa neutralidade axiológica defendida pelas correntes positivistas. Assim, estaria enganando a mim e aos meus leitores. Velho (1978) defende que sendo o pesquisador membro da sociedade estudada, torna-se inevitável a questão de seu lugar. Nessa perspectiva, esse mesmo autor afirma que aquilo que vemos e encontramos pode ser familiar, todavia, não é necessariamente.

Nesse sentido, ao ingressar no curso de mestrado no âmbito do PPGCSPA/UEMA, procurei estabelecer contatos com os meus interlocutores-parentes, informando sobre o interesse da pesquisa. Diante da explicitação de meus interesses, por meio de ligações telefônicas, passei a ter contato com o atual coordenador comunitário, o senhor Manoel Nazaré, conhecido popularmente como “Zerão”.

Ao retornar ao município de Oriximiná em meados de abril de 2018, o fato de que realizaria uma pesquisa naquele quilombo já era conhecida pela maioria dos jamarineses. Assim, pude estreitar nossa relação de pesquisa, seja nas ida e vindas a campo, seja na sede do município de Oriximiná, sobretudo, nos períodos de início e final de mês, quando este vão à cidade para receber seus proventos de aposentadoria,

bolsa família, assim como, realizar compras . Diante da informação de que estavam na cidade, seguia até suas pequenas embarcações, ancoradas no porto da cidade, conhecida como “Princesa do Trombetas”. Sendo assim, mesmo antes de ir até o *lôcus* da pesquisa, ali mesmo, no porto da cidade, com o caderno de campo em mãos, conversava com meus interlocutores-parentes, anotando informações pertinentes à pesquisa e combinando a data dos trabalhos de campo.

A despeito da existência de unidades de conservação de proteção integral no território, doravante REBIO, a permissão para a realização de pesquisas nas unidades sociais do Trombetas, se torna um entrave para os pesquisadores. Tal situação ocorre em razão das formas de controle sob o território. Além da permissão de pesquisa da comunidade, existe o rigor do órgão ambiental para autorizar a entrada do pesquisador no rio. Existem duas maneira de se chegar aos quilombos situados no Trombetas: seguindo de barco da sede municipal de Oriximiná até as comunidades ou via área, cujo aeroporto faz parte da infraestrutura da mineradora. Seguindo viagem de barco, é preciso enfrentar os agentes de fiscalização situados nos postos ao longo do rio. A situação ganha complexidade, quando o pesquisador segue de avião com destino ao núcleo urbano da mineradora, doravante, Porto Trombetas, onde está localizado o aeroporto mais próximo, operando vôos comerciais. Nesses casos, além da autorização do órgão ambiental, previamente, é necessário uma autorização da MRN para o desembarque no aeroporto, que deve ser emitida quinze dias antes da data prevista da vigem.

A vivência e elos parentais com esses grupos, me insentou dessas preocupações referentes às autorizações de entrada no rio, pude adentrar com os meus sem qualquer problema. Primeiro, porque o acesso ao campo foi via fluvial, nas embarcações comunitárias ou nos denominados “barcos de linha”, que aos domingos e quartas-feiras, saem de Cachoeira Porteira com destino à cidade, com parada em todos os portos onde são chamadas por algum passageiro no trecho compreendido entre Cachoeira Porteira e Jamari, retornando todas às terças e sextas-feiras, respectivamente, com preços que variam de R\$ 35,00 (trinta e cinco reais) a R\$ 20 (vinte reais), dependendo do ponto em que embarca e desembarca passageiro. Segundo, porque nasci e cresci por entre esses quilombos, meus familiares estão ali, espalhados por todos aqueles quilombos.

Nesse sentido, o trabalho de campo que para a maioria dos pesquisadores, consiste em sair do seu lugar ou zona de conforto, distante do seu universo social; quando o campo é a casa da sua tia, da sua avó, a viagem é contrária. Por isso, uma das primeiras atitudes que tomei ao chegar na cidade de Oriximiná, foi visitar meus pais em Cachoeira Porteira. Lá, confesso, fiquei bastante frustrada. Ao ser questionada por familiares próximos acerca da temática da pesquisa proposta por mim, ouvi de meus primos frases como:- “Ah, deixa disso, estudar *preto* não dá resultado, daqui a pouco essa tua profissão nem vai mais existir”.

Diferentemente dessa recepção frustrante, me sentia motivada quando, andando pelas ruas daquela pequena cidade, encontrava aqueles que seriam os protagonistas dessa pesquisa. Empolgados, sempre questionavam quando eu iria até aquele quilombo realizar a pesquisa empírica; sugerindo, inclusive, que levasse meu filho de três anos que ajudariam a cuidar ao longo do trabalho. E sempre ressaltavam da importância de se ter alguém da família realizando um trabalho antropológico no território.

Cumprido os artigos acadêmicos exigidos a cada disciplina cursada no Programa de Pós-Graduação sob o qual realizei a pesquisa; o desejo de uma observação *in loco* era evidente. Assim, no final do mês de maio de 2018, aproveitei a ida de alguns quilombolas à cidade, sobretudo, os mais velhos que são aposentados ou beneficiários de programas sociais como o Bolsa Família para realizar o meu primeiro trabalho de campo junto aos quilombolas do Jamari.

Com uma pequena mochila, dia 24 (vinte e quatro) de maio segui viagem da sede municipal de Oriximiná, com destino às comunidades Palhal e Jamari, cuja duração, é, de aproximadamente, oito horas, em um barco de médio porte, contribuí apenas com o combustível. Nesse primeiro campo fui sozinha, fiquei hospedada na casa de meus avós, situada no quilombo Palhal. Durante a noite, pude reviver as sensações de minha infância. A casa deles fica situada em uma região de várzea, ao fundo tem-se o lago Palhal Grande, em que todos os dias meu avô Osmarino Gualberto atravessava em sua canoa de manhã cedo para a área de terra firme, onde tinha suas plantações de banana, limão, cupuaçu, mandioca, e, ainda, colocar sua rede de pesca, nas palavras dele, “pegar o almoço e a janta”.

Como o período era de inverno amazônico, conforme explicitarei no capítulo terceiro desse trabalho, o terreno estava quase todo inundado. À noite, na casa de

assoalho elevado, construído para resistir a esse tempo de cheia, com o frio dos ventos que sopravam do rio e do lago, à luz de lamparina, tentávamos mantê-la acesa. Meus avós Miliana e Osmarino, deitados em suas redes, começaram a contar suas histórias, sobretudo, aquelas que ouviram de seus pais, avós, tios. No dia seguinte, dia 25 de maio, ao amanhecer, antes que o sol ficasse muito quente ou que a chuva caísse, como ocorre na Amazônia, embora tivéssemos dormido por volta da meia noite; às sete da manhã, em uma canoa de pequeno porte, construída a partir da modelagem de única árvore, motorizada a “rabeta”; eu e meus avós seguimos para o quilombo Jamari, um trecho com duração de meia hora nesse tipo de embarcação.

Durante o período de inverno na Amazônia, a maioria das famílias no Trombetas deixam suas casas e abrigam-se em barracos construídos às margens de lagos, locais em que a castanha do Brasil (*Bertholletia excelsa*), conhecida popularmente como castanha-do-pará, é mais abundante. Exemplos podem ser citados, como: os lagos Erepecu, Macaco e Jacaré. Em razão desse descolamento extrativo, poucos quilombolas foram encontrados em suas moradias. Esse tipo de deslocamento é impulsionado pela necessidade de encontrar áreas de castanhais prósperas, capazes de lhes garantir lucros ao final da chamada “safra da castanha”. Em razão dessa situação social, encontrei apenas as pessoas mais idosas e crianças, com quem pude conversar, questionar sobre a história dos “Macaxeira”, sobre o processo de implantação dos projetos ambientais e de mineração na década de 1970 e seus efeitos, além de outras observações do cotidiano, objeto de observação do pesquisador.

Diante das situações de campo, permaneci mais dois dias na casa de meus avós, levantando informações sobre os quilombolas que ali vivem, enfaticamente, sobre a família Castro, oriunda da região do lago Grande, município de Santarém, ainda durante os anos de 1980, acompanhando o processo de expansão da atividade mineradora e que no presente, dada a relação estabelecida com os negros do Trombetas, autoidentificam-se enquanto quilombolas.

Em meio à pesquisa fui surpreendida com a perda trágica de meu avô Osmarino Gualberto de Oliveira, no início do mês de agosto de 2018. Perda esta que causou bloqueios e uma certa dificuldade em retornar a campo, dada a proximidade de sua casa com a unidade social focalizada nessa reflexão. Retornar e sentir o vazio de não o encontrar, configurou-se em uma situação de obstáculo.

Passados dois meses de sua morte, juntei força e retornei a campo em outubro de 2018. Este é um período de seca no rio Trombetas, propício para a coivara¹⁰ de roçados e plantio de mandioca, milho, banana, entre outros produtos agrícolas; o que me fez julgar que seria oportuno para todas as famílias ali, pelo menos nos momentos de descanso. Dessa vez, a pedido dos meus interlocutores, fui acompanhada de meu filho Júlio Manuel, na época com três anos. Em uma terça-feira, que é um dos dias da semana em que o barco motor Juruna faz linha da sede municipal a Cachoeira Porteira, saímos por volta das dezoito horas, chegando às três da manhã no Jamari. Em razão do falecimento de meu avô e a idade avançada de minha avó, a casa em que ficara da primeira vez estava vazia, sendo tomada por cupim e capim. Assim, fiquei hospedada na casa da minha tia Antônia Pereira, situada na comunidade Jamari. Todavia, ao chegar na comunidade fui informada de que, os homens, em sua maioria, estavam acampados no “centro”¹¹ empenhados em outra atividade extrativista: a extração de óleo de copaíba e coleta de sementes que são semeadas e revendidas como mudas para a Mineração Rio do Norte (MRN), cujo propósito da empresa é o “reflorestamento” das áreas degradadas pela ação da mineradora, uma tentativa de reparar os danos ambientais irreparáveis e assim, mascarar os conflitos socioambientais provocados pela exploração mineral.

Esses dois primeiros trabalhos de campos, apesar de encontrar apenas parte dos membros do grupo, foram importantes para o resgate da história de construção desses quilombos, através das narrativas orais de minha tia Antônia Pereira de Jesus (irmã da minha avó), meu tio José do Carmo (esposo da tia Antônia), meus avós materno Osmarino Gualberto de Oliveira e Miliana Pereira dos Santos, minha tia Maria Florecy Pereira de Jesus, meu tio Alcendino Pereira dos Santos, entre outros, acionadas por meio da memória coletiva, que além de resgatar as estórias sobre seu passado, apontaram para as redes de parentesco firmadas com as comunidades vizinhas, através do matrimônio, compadrio e associativismo.

Ademais, os trabalhos de campo abriram caminhos para a reflexão sobre a delimitação do território etnicamente configurado. Na visão de Almeida (2008, p.38)

¹⁰ A coivara consiste em uma técnica de limpeza dos resquícios do que sobrou da queima de roçado, geralmente é feita para retirada de madeiras/galhos de árvores mal queimadas ou queimadas parcialmente. Esse trabalho árduo visa a limpeza total do roçado, evitando entraves na hora do plantio.

¹¹ Para os quilombolas dessa região o centro configura-se como uma área afastada do fluxo de pessoas, geralmente ligado por uma estrada ou picada. É comum até mesmo na sede municipal as pessoas designarem o centro a partir dessa conotação.

as múltiplas formas de apropriação e uso da natureza, designam territorialidades específicas, convergem para a construção do território étnico das comunidades remanescentes de quilombos. Tais questões relativas à apropriação dos recursos naturais e o processo de expropriação violenta resultantes de projetos governamentais e empresariais, que míopes a existência de povos tradicionais no Trombetas, pouco a pouco, impuseram novas formas de ordenamento territorial; isso é o que desvela a narrativa dos agentes sociais. Said (2001), ao analisar os impérios ocidentais modernos entre os séculos XIX e XX, focalizando as formas culturais como fatores fundamentais na formação das atitudes imperiais, argumenta que para os povos colonizados, a narrativa consiste em um método usado para afirmar a sua identidade e a existência de uma história própria deles, ou seja, uma história vivida e contada por eles mesmo.

Um terceiro momento do trabalho de campo ocorreu em dezembro de 2018. Desta vez, a convite do coordenador da comunidade e de um dos diretores da Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Alto Trombetas II (ACRQAT), respectivamente, do senhor Manoel Nazaré (Zerão) e do senhor Manoel Lucivaldo Siqueira (Bochecha)¹², cuja motivação seria a participação em uma Assembleia Geral promovida os seus sócios, que fora realizada no quilombo Jamari, em 28 de dezembro de 2018, reunindo dessa forma, todos os seus sócios. Como mencionado na introdução, a ACRQAT é uma entidade representativa, que politicamente, agrega nove comunidades autoidentificadas como “remanescentes de quilombo” da região do Alto Trombetas II. No entanto, cada uma delas, possui um coordenador que os representa politicamente.

A importância dessa Assembleia Geral, consistiu em reunir seus sócios objetivando uma avaliação dos assuntos referentes ao exercício do ano de 2018, quais sejam: prestações de contas, assuntos relacionados à expansão da extração da bauxita sobre território, eleição para a escolha da nova diretoria e a entrega do “Protocolo de Consulta e Consentimento”, fruto da parceria entre a ACRQAT e o “Projeto Cultura, Território e Direitos Coletivos”, coordenado pela antropóloga Dra. Luciana Gonçalves de Carvalho, docente vinculada à Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA).

¹² Os nomes entre parênteses referem-se aos apelidos pelo qual esses quilombolas são conhecidos na região, uma vez que a prática de dar apelidos às pessoas é nessas unidades familiares é muito comum, inclusive.

Inspirados na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que trata dos povos indígenas e tribais, no Brasil traduzida na expressão “povos tradicionais”, promulgada em Genebra em 1989 e ratificada pelo Brasil em 2002, o “Protocolo de Consulta e Consentimento”, conforme informações contidas na cartilha publicada sob o mesmo título, consiste em conjunto de regras para orientar mecanismos coletivos de tomada de decisão, cujo propósito é servir de ponte para as negociações envolvendo organizações governamentais, empresas, organizações não governamentais, instituições de pesquisa e outros agentes que manifestem interesses em ações no âmbito do Território Alto Trombetas II, direta e indiretamente. Nesse sentido, cabe questionar: o referido protocolo seria uma reação às dificuldades de efetivação desse direito?

A *consulta prévia, livre e informada* consiste em um dispositivo jurídico de abrangência internacional, que através da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), aprovada na Suíça, especificamente, na cidade de Genebra, no ano de 1989, e, ratificada tardiamente pelo Brasil em 2002; reconhecendo a importância da diversidade cultural dos “povos indígenas e tribais”, ou “povos tradicionais”, como foi traduzido no âmbito brasileiro; a harmonia social e ecológica da humanidade, assim como a importância desses povos participarem, de forma autônoma dos processos que influenciam/ou afetam direta e indiretamente o seu modo de vida, costumes e tradições; esse dispositivo concerne o direito de *participação* e *consulta* relativos aos povos e comunidades tradicionais diante dos interesses do Estado, empreendimentos empresariais e organizações não governamentais. Portanto, um mecanismo de defesa dos direitos de povos e comunidades tradicionais.

Almeida e Dourado (2013), ao apresentar a coleção “*Consulta e participação: a crítica à metáfora da teia de aranha*”, artigo este que discute a questão da consulta e participação nos termos da convenção 169 da OIT, apontam dois pressupostos fundamentais para que possamos compreender esse mecanismo infraconstitucional de forma relacional: primeiramente, alertam para o fato de que “a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), não se reduz a uma atuação político-partidária e nem de natureza individual” (2013, p.13). A segunda observação remete para a efetivação desses direitos em face de seus antagonistas como uma reação que passa por diferentes esferas de poder.

Adotar efetivamente a participação política e a consulta prévia e informada como um direito fundamental destes povos, mediante quaisquer empreendimento econômicos que afetem sua existência coletiva, consiste num impasse recorrente, que permeia as diferentes estruturas de poder (ALMEIDA e DOURADO, 2013, p.14).

Dentre as exigências para a realização dos eventos de Consulta de Consentimento no Alto Trombetas II, sobressai o respeito ao modo de vida dos quilombolas, fundamentado em práticas sociais simbólicas para o grupo. Dessa forma, o controle dos processos engendrados no território, devem adequar-se à realidade social dos quilombolas.

Eles não podem ser realizados em datas que atrapalhem o calendário das famílias quilombolas em atividades como plantação de roça e colheita, coleta de castanha, extração de copaíba, festividades comunitárias, eventos culturais, religiosos e escolares, entre outro (Protocolo de Consulta e Consentimento, 2018, p.28).

Tomei conhecimento desse protocolo no mesmo dia em que fora realizada a assembleia geral para a qual fui convidada, mais precisamente, ao longo do trajeto entre a sede da mineradora (Porto Trombetas) e o quilombo Jamari, cuja duração foi de aproximadamente uma hora, em uma lancha com capacidade para quatro passageiros. Entre o barulho do motor de polpa HP 15, e o choque da lancha com as águas agitadas do rio Trombetas, o senhor Manoel Lucivaldo Siqueira (Bochecha), então presidente da ACRQAT, apresentou-me o referido protocolo. Apesar do curto tempo e das condições desfavoráveis para uma leitura detalhada do documento, pude folhear apenas algumas páginas

Como chegamos um pouco após o horário previsto para o início da reunião, seguimos diretamente para o barracão comunitário, que dada a dimensão do evento, encontrava-se com seus assentos simples, feitos de madeira, lotados. No início da assembleia, após a apresentação do corpo administrativo da associação, com a presença dos sócios dos nove quilombos do Alto Trombetas II, apesar de que para a maioria do público presente a Juliene quilombola não era alguém desconhecida e vice-versa; fui apresentada também pelo senhor Manoel Lucivaldo como “a neta dos Osmarino, da Miliana”, “filha da Socorro” e como estudante de pós-graduação da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA).

Apesar de surpreendida por esse processo de consulta e consentimento acionado publicamente, este foi um momento oportuno para apresentar a minha proposta de pesquisa àqueles que ainda desconheciam o trabalho que estava em construção junto ao grupo, concomitante, pude inteirar e registrar em caderno de campo os assuntos que vêm sendo tratados nos últimos dois anos, sobretudo, sobre as estratégias de expansão da atividade mineradora sob o território Alto Trombetas II pelos próximos vinte anos.

Diante dos gestos e pronunciamentos que apontavam para a aceitação da pesquisa, chamou-me bastante atenção a pronúncia do senhor Augusto Fernandes (Curéba), quilombola do Moura. Publicamente, sem um questionamento prévio, após a explanação de meus interesses acadêmicos, a pronúncia de um quilombola do Moura chamou-me bastante atenção, digamos, mexeu no cerne da questão proposta, o “conflito silencioso” vivenciado pelos quilombolas no Trombetas, marcando assim um dos “achados da pesquisa” (RANCIARO, 2016).

Isso é muito bom pra gente, alguém aqui de dentro fazendo um trabalho desses que mostra a nossa realidade. Nós aqui vivemos conflitos em silêncio, o que aconteceu comigo esse ano é o retrato. Recentemente recebi uma multa de 230 (duzentos e trinta mil reais) pelo ICMBIO, acho que todos vocês aqui devem saber! Valor esse que eu não vou poder pagar, porque o meu trabalho é com a castanha e devido a essa multa, *paroano* (ano vindouro) eu não vou poder entrar para o Erepecu, nem para comprar como faço esses anos e nem para coletar, então como eu vou pagar uma multa se eu não vou nem poder trabalhar? aliás, nem que eu fosse trabalhar eu conseguiria pagar esse valor (Augusto Fernandes, manifestação na Assembleia Geral da ACRQAT: 28.12. 2018).

Após a assembleia, pude conversar com outros parentes, ausentes nos demais trabalhos de campo. Entre os assuntos, a relação de pesquisa agentes sociais com outros pesquisadores merece atenção. Isso porque, diante da experiência frustrante com pesquisadores externos àquela realidade social, os quilombolas decidiram não aceitar pesquisadores externos àquela realidade, cuja decisão é resultado de estigmas criados por aqueles que desconhecem a realidade do grupo. Sob esse prisma, dois motivos para essa negação foram apontados: o primeiro se refere a forma como alguns pesquisadores agiam em campo, impulsionados por ideias de “selvageria” e exotismos; o segundo argumento concerne no vazio deixado pelo não retorno dessa pesquisa em sua forma concreta, ou seja, a ausência do pesquisador

quanto a apresentar os desdobramentos do trabalho para as comunidades após a defesa do tema abordado.

Olha aqui já veio muito pesquisador, mas agora nós não quer mais. Ano passado veio umas do Rio de Janeiro, chegaram aqui todas sujas, não tomavam banho. Um dia fomos tomar banho, elas viram a gente usando shampoo e perguntaram pra nós: vocês usam shampoo? Nós dissemos que sim. Foi então que elas disseram: o nosso chefe disse que não era pra gente trazer essas coisas, porque vocês não usavam e se nós usássemos ia ofender vocês. Quando estavam aqui falavam com a gente, um tempo desses passaram de lancha, nem olharam pra gente. Nunca soubemos do que era trabalho delas, não apresentaram nada pra gente para dizer “olha essa aqui foi a nossa pesquisa com vocês”. Isso deixa a gente muito triste (Edinelza Pereira de Jesus: entrevista em 27.12.2018).

A propósito da relação estabelecida com meus *interlocutores-parentes*, julguei que esse processo prático da pesquisa fosse tranquilo, uma vez que estaria interagindo com sujeitos que, mais do que conhecidos, são parentes, primos, avós, tios, entre outros. Contudo, na prática, me deparei como um conjunto de problemas concetentes a obtenção dos dados. É em termos de obstáculo que Bachelard (1966) analisa a experiência prévia ao conhecimento científico, denominada por ele de “experiência primeira”. O argumento que sustenta a tese bachelariana, ancora-se no pressuposto de que “o espírito científico deve formar-se contra a Natureza, contra o que é, em nós e fora de nós, o impulso e a informação da Natureza, contra o arrebatamento natural, contra o fato colorido e corriqueiro.” (BACHELARD, 1966, p.29).

Compreendo a “experiência primeira” como o vivido, as experiências pessoais. Contudo, ao refletir as dificuldades enfrentadas em campo, constatei que elas não são resultantes, unicamente, da “experiencia primeira”; mas sim de procedimentos de coleta de dados, que nem sempre correspondem a pluralidade de situações sociais em campo, provocando a necessidade de discussões abrangentes no que se refere aos métodos de pesquisa de campo, sobretudo, quando o pesquisador é parte integrante do grupo estudado. É evidente que se trata de um procedimento distinto daquele inculcado pelos pesquisadores externos à realidade observada, que cresceram em outra sociedade, com outra visão de mundo.

Uma coisa é fazer parte de uma torcida organizada, por exemplo, e ao longo do percurso acadêmico decidir tornar essa torcida objeto de seu trabalho; outra coisa é

crescer em uma comunidade tradicional entre seus pares, sair para estudar fora, ter contatos outros modos de vida, com teorias que nos levam a refletir acerca das situações nas quais estamos inseridos. O retorno a nossa realidade social, representa um novo olhar, sendo necessário, pois, um certo “controle de nossas impressões” (BERREMAN, 1962) para não atropelarmos determinados pontos de vista que até certo tempo compartilhávamos. Para Bourdieu (2004), esse “novo” olhar ou a conversão do olhar consiste em uma estratégia usada pelo pesquisador no sentido de romper com noções preconstruídas, internalizadas pelo senso comum.

Pereira Junior (2012), quilombola natural de Itamatatua no Maranhão, em sua dissertação de mestrado sobre seu próprio povoado, defende que “ao invés de estabelecer relações para assim ter acesso aos dados, o pesquisador precisa se reposicionar nas próprias relações sociais construídas ao longo da sua vida” (PEREIRA JUNIOR, 2012, p.12).

Muitas vezes, a preocupação de não cair na armadilha do senso comum é tanta, que chega a se configurar como um fantasma na vida do pesquisador, ou como assevera Bourdieu, um temor social. Diante dessa preocupação, um dos maiores entraves enfrentados em campo, refere-se aos critérios de obtenção dos dados. Inicialmente adotei o processo da entrevista. Contudo, na prática, essa metodologia tornou-se um obstáculo. Sentia um certo incômodo em interromper as atividades de meus *interlocutores-parentes* para me conceder uma entrevista. Diante desse obstáculo, observei que o método mais viável estava em uma conversa sem uso do gravador, simplesmente anotando as informações no caderno de anotações, conquistando a confiança de meus *interlocutores-parentes*.

Não obstante, investigarmos o “familiar”, a tentativa de atravessar as fronteiras dos dados autoevidentes e substanciais, é uma tarefa que exige muito mais do pesquisador, não pelas informações que ele detém, mas por aquilo que deixa de ser dito pelo interlocutor, que em primeiro lugar, julga, que assim como nossos avós, somos conhecedores daquela realidade.

Refletindo sobre a noção de “situação etnográfica” elaborada por Oliveira (2015), conectei-me ao pensamento de Bourdieu (1997), referindo-se ao processo da entrevista. Para esse sociólogo francês, a entrevista é uma relação que produz efeitos sobre o pesquisado. Cabe ao pesquisador o esforço para reduzir tais efeitos e a “violência simbólica” que se pode exercer sobre os entrevistados. Nesse sentido, Bourdieu (1997, p.695) propõe uma escuta ativa e metódica. Nesse sentido,

Com vistas a apreender e interpretar a temática de reflexão proposta nesse trabalho, optei pelos pressupostos *antropológicos*, de modo a privilegiar o método qualitativo, que ancora na observação direta e sistemática. Nesse sentido, a proposta de uma *nova cartografia social*, surgiu como uma brecha metodológica de enfrentar as dificuldades encaradas durante o trabalho de campo. Esta proposição enquanto prática de pesquisa, foi proposta por Almeida (2018). Segundo ele, cuja proposta distingue-se da cartografia clássica, utilizada por agentes hegemônicos. Desse modo, o ponto de diferença na ideia de “nova” enquanto na via de acesso a pluralidade de entradas de uma descrição aberta, vejamos:

Ao contrário de qualquer significação única, dicionarizada e fechada, a ideia de “nova” visa propiciar uma pluralidade de entradas a uma descrição aberta, conectável em todas as suas dimensões, e voltada para múltiplas experimentações fundadas, sobretudo, num conhecimento mais detido de realidades localizadas (ALMEIDA, 2018, p. 58).

Segundo Almeida (2018), essa “descrição de pretensão plural” compreende práticas de trabalho de campo em planos sociais diversos, envolvendo múltiplos agentes, os quais contribuem diretamente por meio de suas narrativas. Ainda conforme Almeida (Idem), essa “nova descrição”, “avizinha da etnografia, ao buscar descrever de maneira detida, através de relações de pesquisa e de técnicas de observação direta, a vida social de povos, comunidades e grupos, classificados como “tradicionais”” (ALMEIDA, 2018,p.58). Assim, a pesquisa adotou os seguintes procedimentos.

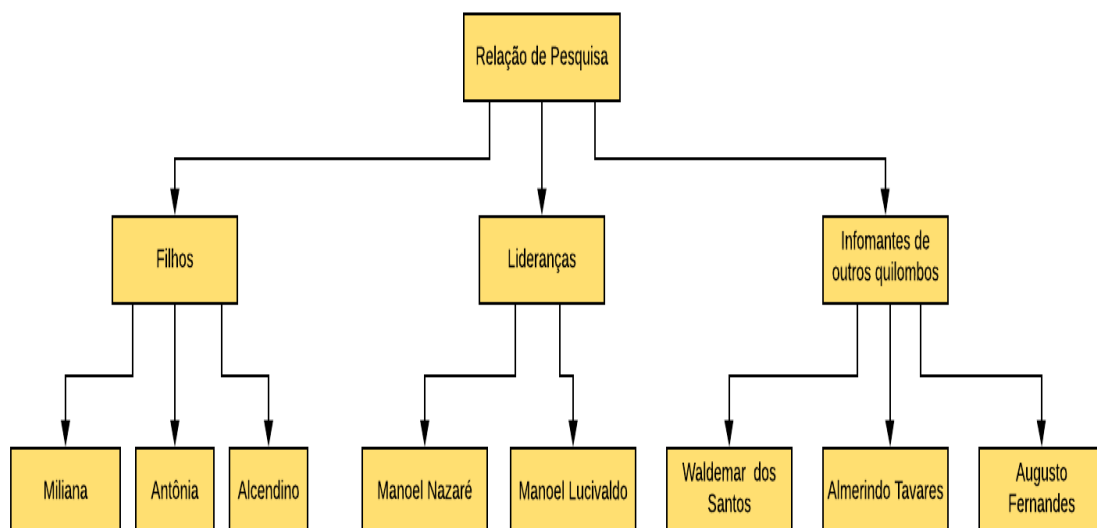
1. Levantamento de fontes primárias e secundárias, tais como: relatórios, plano de manejo da UC, crônicas de viagens de 1850-1915¹³, trabalhos científicos e informações sobre os quilombos no Trombetas.
2. Realização de três trabalhos de campo. Essa verificação *in loco*, representou o que Almeida (2018) denomina como “confrontação contínua das experiências”, que distingue-se do ilusão da autoevidência empirista.
3. Relações de pesquisa estabelecidas.

¹³ Ao longo da graduação tive a oportunidade de realizar uma pesquisa no âmbito do Programa de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC 2016/2017) que privilegiava essas crônicas de viajantes nesse período, com ênfase na realidade dos quilombos .

Visando situar a formação do quilombo Jamari, busquei reposicionar a relação com os agentes sociais indicados pelos mais jovens, como conhecedores das narrativas sobre seu passado-presente, ou seja, os filhos de Antônio Macaxeira. Através da memória coletiva, eles estão situados como os guardiões que ouviram as histórias contadas por seus pais e avós, aqueles que ouviram e viveram os desdobramentos do processo de resistência negra no Trombetas, entre os filhos do fundador daquele quilombo, pude obter informações de Miliana Pereira, Antônia Pereira e Alcendino Pereira.

Além dos filhos, entrevistei o senhor Waldemar dos Santos, 86 (oitenta e seis) anos, esposo de uma neta do fundador do quilombo Jamari – quilombo Cachoeira Porteira; Almerindo Tavares, 72 anos, ex-esposo de uma neta do senhor Macaxeira – Quilombo Moura. No segundo momento, procurei dialogar com as lideranças, tanto como o coordenador da comunidade, o senhor Manoel Nazaré (Zerão); quanto com o presidente da ACRQAT, o senhor Manoel Lucivaldo (Bucheche), associação esta na qual o Jamari faz parte, conforme o quadro que evidencia as relações reestabelecidas em campo.

Figura 1: Esquema da Relação de Pesquisa



1.3. As nuances de construção do objeto de reflexão

Em Ciências Sociais, em razão da pesquisa configurar-se como uma construção social, uma das primeiras questões que salta à mente é: qual será meu objeto de reflexão? Qual o *locus* da investigação? Que recorte devo adotar? Desde as primeiras disciplinas cursadas no curso de Ciências Sociais, comecei a perceber por meio da literaturas antropológicas e sociológicas que o objeto de estudo não é parte de um plano prévio a ser executado em campo; pelo contrário, é a dialética teoria-empíria, que paulatinamente, vão abrindo os caminhos de nossos “achados de pesquisa”.

A proposta inicial desse trabalho visava analisar os dramas sociais e políticos-territoriais vivenciados pelas comunidades autoidentificadas como remanescente de quilombo, situadas no interior da REBIO, compreendendo, portanto, cinco quilombos: Erepecu, Jamari, Juquiri Grande, Juquirizinho e Cachoeira Porteira. Contudo, a despeito do que afirma Bourdieu (1989) sobre a empiria, nos primeiros trabalhos de campo, a necessidade de delimitar melhor o espaço da pesquisa tornou-se uma sonoridade contínua. Além disso, percebi que as narrativas relativas as situações impostas pelo órgão ambiental e empresa mineradora respectivamente, apresentavam nuances divergentes daquelas recordadas quando criança. Enquanto para as comunidades mais próximas ao empreendimento minerador, onde as restrições são mais duras prevalece o discurso de que a ação do IBAMA retrata uma afronta ao seu modo de vida; outros, mais distantes, como é o caso dos quilombolas de Cachoeira Porteira, relativizam a presença do órgão na região, o que não significa uma defesa - portanto, um certo confronto com os fatos vivenciados e a reflexividade

Pra nós pra cá, se não fosse esse IBAMA, já tinha acabado tudo. Se não fosse esse IBAMA nós não estávamos na situação que nós está. Isso aqui era pra ter muita geleira, vários caminhões puxando peixe, carne...tudo daqui para vender lá fora. Trairão que ainda tem aí para cima, fatura de peixe, sabe. Então, se o IBAMA não estivesse aí, isso aqui estava acabado, estou te falando. Nosso rio é baixo, quando ele seca os peixes ficam tudinho ali. Então esse pessoal de fora que pesca, vem com malhadeira grande que abrange de um lado para outro, daria uma lançada, levava tudo, acabava tudo o que a gente tem. Eles ainda vieram, mais o IBDF começou botar eles pra trás, daí foi parando (Waldemar dos Santos, entrevista: 25.05. 2018).

Tais situações foram refletidas a partir de Leach (1968), na análise sobre as Região das colinas de Cachin, Nordeste da Birmânia. Ao realizar uma análise comparativa entre Cahin e Chan, esse antropólogo identificou que apesar de compartilharem determinadas situações, não representavam um todo coerente, desse modo, cada uma delas apresenta especificidades próprias, desvelando incongruências. Desta feita, as situações sociais empiricamente observáveis, permitiram-me desvelar novos elementos reflexivos que dão substância e dinâmica ao desenvolvimento desse trabalho. Nesse sentido, sobressai o fator étnico como principal mecanismo de suas lutas sociais.

Sob esse prisma, entre outras situações de conflito que resultam em “dramas sociais” o que instiga essa pesquisa é compreender as estratégias adotadas por esses empreendimentos. Ou seja, no confronto com os quilombolas, os reconhecidos como “inimigos” históricos, após anos – da condição de ferrenhos adversários – narrativas informam que tais antagonistas converteriam-se em “aliados”, a ponto de os sujeitos sociais chegarem a denunciar as práticas de acessibilidades aos recursos naturais, de seus próprios parceiros, como crimes ambientais.

Ao debruçar-me sobre essa realidade, algumas situações se impuseram e a respeito das quais formulei as seguintes questões: Em que medida a política preservacionista imposta por órgãos gestores da unidade de conservação e pelas empresas mineradoras que atuam no projeto Trombetas afetaram e continuam afetando as relações sociais desses grupos no Trombetas? Quais os critérios que convergem para a criminalização das práticas tradicionais dos quilombolas e consagra a ação da mineradora como uma empresa sustentável? Esses foram alguns dos questionamentos que serviram de sistematização de nosso objeto de pesquisa. Afinal, lembrando Bachelard (1966) advoga que sem pergunta não pode haver conhecimento científico.

CAPÍTULO II

QUILOMBOS DO TROMBETAS: DISTINTOS PONTOS DE VISTA SOBRE A FORMAÇÃO DO TERRITÓRIO ETNICAMENTE CONFIGURADO

Diante da revisão bibliográfica, procuro refletir o que as pesquisas anteriores apontam em termos *do território etnicamente configurado* e as contribuições para compreender as *territorialidades específica* (ALMEIDA, 2008). “Para confirmar cientificamente a verdade é preciso confrontá-la com vários e diferentes pontos de vista. Pensar uma experiência é, assim, mostrar a coerência de um pluralismo inicial” (BACHELARD, 1996, p.14). Tal pluralismo é encontrado nas análises dos trabalhos que antecedem a pesquisa em construção. É ainda nesse sentido que Bourdieu (1997) defende que a reflexão sociológica se configura como “espaço dos possíveis”, “o sociólogo não pode ignorar que é próprio de seu ponto de vista ser um ponto de vista sobre um ponto de vista” (BOURDIEU, 1997, p.713).

Para tanto, procuro responder o seguinte questionamento: o que as pesquisas anteriores apontam em termos do território etnicamente configurado no Trombetas? Visando compreender os quilombos no Trombetas em seus meandros, é preciso recuar no tempo e no espaço, ou seja, retornar à literatura produzida por viajantes, naturalistas e religiosos, que passaram por esse rio desde os séculos XVIII, descrevendo acidentes geográficos, fauna, flora e os povos que encontraram em suas expedições. Nesse sentido é importante questionar de que forma esses autores contribuem para compreender a construção desse território etnicamente configurado? Que visão histórica e sociológica está presente nos seus trabalhos?

De igual modo, cabe revisar os trabalhos voltados para a fase da nova reconfiguração territorial ocorridas a partir das contradições sociais entre quilombolas e os empreendimentos que passaram a “pilhar” (Nader e Mattei, 2013) os territórios tradicionalmente ocupados por grupos negros no Trombetas. Refiro-me a relação conflituosa que desde os anos 1990 vem chamando atenção de pesquisadores, sobretudo, antropólogos, historiadores e geógrafos, no sentido de compreender as lógicas estruturadas no interior dos territórios, bem como os efeitos sociais oriundos dessa reorganização territorial a partir da implantação dos projetos de mineração e de unidades de conservação.

De acordo Almeida (2008), ao tratar da Amazônia como realidade empiricamente observada, os cuidados teóricos devem ser maiores, isso porque, segundo ele, a

Amazônia é eivada de pré-noções e auto evidências na qual são muitos os pontos de vista colidentes. A ausência desses cuidados com as fontes, ao invés de suprir a leitura crítica de esquemas interpretativos esperada, conduz a armadilha do esquemático.

2.1. O ponto de vista dos “viajantes”: missionários, exploradores e naturalistas

A literatura produzida sobre *mocambeiros*, *mocambistas* e *quilombolas* do rio Trombetas, perpassa inicialmente pelos relatos de viajantes, sejam eles naturalistas, religiosos, militares ou administradores coloniais. Embora o meio físico e os aspectos geográficos ganhem o protagonismo dessas narrativas, a existência de quilombolas e seu modo de vida não passam despercebido, mesmo que carregados de impressões e estigmas pré-construídos por regatões e os primeiros a explorarem esse rio.

Segundo Oliveira (1987), *viajantes* é uma designação genérica utilizada por classificadores para se referir a uma multiplicidade de autores com formações distintas, financiamentos e objetivos específicos. Nesse sentido, é importante atentar a esses detalhes para que possamos compreender a ênfase de certas informações em detrimento de outras. Conforme esse antropólogo, etnograficamente, “os relatos de viagem ajudam o antropólogo a imprimir à sociedade estudada essa dimensão histórica mais profunda, reunindo informações que transcendem em muito a capacidade de observação dos etnógrafos durante a sua situação de campo” (OLIVEIRA, 1987, p.85).

Conforme a crítica produzida por Almeida (2008) sobre as crônicas de viagens na Amazônia desde o século XVI, produzidas por botânicos, agrônomos, zoólogos, astrônomos, geólogos e biólogos, parte da premissa de que por meio de observações localizadas, recolhimento de materiais diversos (plantas, resíduos fósseis, animais), ensaio de classificações por gênero e espécies, esses autores contribuíram espontânea e inconscientemente para a produção de fundamentos de esquemas interpretativos.

Em outro trabalho publicado em 2017, Almeida elabora um alerta importante aos pesquisadores interessados em investigar as narrativas produzidas por viajantes na Amazônia. Para ele, do ponto de vista dos viajantes e naturalistas, até início do século XX, sobressai o pensamento biologista.

Entre 1735 et 1922 a visão dos naturalistas e viajantes sobre os povos tradicionais da Amazônia se confunde com a natureza. Índios, seringueiros, castanheiros, “mocambeiros” ou quilombolas, quebradeiras de coco babaçu, piaçabeiros, peconheiros e ribeirinhos não são separáveis dos rios e das florestas, consistem numa paisagem (paysage) segundo esta visão naturalista. Tudo se funde no quadro natural (ALMEIDA, 2017).

As narrativas dos viajantes configuram-se em fontes importantes em dois aspectos: 1) Demonstrar como as representações acerca de um grupo são construídas em face de um observador externo, legitimadas socialmente e, muitas vezes, reproduzidas no âmbito acadêmico sem qualquer questionamento; 2) identificar nessas narrativas elementos descritivos que evidenciam a construção de um território etnicamente configurado. Contudo, deve-se ter o cuidado para evitar a reprodução noções.

Na pesquisa que desenvolvi em 2017 no âmbito do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC), sob a orientação do professor Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida, tive a oportunidade desenvolver um quadro denominado **EXPEDIÇÕES AO TROMBETAS**: naturalistas, viajantes e administradores coloniais, publicado na coleção “Cadernos biobibliográficos e cartográficos: viajantes e naturalistas da Amazônia, um dos produtos do projeto “ Centro de Ciências e Saberes: experiências de saberes e fazeres representativos dos povos e comunidades tradicionais, coordenado pelo meu orientador de iniciação científica. O quadro que representa as expedições realizadas ao Trombetas entre 1850 e 1915, contém as informações que identificam os “viajantes”, o período em que percorreu o Trombetas, sua nacionalidade e formação, desvelando uma multiplicidade de autores, com formações específicas.

Figura 2: Expedições ao Trombetas

EXPEDIÇÕES AO TROMBETAS: NATURALISTAS, VIAJANTES E ADMINISTRADORES COLONIAIS			
Nome	Ano	Nacionalidade	Formação
Maurício Heriarte	1662	Austríaco	Administrador
Frei Francisco de S. Manços	1725-1727	Português	Religioso da Província da Piedade
Martinho de Souza e Albuquerque	1787	Português	Militar, administrador (foi governador do Grão-Pará entre 1783-1790)

Francisco José Rodrigues Barata	1799	Português	Coronel do 2º Regimento de Linha do Pará
Robert Shomburg	1838	Alemão	Geógrafo e etnógrafo
Francisco Parahybuna	1854	Nacionalidade não identificada	Capitão-Tenente da Armada
João Maximiano de Souza	1855	Nacionalidade não identificada	Militar
Thomaz Antônio de Aquino	1852	Italiano	Frade da Ordem dos Pregadores, mais conhecido como <i>dominicanos</i>
Aureliano C. Tavares Bastos	1865	Brasileiro	Advogado, escritor, jornalista e publicitário
Manoel Valente do Couto	1858	Nacionalidade não identificada	Religioso e educador
Domingos Soares Ferreira Pena	1871	Brasileiro	Naturalista (fundador do Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém/PA).
Orville A. Derby	1871	Norte-Americano	Geógrafo e geólogo
Charles F. Hartt	1870/1872	Canadense-americano	Geólogo (aluno de Louis Agassiz)
Francisco Bernardino de Souza	1856	Brasileiro	Clérigo, professor, sócio do Instituto Histórico
João Barbosa Rodrigues	1856	Brasileiro	Naturalista, engenheiro e botânico
Richard Spruce	Data não identificada	Britânico	Naturalista e botânico
Pe. José N. de Sousa	1876-1882	Brasileiro	Padre e professor
Antônio Manoel Gonçalves Tocantins	1890	Brasileiro	Engenheiro, professor e sócio do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro
Lourenço Valente do Couto	1894	Brasileiro	Tenente
Paul Le Cointe	1895	Francês	Naturalista, geógrafo
Octavie e Henri Coudreau	1884-1885	Francês	Explorador, geógrafo, fotógrafo.
Adolfo Ducke	1907-1913	Italiano	Cientista e botânico
Protásio Frikel	1944-1949	Germano-brasileiro	Frei
Félix Speiser	1924	Suíço	Professor universitário e museólogo.

Fonte: Cadernos biobibliográficos e cartográficos: viajantes e naturalistas da Amazônia – N. 3 /Coordenação da pesquisa: Juliene Pereira dos Santos. – Manaus: UEA Edições/ PNCSA, 2017.

Tabela semelhante fora elaborada por Acevedo e Castro (1998), publicada no livro “negros do Trombetas”. Em uma nota de observação, as autoras lembram que “a

relação foi elaborada a partir de referências encontradas na bibliografia consultada e não pode ser considerada completa.

Diante do acervo acima exposto, gostaria de fazer um lembrete: Não pretendo realizar um estudo exaustivo sobre os viajantes no Trombetas, tendo em vista o tempo do curso de mestrado e a complexidade do meu objeto de reflexão. Além disso, existe um leque de reflexões cuidadosas que cumprem esse papel diante das exigências da cientificidade (ACEVEDO e CASTRO,1998); (FUNES, 2000); (FARIAS JUNIOR,2016); (SANTOS, 2017).

Segundo Farias Junior (2016), crônicas de viagens sobre os quilombos no Trombetas, apontam uma “disposição histórica de ocupação territorial” (FARIAS JUNIOR, 2016), ou seja, a partir das narrativas produzidas por esses viajantes é possível identificar a trajetória dos negros no Trombetas, evidenciando a construção do Trombetas enquanto um território etnicamente configurado. Nesse processo de construção, merece destaque os desafios enfrentados, a relação com a natureza e outros grupos, além do domínio desenvolvido sobre as cachoeiras, furos, enseadas e cabeceiras como estratégias de permanência territorial, a história moral traduzida pela descrição da vida e costumes (ALMEIDA, 2008).

De acordo com Acevedo e Castro (1998), as primeiras expedições rumo ao rio Trombetas foram organizadas por missionários e colonos com objetivo de catequizar os povos indígenas, dentre esses expedicionários podemos situar os capuchos da piedade¹⁴ que penetraram o rio em 1725/1727. Ainda segundo as autoras acima citadas, foi somente no final do século XVIII que entram em cena as expedições militares no intuito de reconhecer as riquezas naturais e recapturar os negros em situação de fuga. As narrativas desses expedicionários enfatizam, sobretudo, aquilo que era de interesse das autoridades coloniais, a saber: a geografia daquele espaço, as riquezas da fauna e flora e, principalmente, a existência de minérios. Contudo, mesmo que de modo passageiro, o contato com os grupos encontrados no Trombetas se faz presente, embora que de maneira impressionista. Por isso, seus trabalhos têm maior reconhecimento entre geógrafos, geólogos e botânicos. Nesse trabalho, o foco

¹⁴ Conforme Soares (2013), os Capuchos da Piedade foram frades franciscanos advindos de Portugal que chegaram a região que hoje corresponde a Amazônia por volta do final do século XVII, mais especificamente, em 1693. Dessa forma, segundo essa autora, “foram sendo introduzidos sendo introduzidos na vida dos diferentes indivíduos e grupos na região do Baixo Amazonas, alguns símbolos e/ou elementos da ideologia da Idade Média, como o purgatório, o inferno, os santos, as almas benditas e as almas penadas” (SOARES, 2013,p.50).

é justamente a etnografia dos povos no Trombetas, especificamente, sobre os *quilombos* ou *mocambos*.

É oportuno destacar que *mocambistas*, *mocambos*, *mocambeiros* fazem parte das classificações arbitrárias presentes nos relatos desses viajantes. Acerca do termo *mocambo*, Acevedo e Castro (1998) destacam que se trata de um termo utilizado no século XIX por governadores e corpo de policiamento para identificar o agrupamento de fugitivos formado por escravos. As autoras ressaltam ainda que *mocambo* foi impregnada de qualificações negativas, identificando-o como lugar de reunião de reunião de mocambeiros, tidos como criminosos, desertores e preguiçosos pela sociedade escravista.

Na narrativa produzida pelo Cônego Francisco Bernardino de Souza¹⁵, na expedição realizada em 1834, denominada “A comissão do Madeira, Pará, Amazonas”, com publicação em 1875, o mocambo do Trombetas descrito como um rio ‘majestosos”, rico em recursos minerais e composto por grupos de pretos fugidos de municípios que no presente fazem parte do Baixo Amazonas.

“Compõe-se o mocambo de 300 indivíduos, pouco mais ou menos, entre homens, mulheres e crianças, incluindo alguns indivíduos livres filhos de pretos com tapuios. Formam três grupos distintos os pretos de Óbidos, os de Alenquer e os Santarém, constituindo os de Óbidos a maioria” (SOUZA, 1875, p.7).

Souza (1875), argumenta que o *mocambo* do Trombetas havia sido mais populoso que a estimativa de 300 “indivíduos” acima relatados; para ele, as lutas e doenças sazonais naquele período pouco a pouco dizimava esses povos. Entre as atividades exercidas pelos denominados *mocambeiros*, Souza aponta a lavoura e o plantio de roças.

Sob a influência do pensamento conservador dominante na época, Souza (1875) analisa a existência dos “mocambos” como uma ameaça ao desenvolvimento da região que atualmente corresponde a Amazônia.

Além da grande falta de braços com que lutam os agricultores do Amazonas, em consequência da avultada emigração que afflue para os seringaes, tem ainda de lutar com a praga dos mocambos, que são como uma viva e permanente ameaça” [sic] (SOUZA, 1875, p.7).

¹⁵ Francisco Bernrdino de Souza, nasceu em Itaparica (BA), exerceu as funções de clérigo e professor, percorreu o Trombetas no ano de 1856.

Doutor em direito pela Faculdade de São Paulo, Aureliano Candido Tavares Bastos¹⁶ publicou em 1866 “O valle do Amazonas”, resultado de sua viagem ao Amazonas 1865, oportunidade em que Bastos atingiu o rio Trombetas. Na descrição sobre o Trombetas, as lentes de sua observação identificaram que “os mocambos no Trombetas são diversos, dizem que que todos contém com os criminosos e desertores foragidos, mais de 2,000 almas” (BASTOS, 1866, p.152).

É oportuno destacar que Bastos (1839-1875) conseguiu lugar de destaque no pensamento político brasileiro por defender ideias liberais pautadas na descentralização político-administrativa. No âmbito de tais ideias, Bastos defendera a abolição da escravidão e inclusão dos negros no mercado de trabalho. Nesse sentido, a viagem ao Amazonas representa a análise empírica dos problemas dessa região e sua gente.

Nessa tentativa de identificar os potenciais produtivos da Amazônia é que Bastos (1875) reconhece as culturas desenvolvidas pelos negros no Trombetas. “Os negros cultivam a mandioca e o tabaco (o que eles vendem passa pelo melhor) colhem a castanha e a salsaparrilha” (BASTOS, 1875, p.152).

Para Derby¹⁷ (1898), a principal atividade econômica dos *quilombolas* no Trombetas no período de sua viagem a esse rio, baseava-se na extração da castanha-do-pará ou castanha-do-brasil como é conhecida atualmente. “O castanheiro brasileiro, *Bertholletia excelsa*, é excessivamente abundante no rio e nos lagos desde

¹⁶ Natural de Alagoas, doutor em direito pela Faculdade de São Paulo, jornalista, político e patrono da cadeira 35 da academia Brasileira de Letras. Em 1862 decidiu viajar pelo Amazonas como “touriste”, sem vínculo oficial. Sabendo da viagem, os ministros da Fazenda e Obras Públicas, Dias de carvalho e Paulo Souza, recomendaram -lhes um parecer sobre a navegação no Amazonas. Investigou por quatro anos questões relativas ao Vale do amazonas (1862-1866), resultando na publicação do livro “O Vale do Amazonas” em 1866. Além desse livro, publicou “ Cartas do Solitário” (1938, A província estudo sobre a descentralização no Brazil” (1870) e “ Os males do presente e as esperanças do futuro. Ver Cadernos biobibliográficos e cartográficos: viajantes e naturalistas da Amazônia – N. 3 /Coordenação da pesquisa: Juliene Pereira dos Santos. – Manaus: UEA Edições/ PNCSA, 2017.

¹⁷ Orville Adelbert Derby (1851-1915), naturalista americano, formado em geografia e geologia. É considerado o “pai” da geologia no Brasil. “ o naturalista Orille derby era estudante quando participou da Morgan expedition (1870-1871) coordenada pelo naturalista Charles Frederick Hartt (FARIAS JUNIOR, 2016p.74). Conforme Farias Junior, Derby esteve em duas expedições no Trombetas. Uma em 1871 e outra em 1874. Em 1877 após seu doutoramento, Derby decidiu morar no Brasil; trabalhou no Museu Nacional (1866-1904), organizou a “Comissão Geográfica e geológica do estado de são Paulo (1866). Durante sua gestão, fundou o Instituto Astronômico e Geofísico da USP. Ver Cadernos biobibliográficos e cartográficos: viajantes e naturalistas da Amazônia – N. 3 /Coordenação da pesquisa: Juliene Pereira dos Santos. – Manaus: UEA Edições/ PNCSA, 2017.

as cachoeiras rio abaixo até o lago de Arapicú e exporta-se todos os anos grande quantidade de castanhas” (DERBY, 1898, p. 369).

O lago Arapicú, no presente é denominado lago Erepecú. Por muito tempo esse lago representou uma das maiores áreas de castanhais para os quilombolas do Trombetas, com a usurpação territorial pela política ambiental resultante da instituição da Reserva Biológica do Rio Trombetas, a extração da castanha nesse lago passou a ser limitada pelas políticas autoritárias impostas pela gestão da REBio do Trombetas, que no mais extremo das coações, chegou a proibir a entrada dos quilombolas durante a safra da castanha, conforme veremos ao longo deste trabalho.

A partir de uma postura relativista, Derby (1898) configura-se como um dos primeiros autores a caminhar no sentido de desconstruir os estigmas criados sobre os quilombos no Trombetas, sobretudo, a noção de perigo, mistério e violência inventada por agentes externos àquela realidade, tais como regatões, militares e alguns religiosos. “Porque commummente representam-se os quilombolas como uma classe perigosa de ladrões, violentos e preguiçosos, e nós achamos o contrário quiétos, de bom coração e industriosos como o resto da gente do Amazonas” (DERBY, 1898, p.370).

Derby (1898) faz menção ainda a “moderação dos negros” diante dos ataques arquitetados pelas forças punitivas. Conforme sua narrativa, em 1855, mandaram tropas contra os quilombolas, avisados, fugiram antes que a mesma os atingisse. “A foça encontrou o quilombo deserto, e teve de contentar-se com destruir os mocambos e as plantações” (DERBY, 1898, 369). Ou seja, ao invés de entrar em confronto com as forças punitivas, os quilombolas preferiam abandonar suas moradias e seguir rio acima em busca de proteção. “Diversos negros, que já ahi estavam n’esse tempo, asseguraram-me que eles podiam ter massacrado toda a foça, se tivessem querido” [sic] (Idem).

Ainda de acordo com Derby (1898), a notícia de destruição do quilombo Curuá em 1876, provocou o deslocamento compulsório dos negros no Trombetas, contribuindo para que estes alcançassem a cachoeira de denominada Porteira, atualmente autoidentificada como “Comunidade Remanescentes de Quilombo de Cachoeira Porteira”. Naquele período, a Porteira configurou-se como um local estratégico, uma vez que subir as cachoeiras dependia diretamente do domínio sobre o meio físico e natural cercado de pedras e enorme força da água sob a forma de cachoeiras.

No verão de 1876, alarmados pela destruição do quilombo de Curuá, retiraram-se temporariamente para a posição mais segura, onde fizeram suas roças, n'uma restinga de terra, que fica entre Trombetas e o rio Faro, que desagua na primeira cachoeira chamada Porteira, restinga está situada de tal modo que d'ella ninguém se pode aproximar sem atravessar uma cachoeira muito perigosa, que dá muito tempo para eles fugirem [sic] (DERBY, 1898, p. 369).

Sobre o domínio das cachoeiras, Derby (1898) enfatiza: “na realidade sem o auxílio de um quilombola para guia, poucos ousariam tentar atravessar a cachoeira” (Idem). Essa assertiva demonstra que os quilombolas no Trombetas foram arquitetando domínios territoriais como mecanismo de defesa e resistência contra o sistema escravista e em favor de uma vida em liberdade, em um espaço construído por eles mesmos diante das circunstâncias que emergiram quando estes lutavam por sua liberdade, sem a necessidade do uso da violência e da força.

O naturalista João Barbosa Rodrigues¹⁸ (1875), ao iniciar sua expedição científica pelo Trombetas em 1874, relata sobre as noções estigmatizante exageradas que eram difundidas entre aqueles que pretendiam navegar pelo Trombetas. Segundo Rodrigues, essas informações assustadoras eram transmitidas propositalmente pelos chamados “regatões”, na tentativa de serem os únicos a ter domínio sobre o rio.

Temido, pelo grande *mocambo* ou *quilombo*, de pretos fugidos de diversos lugares da província, conservava-se sempre misterioso, guardando os regatões, a chave deste misterio, que por conveniência exageram os perigos que ahi corria o indivíduo que tentasse explorá-lo (RODRIGUES, 1875, p.4).

Bastos (1866), descreve os “regatões como “traficantes” que navegavam pelos rios e afluentes do Amazonas, carregando mercadorias nacionais e internacionais, trocando as por dinheiro ou por produtos a preços elevados. Enfatiza ainda que o comércio no interior do Amazonas realizava-se, sobretudo, pela troca de objetos. A designação de “traficantes” refere-se à clandestinidade desses produtos, gerando

¹⁸ João Barbosa Rodrigues (1842-1909), Naturalista brasileiro, engenheiro e botânico. Nasceu no estado de Minas Gerais, formou-se pela Escola Central de Engenharia. Em 1871 foi encarregado pelo governo de explorar o vale do Amazonas, onde trabalhou por três anos e meio. Explorou os rios Capim, Tapjós, Nhamundá, Urubú e Jatapú. Em 25 de março de 1890 foi nomeado diretor do Jardim Botânico do rio de Janeiro, cargo que ocupou até sua morte em março de 1909. Ver Cadernos biobibliográficos e cartográficos: viajantes e naturalistas da Amazônia – N. 3 /Coordenação da pesquisa: Juliene Pereira dos Santos. – Manaus: UEA Edições/ PNCISA, 2017. Segundo Ferreira (2009), Rodrigues foi pioneiro no Brasil a criar um sistema para ordenar registros arqueológicos a partir do etnoconhecimento.

baixa cobranças de imposto, condição essa que na visão de Bastos (1866), parece prejudicial à prosperidade daquela região.

Para Funes (2000), os regatões na Amazônia configuravam-se como “mascates fluviais”, que lotavam suas embarcações de gêneros visando comercializar nas mais longínquas paragens da Amazônia. Esses comerciantes, vislumbrando as vantagens nas trocas comerciais com os negros fugidos, chegavam a construir moradias fixas ao longo rio Trombetas, garantindo assim certa exclusividade sobre o acesso ao rio enquanto agente externo. Sob esse ângulo, não podemos esquecer a importância dos regatões diante da interação social estabelecida com os quilombolas no Trombetas através das trocas comerciais. Não obstante a interação social mediada pela troca, Rodrigues (1875), sublinha que os regatões alertavam os quilombolas acerca da aproximação das forças punitivas, contribuindo para a retirada imediata de famílias inteiras que sob ameaça de recaptura e destruição. A esse respeito, Rodrigues (1875), informa que em 1852, o presidente da província, senhor Miguel Antônio Pinto ordenou uma expedição que fora pelo capitão João Maximiano de Souza. Todavia, os regatões avisaram sobre o ataque arquitetado pela força vinda de Santarém para combatê-los. Diante da informação, os quilombolas incendiaram o quilombo Maravilha, alvo dos ataques, refugiando-se pelas matas.

Tais informações prévias sobre os ataques aos quilombos, doenças sazonais ferrenhas, a exemplo das febres e o domínio dos negros sobre o território conquistado, contribuíram para a ausência de êxito das expedições militares que logravam destruir os antigos quilombos no Trombetas e/ou recapturá-los como mão-de-obra para as fazendas de cacau e gado na região do Baixo Amazonas.

Rodrigues (1875) ao ignorar os perigos difundidos sobre o rio Trombetas e sua gente e adentrá-lo, descreve a abundância de castanhais no lago Aripecú (Erepecú). Argumenta ainda que a despeito da incidência de castanhais, no período de fevereiro a abril, este lago era o ponto de reunião dos regatões que subiam o rio para comprar a castanha dos *mocambistas*. Esse naturalista desvela ainda que além da castanha, os quilombolas comercializavam com os regatões o tabaco fabricado por eles, contudo, a moeda de troca ninharias ou gêneros com preços elevados, criando uma rede de exploração que justificava a inexatidão nas informações transmitidas pelos regatões aos agentes que manifestavam interesse em explorar o rio Trombetas.

Conforme a literatura consultada, os interesses em explorar o rio Trombetas decorre, sobretudo, de duas circunstâncias: de um lado a ideia de mistério que está

por detrás de um rio extenso e inexplorado situada na região que atualmente corresponde a Amazônia. Doutro lado, o anseio em descobrir tais riquezas minerais. Salles (1971) discorre que desde o século XVI os europeus desenvolveram grande curiosidade pela Amazônia. Segundo esse historiador, essa “curiosidade” objetivava o encontro do Eldorado, favorecendo desse modo a infiltração de portugueses na Amazônia. Essas duas circunstâncias, até o século XVIII, influenciaram as diversas expedições científicas que percorreram o rio Trombetas.

Apesar de iniciar sua descrição sobre os mocambos do Trombetas criticando as noções exageradas e imprecisas veiculadas por regatões, João Barbosa Rodrigues (1875) ao chegar no Mocambo do Trombetas, reafirma o ponto de vista dos regatões, representando os *mocambistas* como “criminosos” e “foco de ladrões”.

Convém historiar aqui é o mocambo do Trombetas, esse foco de criminosos, e desertores, que traz em contínuo sobressalto os senhores de escravos, atemoriza a população que podia estabelecer-se no rio, e faz com que tão grande seja a liberdade dada na província aos escravos passa a licença. O senhor já não goza o trabalho escravo, que faz o que quer, desrespeita-o, governa-se e, aquelle não pode impedir porque um phantasma se lhe apresenta logo ameaçando-o com a perda do capital que tem neste empregado, - o mocambo (RODRIGUES, 1875, p.24).

É notório na narrativa de João Barbosa Rodrigues a prevalência e reprodução do pensamento daquela época sobre os quilombos, o que justifica a representação dos quilombos no Trombetas pelos brancos como entraves ao desenvolvimento, sendo considerados como “terror dos pobres”, “criminosos” “focos de ladrão” (RODRIGUES, 1875). Todavia, vale ressaltar que esse naturalista foi leitor do trabalho de Tavares Bastos (1866) “Estudo sobre o Valle do Amazonas”, e cita exatamente um trecho que é famoso entre as crônicas de viagens sobre os mocambistas no Trombetas.

Os negros, industriados talvez pelos outros companheiros de desterro, vivem ali debaixo de um governo despótico electivo; com efeito, elles nomeam o seu governador; e diz que os delegados e subdelegados são também electivos. Imitam nas designações de suas autoridades os nomes que conheceram nas nossas povoações (BASTOS, 1866, p.151).

Contudo, empiricamente, Rodrigues (1875), situa que ao questionar os *mocambistas* sobre essa forma de organização social coercitiva e com fundamentos nas formas de governo de seus ex-senhores, nada parecido foi constatado, pelo contrário, ao invés de poder, os mocambistas afirmaram que sua busca por liberdade. “Disseram, que procurando elles a liberdade, não se sujeitavam a poder algum; que cada um governa sua família, e que como o proveito era comum, viviam na maior união; sem que até o presente tivesse havido um só caso de homicídio” [sic] (RODRIGUES, 1875, p.26).

Outras descrições sobre o Trombetas foram relatadas por Padre José Nicolino de Sousa¹⁹ após realizar, em canoas, três expedições nos rios Trombetas e Cuminá (afluente situado na margem esquerda do rio Trombetas), tendo como guia os *mocambeiros* que ali viviam. Além de promover a catequese e descimento dos denominados “gentio”, a expedição comandada por esse religioso objetivava alcançar os “*Campos Geraes*”²⁰. Em um trecho do livro “A Amazônia que eu vi”, Gastão Cruels (1928), relata que a primeira, e mais importante viagem, foi realizada em 1876, quando o padre subiu o Cuminá entrando pelo Parú, outro afluente do rio Trombetas, alcançando desse modo seu objetivo de chegar aos *Campos Geraes*. As outras duas viagens (1877 e 1882), segundo Cruels não lograram o mesmo êxito da primeira, inclusive, a terceira viagem foi tragicamente interrompida pelo seu óbito quando entrara pelo vale do Igarapé da Sumaúma.

Sousa (1946) descreve que iniciou sua expedição pelo dia 25 de novembro de 1876, por volta das dez horas da manhã. Enfrentado os desafios dos trechos encachoeirado, febres e a falta de alimento, sobretudo, a farinha-de-mandioca, foi somente em 25 de janeiro de 1877 que a expedição avistou o denominado Campos Geraes. Contudo, apesar de alcançar seu objetivo maior, a expedição fracassou parcialmente por não encontrarem os índios, tendo de se contentar apenas com os vestígios de moradias e plantações.

¹⁹ Segundo Cruels (1928), Padre José Nicolino de Sousa, nasceu na cidade de Faro, em 1836, oriundo de família indígena. Estudou em Óbidos, e foi mandado, mais tarde, à França, onde cursou teologia nos seminários de Serigeux e Aire. Em seu retorno ao Pará, já ordenado presbítero, foi professor no seminário, e, depois exerceu a função de vigário de Monte Alegre e Óbidos.

²⁰ “Os campos geraes foram assim designados pelo Padre Nicolino, “estes campos denominados ‘campos gearaes’ da Guyana Brasileira são da mesma formação das savanas das Guyanas estrangeiras” (OLIVEIRA, 1925, p. 08). São compostos por diversos tipos de gramíneas e cyperaceae” (FARIAS JUNIOR, 2016, p.52).

Essas três idas e vindas aos rios Trombetas e Cuminá, consagraram dois grandes mitos sobre o autor do “Diário das três viagens”: o primeiro refere-se ao ineditismo da exploração do rio Cuminá; o segundo diz respeito a fundação do município de Oriximiná. Cruls (1928) afirma que Padre José Nicolino foi primeiro a explorar o rio Cuminá, contradizendo-se na medida em que tenta silenciar outras expedições que percorreram esse rio antes do padre Nicolino. “Na verdade, antes dele-para não falar em Spruce, que atingiu a Cachoeira do Troco – houve a viagem de certo Tomás Antônio d’Aquino” (CRULS, 1928, p.8. Qualquer pesquisador que intente uma pesquisa sobre história e formação do município de Oriximiná, ouvirá repetidas vezes de seus interlocutores que esta cidade fora fundada por Padre José Nicolino de Souza. Essa afirmação histórica desvela-se auto evidente nas várias homenagens existentes, no sentido de manter viva a memória desse religioso. Tais homenagens estão presentes em nomes de instituições públicas, como é o caso da Escola Estadual Padre José Nicolino de Souza, o retrato ancorado na igreja matriz, a letra do hino oficial do município, que em um dos trechos referênciam: “As matas, o céu azulino todo o passado traduz, imitemos José Nicolino, uma epopeia de luz” (Trecho do Hino de Oriximiná).

Sobre esse religioso, no artigo intitulado “Entre o mito e a história: o padre que nasceu índio e a história de Oriximiná”, Henrique (2015), ressalta um dado analítico importante sobre a figura de José Nicolino diante da cidade que teria sido fundada por ele: “prevalece a memória do padre heróico, sendo sua origem indígena desconhecida, sendo lembrado apenas como padre” (HENRIQUE, 2015, p.51).

Pesquisas atuais, baseadas em fontes documentais e arquivísticas, afirmam que antes da passagem de Padre José Nicolino, o lugar conhecido como *Uruá-Tapera*²¹, tem sua existência registrada muito antes da chegada do missionário ao rio Trombetas e seu afluente Cuminá (HENRIQUE, 2015), (FARIAS JUNIOR, 2016).

Uma das obras mais expressivas sobre o rio Trombetas, foi produzida por um casal francês, refiro-me a Henri Coudreau²² e sua esposa Octavie Coudreau. A

²¹ Uruá-Tapera concerne ao povoado que originou o atual município de Oriximiná. Conforme Henrique (2015), a principal controvérsia de que Uruá-Tapera não foi fundada por José Nicolino de Sousa é o seu próprio diário. Isso porque, nos registros de seu diário, esse religioso relata que no dia 25 de novembro de 1877, dia em que inicia sua expedição, narra que embarcou Agostinho Leandro e João Garcia. Confirmando desse modo que anterior a sua passagem, havia esse lugar chamado Uruá-Tapera.

²² Henri Anatole Coudreau (1859-1899), foi um explorador francês, formado em geografia. Lecionou disciplinas como história e geografia no Colégio de Caiena, na Guiana Francesa. Seguindo os passos de Robert Schomburg, Coudreau e sua esposa Octavie Coudreau realizaram uma expedição científica

viagem compreendida entre 1883 e 1899, a serviço do Governo do Pará, teve como motivação um outro mito Amazônico, ou seja, o encontro do “Bom selvagem”. A escolha desse rio Amazônico justifica-se, especificamente em noções como desconhecido e misterioso amplamente divulgados por outros exploradores, sob esse ângulo o governo do Estado do Pará sinalizava interesse em descobrir os grandes rios (Faro, Tapajós e Trombetas). O casal francês ignora outras expedições que percorreram o Trombetas e publicaram informações geográficas e sociais sobre as riquezas de fauna e flora, assim como o encontro com os antigos mocambeiros. Segundo Acevedo; Castro (1988), essa disputa pelo desconhecido justifica o fato de os Coudreau não citarem as narrativas que antecedem a sua ida ao Cuminá, afluente do rio Trombetas. Tão pouco sinaliza o relatório publicado por Tavares Bastos (1866). Segundo as autoras essa foi estratégia para silenciar os outros trabalhos, com objetivo de obterem reconhecimento de pioneirismo nesse rio. “Os Coudreau pretendiam quebrar o sigilo dos negros do Alto Trombetas (ACEVEDO e CASTRO, 1998, p.92).

Filho (2008), ao analisar a importância da iconografia do casal Coudreau na Amazônia, sobretudo, no Pará, assim os descreve: “Ele geógrafo, aventureiro romântico e sonhador; ela cartografa, mulher destemida, prática, decidida; ambos fotógrafos, ambos anarquistas.

Na memória dos quilombolas do Jamari, os Coudreaus são lembrados de modo lendário, sobretudo, Octavie Coudreau, conhecida como “Madame Coudreau”. Diz minha avó, Miliana dos Santos, que o que ela recorda sobre os Coudreaus são as histórias relatadas por sua avó: “minha avó dizia que era pra gente prestar bastante atenção, se a madame viesse de baixo, nós podia correr para o lado direito do rio que a gente se salvava; agora se ela viesse de cima, não teria jeito, todo mundo ia morrer na guerra” (SANTOS, Entrevista 02, 2018).

Essa *cisma*, resulta dos inúmeros relatos de ataques das forças punitivas, enviadas para destruir os antigos *mocambos* durante o período de fuga desses negros rumo ao rio Trombetas. Desse modo, por muito tempo, a presença de homens brancos representava forte ameaça de guerra, fazendo com grande parte dos quilombolas

ao Trombetas em 1899, após três meses nessa expedição, o explorador veio a óbito e fora sepultado na localidade conhecida como Tapagem, hoje autoidentificada enquanto remanescente de quilombo. Após seu falecimento, sua esposa Octavie Coudreau continuou a expedição, descrevendo acidentes geográficos, pessoas e doenças.

Obras publicadas sobre a região: Voyage au Trombetas (1899), Voyage au Cuminá (1900) e Voyage a la Mapuera (1901).

fugissem para as matas diante de qualquer movimentação suspeita naquele rio. Eis o motivo pelo qual grande parte dos viajantes relatar o encontro apenas de moradias e plantações.

A narrativa sobre o encontro de Coudreau com os mucambeiros em Cachoeira Porteira, é marcada por uma certa desconfiança desse naturalista com os saberes dos quilombolas sobre o rio Trombetas, em especial com o domínio sobre a cachoeira, duvidando de que eles seriam os únicos capazes de guia-lo na subida daquele rio.

Enquanto minha equipe começa a passar minhas canoas, alguns mocambeiros dos arredores vêm me visitar. Meus homens eles acham que não conseguirão passar pela terrível Porteira. Diante de sua dupla qualidade de negros e escravos fugitivos a incomparável modéstia, da qual eles não tentam dar provas, eles se esforçam para me demonstrar com uma insistência que obviamente só tem em vista o sucesso de minha empresa, que existe apenas eles, os ex-mucambeiros do Alto Trombetas que conseguem me fazer passar pelas cachoeiras do rio [tradução livre] (COUDREAU, 1899,p.19).

Segundo Acevedo; Castro (1998), para os quilombolas no Trombetas as cachoeiras não condizem simplesmente a um acidente geográfico, caracterizado por águas bravas e pedras, pelo contrário, possui valor simbólico. Segundo as autoras, no que corresponde às dificuldades de acesso, as cachoeiras mantiveram os quilombolas em segredo face aos estranhos, constituindo-se, portanto, como a primeira base territorial estabelecida pelos negros naquele rio.

A respeito dos sistemas simbólicos, Bourdieu (1989) no livro “O poder Simbólico”, define os *símbolos* como instrumentos da “integração social”, “eles tornam possível o *consensus* acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social” (BOURDIEU,1989, p.10). É nessa perspectiva que esse sociólogo assevera que o poder simbólico se configura no poder de construção da realidade, portanto, um poder estruturante.

São exatamente esses símbolos criados no passado que são ressignificados no presente território etnicamente configurado. Conforme Almeida (2006), a noção de território não se atém ao sentido geográfico e nem corresponde de maneira estrita ao sentido jurídico de propriedades de terras, manifesta, sobretudo, a relevância de fatores étnicos. Segundo Acevedo, Castro (1998), para os grupos negros no Trombetas, o território constitui-se como condição de existência e reprodução social.

2.2. Campos de conflitos e tensões: sob o ponto de vista de antropólogos, historiadores e geógrafos

A crítica produzida por Foucault sobre a historiografia oficial tradicional focaliza notadamente a questão da continuidade dos acontecimentos, considerada por ele como a história contínua, ou seja, homogênea e linear. Contrário a isso, ele alerta que a história apresenta rupturas, nuances que variam no tempo e no espaço, portanto, uma história descontínua, marcada por distintas lógicas e conflitos. Seguindo essa mesma linha de raciocínio, Oliveira (2015) argumenta que “uma situação histórica se compõe de um conjunto determinado de atores e forças sociais, cada um desses provido de diferentes recursos, padrões de organização interna, interesses e estratégias” (OLIVEIRA, 2015, p.49).

Ainda de acordo com Oliveira (2015), não devemos confundir “situação histórica” com ideias historicistas orientadas por “fases” ou “etapas”, firmando um esquema evolutivo; o cerne da questão, afirma ele, são os modelos de distribuição de poder entre diversos atores sociais. Mediante esse enfoque, Cientistas Sociais, sob o prisma da Antropologia, História e Geografia, uma dialogando com a outra, é que desde os finais dos anos de 1990, tem voltado suas reflexões no sentido de compreender os campos de conflitos e tensões sociais enfrentados pelos quilombos no rio Trombetas, desde o processo de sua formação, a usurpação das áreas de castanhais pela elite oriximinaense, e no presente o conflito com empresas mineradoras e unidades de conservação, que desde a década de 1970, passaram a *pilhar* (Matte e Nader, 2013) os territórios quilombolas no Trombetas. Segundo Almeida (2006), o conhecimento concreto dessas situações concretas serve de fio condutor para que possamos compreender as vicissitudes do processo de territorialização, evitando, portanto, simplificações e reducionismos. Dentre esses trabalhos merecem destaque

aqueles desenvolvidos por Acevedo e Castro²³ (1998), Funes²⁴ (2000), O'Dwyer²⁵ (2002), Wanderley (2008)²⁶ e Farias Junior²⁷ (2016). Além de debruçar sua reflexão nos conflitos enfrentados pelos quilombolas no Trombetas, esses autores desenvolvem análises rigorosas que desconstroem os “esquemas interpretativos” fixados por religiosos, naturalistas, militares e administradores coloniais. A amplitude dessas pesquisas contribuem, através de suas etnografias, para que possamos compreender a formação e constituição do território etnicamente configurado.

A partir da etnografia dos documentos e trabalho de campo, Acevedo e Castro (1998), no livro “NEGROS DO TROMBETAS Guardiões de Matas e Rios”, reconstróem os momentos de ocupação do Trombetas, identificando os campos de conflitos e tensões presentes desde a história de ocupação até a usurpação de seus territórios por empresas mineradoras e agências ambientais. Não obstante, por meio de uma descrição detida desse mundo social construído, o qual insisto seja o território etnicamente configurado, as autoras enfatizam a luta travada por esses quilombolas para permanecerem nesse território amplamente disputado pela expansão capitalista e conservação da natureza.

Segundo Acevedo e Castro (1998) os quilombos no Trombetas representam a ruptura com o regime do trabalho escravo na região do Baixo Amazonas, sobretudo, das cidades de Alequer, Óbidos e Santarém; locais de onde os negros que conquistaram o Trombetas vieram corridos da escravidão, em busca de liberdade. “Encontraram no rio Trombetas condições favoráveis à realização dessa existência,

²³ Edna Maria Ramos de Castro é Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará, realizou mestrado e doutorado em Sociologia pela Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Paris, 1978-1983). Professora Titular da Universidade Federal do Pará, atuando no Núcleo de Altos Estudos Amazônicos/NAEA/UFPA.

²⁴ Eurípedes Antônio Funes possui doutorado em História Social pela Universidade de São Paulo (1995) e Pós-doutorado pela UNICAMP (2003). Atualmente é professor Associado da Universidade Federal do Ceará.

²⁵ Eliane Cantarino O'Dwyer é antropóloga, Professora Titular do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará. É Pesquisadora de Produtividade do CNPq (PQ II), Coordenadora do Grupo de Estudos Amazônicos do Diretório de Grupos de Pesquisas do CNPq (GEAM/CNPq). É pesquisadora visitante sênior do Departamento de Antropologia da UFPA (Bolsista Capes/Fapespa) e Secretária Adjunta da Associação Brasileira de Antropologia (gestão 2017-2018).

²⁶ Luiz Jardim de Moraes Wanderley Docente do Departamento de Geografia da Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ-FFP. Possui graduação em Bacharel e Licenciatura em Geografia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2007), mestrado em Geografia (2008) e Doutorado em Geografia na mesma instituição (2015).

²⁷ Emmanuel de Almeida Farias Junior possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Amazonas (2006). Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia-PPGSCA/UFAM (2008). Doutorando em Antropologia Social-PPGAS/UFAM (2016).

o que explica a originalidade do mundo social construído” (ACEVEDO e CASTRO,1998,p.41).

Durante meu trabalho de campo quando questionava meus interlocutores-parentes sobre a formação do quilombo Jamari, indicavam sempre que eu recorresse às pessoas mais velhas, especificamente, os filhos do senhor Antônio Macaxeira, considerado o fundador daquele quilombo. Nesse sentido, para os quilombolas, os mais velhos é que são autorizados a falar em nome do grupo, por serem os guardiães das narrativas sobre o passado de seus ascendentes, recordando o nome de pessoas, lugares e narrativas místicas e heroicas sobre seu povo.

Entre essas narrativas heroicas, sobressai a história do negro Athanzio, considerado um grande líder pelos quilombolas. “Ele era o chefe dos escravos, um advinhão. Quando o pessoal vinha atacar o povo, ele advinhava quando eles vinham lá embaixo, daí os negros corriam para as matas e quando o pessoal chegava, só encontrava a casa” (SANTOS, Entrevista 03, 2018).

De acordo com Barbosa Rodrigues (1875), Athanzio era escravo do major Martinho da Fonseca Seixas. Pesava sobre a acusação de seduzir outros negros a fugirem e formar um governo despótico no Trombetas.

Foragidos pelas matas, os mocambeiros do Curuá, vieram-se estabelecer no rio Trombetas; sabendo Athanzio isso seduziu alguns outros escravos, e subindo o rio foi-se unir aos fugitivos, fazendo seu Mocambo no lago de mesmo nome. Ahi chegando, soube grangear a amizade e tornar-se respeitado, de maneirab que fez-se eleger governador despótico electivo, sendo elle braço e cutello, a exemplo do que praticavam no Curuá (RODRIGUES, 1875, p.25).

Ainda de acordo com Rodrigues, Athanzio foi morto em uma rebelião ocorrida por volta de 1835, no quilombo Maravilha. Com a morte de seu líder, os negros construíram o quilombo Maravilha, considerado um dos maiores mocambos do rio Trombetas, situado acima das cachoeiras. Tais movimentos de fuga, contribuíram de modo enfático para a construção hegemônica de domínio sobre as cachoiras, firmando-se como mecanismo de defesa e conquistas simultaneamente. Conforme as autoras do livro “Os negros no Trombetas”, a análise desses percursos que envolvem a subida, a descida e os escoderijos nas matas, visibiliza as linhas de síntese da história dos quilombos no Trombetas. Segundo elas, tais linhas definem-se pela *etnicidade e territorialidade*.

Entende-se por *territorialidade* a representação do grupo sobre o seu próprio universo, construído por eles mesmos. “Concretiza-se em práticas quotidianas, na perseguição de estratégias de vida e trabalho, na execução de ações que são criadoras da existência material e social” (ACEVEDO e CASTRO, 1998, p. 30).

Rompendo com a tradição geográfica norte-americana que associa a *territorialidade* a noção de organização espacial, Almeida (2008) argumenta que ela funciona como fator de defesa e força, mesmo em se tratando de apropriações temporárias dos recursos naturais. Com o propósito de distinguir a diversidade de formas de apropriação da terra, suas especificidades e peculiaridades, Almeida formulou o termo *territorialidades específicas*. “Correspondem a elas as denominadas **terras de preto, terras de caboclos e terras de santo**, tal como representadas pelos agentes sociais, isto é, pelos sujeitos responsáveis pelo seu advento” (ALMEIDA, 2006, p.45). Neste sentido, esse mesmo antropólogo enfatiza que as “territorialidades específicas” compõem os meandros de territórios etnicamente configurados.

No que concerne a etnicidade, Acevedo; Castro focalizam a memória social como arcabouço da identidade do grupo, na medida em que as narrativas sobre seu passado são ressignificadas no presente como símbolos da conquista forçada de sua liberdade e de sua etnia. “A condição de etnia é traduzida pelo reconhecimento de uma origem comum e de formas de coesão, marcas da singularidade dessa ocupação no Trombetas” (ACEVEDO e CASTRO, 1998,p.28).

Essa reflexão aproxima-se do argumento de Barth (2000), quando discorre sobre os “grupos étnicos e suas fronteiras”. De acordo com o argumento dele, apesar de compartilharem a mesma origem, a mesma cultura; não são as diferenças culturais que definem o grupo, mas sim as fronteiras étnicas e sociais. Tais fronteiras são resultantes da interação social entre grupos diferentes, resultando em critérios de pertencimento étnico. “Além disso, a fronteira étnica canaliza a vida social. Ela implica na organização, na maior parte das vezes bastante complexa, do comportamento e das relações sociais” (BARTH, 2000,p.34).

A partir do levantamento de documentos produzidos pelos viajantes e narrativas dos quilombolas do Trombetas, Funes (2000), em seu texto intitulado “Comunidades mocambeiras do Trombetas”, esforça-se em entender a relação construída entre quilombolas e o meio ambiente, o que ele denomina de “uma certa cumplicidade com a mata, os rios e as cachoeira”, desde o período de fugas dos cacaiais e fazendas, analisando no presente como essas práticas são reproduzidas pelo grupo. Ao mesmo

tempo, tenta compreender como essa “cumplicidade” com a natureza foi fragmentada pela chegada violenta de práticas capitalistas, representada por empresas mineradoras, construção de barragens e implementação de políticas preservacionistas.

Sobre o processo de fuga dos negros, Funes (2000) argumenta que individual ou coletivo, as fugas se davam por ocasião de dois eventos que contribuíram para o sucesso de sua liberdade e construção dos quilombos, a saber: “épocas de festas e, no caso da Amazônia, no período de cheias: dezembro a maio” (FUNES, 2000, p. 21). Isso porque no período de cheias, furos e igarapés servem de desvio secretos do curso principal, o rio Trombetas. Não obstante, os igapós e capinzais inundados servem de camuflagem para aqueles que conhecem as passagens próprias desse período. Enquadra-se nessa vantagem, a facilidade de pesca e recursos naturais, sobretudo, a coleta da castanha que ocorre nesse mesmo intervalo de tempo. Tal façanha implicava amplo conhecimento sobre aquele espaço. É por meio desse saber sobre a natureza que Funes justifica a “cumplicidade” com o meio ambiente como fator determinante para o sucesso das fugas nesse período de cheia. Segundo ele, para conhecer os meandros do rio, era necessário ser “mestre”. Ou seja, precisaria conhecer cada entrada e saída de furos, igarapés, enseadas e varadouros, bem como os canais usados para os desvios de pedras nos trechos acima das cachoeiras.

Segundo Funes, a especialidade dos quilombolas com os cursos d’água e matas, ou seja, o domínio sobre meio natural no qual buscavam refúgio e liberdade, serviu de ponte para o fracasso das autoridades governamentais diante das expedições punitivas empreendidas em direção aos antigos mocambos no rio Trombetas.

Sessadas as perseguições por parte das forças punitivas que atuavam no sentido de recapturar esses negros para as fazendas onde atuavam na condição de escravos, o movimento dos quilombolas no Trombetas mudou de direção; o interesse passou a ser os lugares abaixo das cachoeiras. “As distintas trajetórias das unidades familiares colidem na localidade designada pelos quilombolas como Porteira, para marcar um mundo dividido em duas partes. O mundo livre e o mundo do cativo” (FARIAS JUNIOR, 2016). *O mundo liberto* representa as territorialidades construídas pelas unidades familiares que no presente, conectadas através de elos parentais, vizinhança e compadrio constituem os “grupos étnicos” (BARTH, 2000), autoidentificados como “comunidades remanescentes de quilombo”. Essas alianças

demonstram as formas de interação social desses agentes sociais com outros grupos e seus antagonistas, marcando dessa forma as fronteiras étnicas, contrariando argumentos primordialistas pautados em ideias como isolamento geográfico, social e imemorialidade.

“Na escolha do lugar, além do ponto de vista estratégico, os mocambeiros priorizavam áreas onde fosse possível plantar e a natureza fosse pródiga” (FUNES, 2000, p.25). Baseado no relato de Frei Carmello Mazzarino (1886), Funes descreve que as casas eram construídas em locais camuflados, no sentido de evitar exposições àqueles que subissem o rio; uma posição de defesa.

As habitações localizavam-se nas partes altas das margens, em terra firme, fora do alcance das enchentes e, evidentemente, em lugares estratégicos; muitas vezes ocultas à visão de quem passasse pelo rio, em posição cômoda e bem escolhida (FUNES, 2000, p. 26).

Essa estratégica de escolha do espaço é percebida no presente sob outra lógica quando subimos ou descemos o rio Trombetas e lagos que o compõem. Durante meu trabalho de campo pude fazer registros de casas em distintas comunidades, observando sua distribuição territorial. Atualmente cobertas de telas do tipo *Brasilit*, cercadas e com cômodos divididos em madeira; são moradias situadas próximas ao rio, com estruturas de assoalhos pensadas para resistir a eventuais enchentes de alto nível que possa inundá-las. Apesar de haver um terreno principal onde ficam situados os espaços coletivos como igrejas, escolas, barações comunitários, campo de futebol representando o “centro comunitário”; espaços estes onde acontecem reuniões, missas e festas de santos; o *lócus escolhido* para construção de suas casas, em sua maioria, é disperso um dos outros. Essa disposição desvela o espaço individual e o lugar da coletividade.

Figura 3: casas no quilombo Abuizinho – Território Alto Trombetas II



Fonte: Arquivos de campo

Figura 4: residência do senhor Osmarino, Quilombo Palhal.



Fonte: arquivos de campo

Na narrativa do senhor Osmarino Gualberto de Oliveira (*in memoriam*), chama atenção os critérios de escolha do lugar onde construiu sua moradia, sendo elucidativo para que possamos compreender a lógica de produção e produtividade em jogo nessa escolha.

Quando eu me juntei com a Maria, nossa família morava ali abaixo da boca do Juquiri, no lugar dos Gualberto. Como lá nos Macaxeira tinha muita gente, resolvemos vir morar pra cá. Primeiro fizemos nossa casa ali onde é o lugar do seu Waldo, mas naquele tempo aquele lugar era meio encantado, nada ia para frente, tudo o que a gente plantava morria, até dois filhos nosso nasceu e morreu. Os antigos dizem que lá tem um bicho muito feio, só que ele está de frente para a terra firme, se ele tivesse de frente para o rio todo mundo que passasse seria mau-olhado. Nós se aporrinhemos de tentar viver ali, aí nós começamos a vir fazer roça aqui no terreno que era próximo do meu irmão Najo, aqui na primeira roça deu bem mandioca, terra bonita, tudo o que a gente plantou foi para frente. Além disso, eu queria criar porco. Aqui era bom porque não tinha vizinho perto para o bicho mexer em plantação alheia. Tem esse lago aí atrás que a gente pesca inverno e verão, todo tempo é bom de pescar, caçar. Depois da roça a gente mudou pra cá e aqui estamos até hoje cuidando da nossa rocinha, hoje pouca porque nós dois estamos velhos e só fazemos aquele pouquinho para comer (OLIVEIRA, Entrevista 01, realizada em 18/05/2018).

Funes (2000) chama atenção ainda para esse ideal de autonomia conquistado pelos quilombolas através da agricultura de base familiar desenvolvidos coletivamente, cujo principal produto é a mandioca. Ocorre através de relações no âmbito da parentela, do compadrio e elos comunitários orientados por princípio de ajuda mútua, na qual um ajuda o outro visando agilizar a produtividade. Nesse sentido, trabalhos que deveriam durar dias ou até mesmo meses, são realizados em único dia.

Nesse processo, na medida em que os quilombolas buscavam garantir a sua autonomia e reprodução, constituíram um campesinato centrado em pequenas roças e nas relações de produção baseadas na unidade familiar e no trabalho coletivo representado pelos puxiruns; em especial no momento de fazerem o roçado e construírem casas (FUNES, 2000, p.26).

No que se refere ao trabalho desenvolvido no âmbito da chamada *roça*, Almeida (2006), assevera: “trata-se de uma referência essencial que sedimenta as relações intrafamiliares e entre os diferentes grupos familiares, além de assegurar um caráter sistêmico à interligação entre os povoados” (ALMEIDA, 2006, p. 51). Para esse autor, a roça representa muito além de um modo de produzir; por atender às necessidades

básicas do grupo e pela interação vinculante. “Nesse sentido é que se pode asseverar que a etnicidade entra também em interação com uma certa maneira de produzir, ela simboliza a conquista de autonomia” (ibid., p.52).

Consoante esses estudos, pode-se adiantar que a relação entrelaçada entre os grupos negros e o meio ambiente em Oriximiná desde o século XIX, associada a autonomia conquistada por meio de práticas tradicionais pautadas no extrativismo, na pesca, na caça e no cultivo de mandioca, banana, milho, tabaco, entre outros produtos agricultáveis no âmbito da agricultura de base familiar, representam no presente a construção social do território etnicamente configurado.

Outra discussão que nos ajuda a compreender a formação e constituição do Trombetas enquanto território etnicamente configurado, encontra-se no trabalho desenvolvido pela antropóloga Eliane Cantarino O’Dwyer ao estudar os quilombos no rio Trombetas e seu afluente Erepecuru-Cuminá entre os anos de 1992, 1993, 1995 e 1999 respectivamente, com objetivo de compreender como esses quilombolas constroem sua identidade diante de seus antagonismos históricos.

Sua principal contribuição concerne a desconstrução de ideias essencialistas que associam a formação dos quilombos como resultado de alguma situação de isolamento geográfica ou social. No caso dos quilombos no Trombetas, O’Dwyer (2002), assevera que o isolamento desse grupo consiste em um isolamento “defensivo” e “consciente”, ou seja, uma estratégia de resistência diante dos megaprojetos implantados autoritariamente nos territórios quilombolas e suas consequências ocasionadas pela convergência entre lógicas distintas envolvendo povos tradicionais e empreendimento capitalista; cujo *modus operandi* é distinto de um *espaço* fechado e autossuficiente, ou ainda, isolamento geográfico, social e cultural. Dentre esses empreendimentos, a autora destaca: a implantação de um grande projeto de extração mineral em seu território e as ações de vigilância e controle sobre os grupos negros do Trombetas e do Erepecuru-Cuminá.

Preocupado em analisar os “diferentes processos sociais de territorialização” na Amazônia, entre os trabalhos de graduação e doutoramento, Emmanuel de Almeida Farias Junior voltou sua reflexão para a situação social dos quilombos formados e existentes no rio Trombetas, município de Oriximiná. Nesse sentido, realizou dois trabalhos: o primeiro, conforme o enunciado ocorreu durante a pesquisa de conclusão de curso em ciências sociais em 2005, oportunidade em que o autor observou empiricamente o quilombo do Moura e a relação conflituosa decorrente da

implantação de uma política ambiental restritiva; no segundo momento, refere-se a sua pesquisa de doutoramento, que objetivava analisar a relação social entre quilombolas e os projetos de infraestrutura implantados no Trombetas a partir da década de 1970. Foram cinco anos de trabalhos de campo se contarmos os dois campos ao longo da graduação 2004, 2005; somados aos outros três durante o curso de doutorado 2012,2013 e 2014.

Assim, “Megaprojetos inconcludentes e territórios conquistados: diferentes processos sociais de Territorialização da comunidade quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná, Pará”, a tese defendida em 2016 no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS-UFAM), contribui de modo enfático para que possamos compreender a construção de “territorialidades específicas” entre os quilombos do Trombetas.

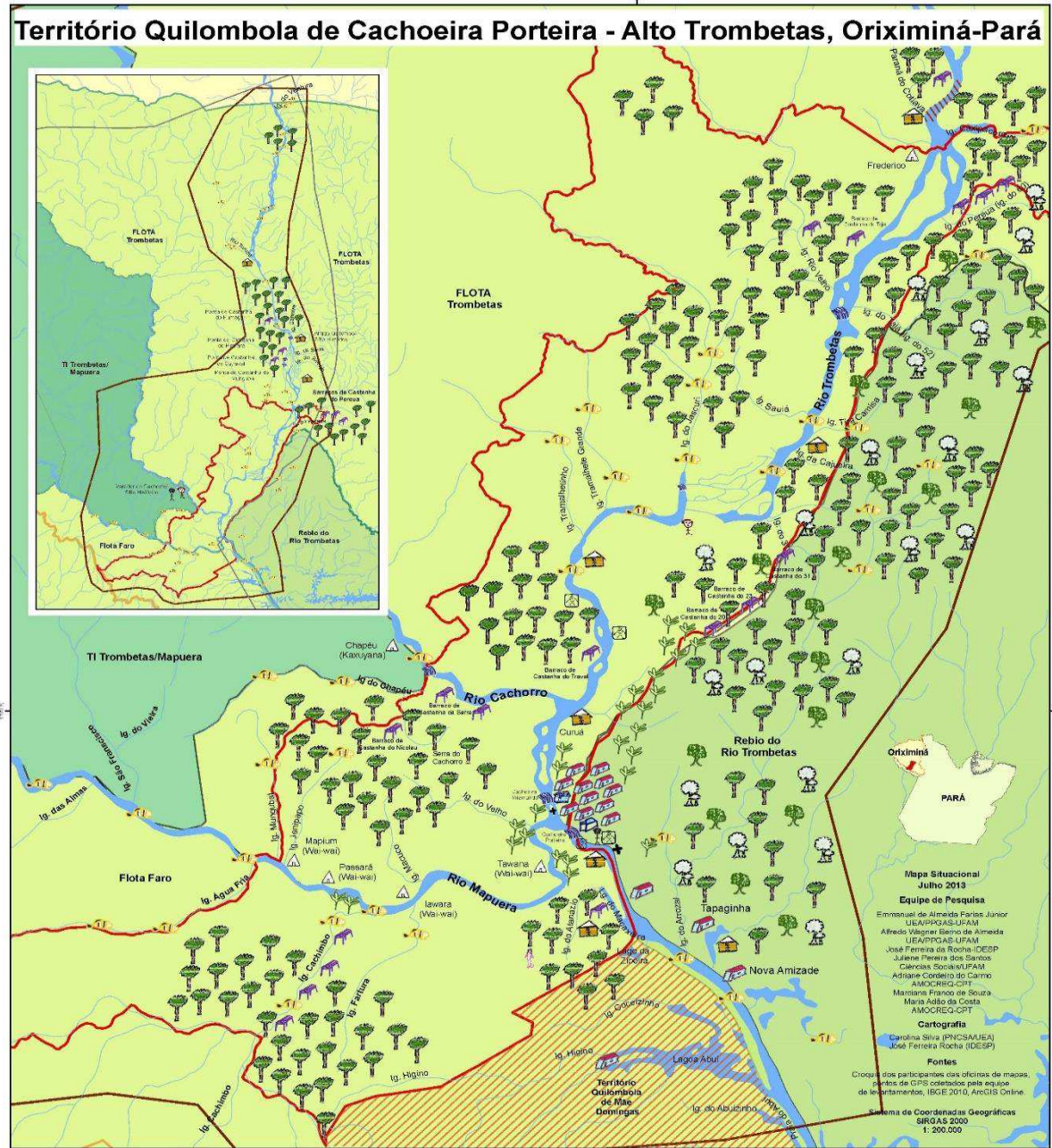
Farias Junior (2016) parte da premissa de que “as narrativas sobre fugas e ocupação de rios, igarapés e lagos, usos dos recursos naturais, atividades agrícolas e cosmologias, territorializam os “espaços físicos” (FARIAS JUNIOR, 2016, p.364). Essa leitura contou com narrativas coletas ao longo de seus trabalhos de campo, apoiado na noção de “narrativas territoriais” elaborada por DAMONTE (2011) e oficinas de mapas como instrumentos de pesquisa etnográfica. Pelos próprios agentes sociais, identificam áreas de pesca, caça, castanhais, roças e outros lugares com significado simbólico para o grupo. Tais informações foram reunidas no fascículo 18 do PNCSA, intitulado Quilombolas de Cachoeira Porteira, Alto Trombetas, Oriximiná-PA, a respeito do qual participei da organização juntamente com o autor da tese, na condição de pesquisadora e quilombola de Cachoeira Porteira, fornecendo informações, transcrevendo entrevistas coletadas em campo pelo pesquisador.

A organização do fascículo 18 foi feita em conjunto com a pesquisadora Juliene Pereira dos Santos, membro da comunidade quilombola de Cachoeira Porteira, estudante do curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Amazonas. Reflete uma análise conjunta dos dados e possibilita a leitura por alguém “da comunidade”. Almeja uma antropologia feita pelos próprios agentes sociais, interlocutores de pesquisadores acadêmicos de distintas realidades universitárias (FARIAS JUNIOR, 2016, p. 367).

São representações que perpassam distintos campos de saberes, desde o místico ao econômico, na medida em que identificam áreas de castanhais, furos, áreas

de pesca, caça, sítios arqueológicos, cemitérios e as lendas sobre os seres encantados, tais como a lenda do Pretinho do Porão.

Figura 3: Mapa do Território Quilombola de Cachoeira Porteira



- | | | | | | |
|--------------------------------|---------------------|-----------------------------|-----------------------------|------------------------------------|---------------------------------|
| Famílias Quilombolas | Sede de Comunicação | Roça | Breu | Área pretendida | Terras indígenas |
| Antigo Mocambo/Sítio histórico | Barraco de Castanha | Cemitério | Copaliba | Perambulação/Área de uso | Unidade de Conservação Federal |
| Varador/Sítio histórico | Sítio Arqueológico | Locais de pesca e caça | Pretinho do Porão (visagem) | Rio da Festa | Unidade de Conservação Estadual |
| Moradias indígenas | Cachoeira | Ponta de Castanha/Caetanhas | Curupira (visagem) | Território Quilombola Mãe Domingas | Limite municipal |
| Porto | | | | Hidrografia | |



Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
 Mapeamento Social como Instrumento de Gestão Territorial contra o desmatamento e a devastação: Processo de capacitação de Povos e Comunidades Tradicionais



Fonte: PNCSA, 2013

Para Farias Junior, esse modo de representar a sua própria realidade social, além de evidenciar “distintos processos de territorialização”; indicam elementos que convergem para território étnico. A esse respeito, Almeida (2006) entende que “por constituírem territorialidades específicas, não correspondem a fixidez dos limites físicos” (Idem, p.52), convergindo, portanto, para a estruturação de um território étnico, que, segundo esse antropólogo, é distinto da noção de terra, considerado pelos aparatos do poder como fisicamente delimitado.

Desta feita, a partir do ponto de vista de diferentes vertentes de investigação, pode-se asseverar que o território etnicamente configurado, remete, pois, antes de tudo, a uma construção social do grupo, com base no seu modo de vida, suas representações, de modo a incorporar os fatores étnicos e sociais criados e conhecidos apenas por eles mesmos, sem a intervenção de qualquer sujeito externo àquela realidade. A incorporação de saberes e aspectos de sua identidade étnica, compõem os meandros do território.

É exatamente essas especificidades que faz com que auto-reconheçam sua identidade coletiva, excluindo, desse modo, o poder do Estado²⁸ de categorizar esses agentes sociais conforme argumentos próprios, que por seus desígnios peculiares, age violentamente.

²⁸ Bourdieu (2014) define o Estado como o “monopólio da violência física e simbólica “. Desse modo, argumenta que uma das funções mais gerais do Estado reside na produção e canonização das classificações sociais.

CAPÍTULO III

“MEU PAI CONTAVA UM MONTE DESSAS HISTÓRIAS, MAS NAQUELE TEMPO NINGUÉM TINHA INTERESSE”: MEMÓRIA COLETIVA E IDENTIDADE ÉTNICA NO PROTAGONISMO DA CONFIGURAÇÃO TERRITORIAL

3.1. A construção da identidade étnica como desdobramento de uma “situação social”.

“Nós somos remanescentes porque somos o resto dos nossos pretos velhos e enquanto a gente lembrar da luta deles, nós vamos continuar lutando por esse território” (Carlos José, outubro de 2018).

Este capítulo refere-se a unidade social específica na qual realizei as observações de campo, coletando narrativas e anotando a forma como se precebem e representam o mundo social no qual estão inseridos. Trata-se da “*comunidade remanescente de quilombo*” de Jamari, situada no rio Trombetas, município de Oriximiná, Estado do Pará. O propósito consiste em compreender suas formas de sociabilidade e interação social com outros grupos enquanto base da identidade étnica assumida por esses agentes sociais diante de grupos antagônicos, que pelo seu poder, silenciam histórias, limitam o acesso aos recursos naturais e, no mais extremo do conflito, estrategicamente, atuam no sentido de disciplinar esses corpos.

Nos últimos trinta anos, mais precisamente após a promulgação da Constituição Federal de 1988, assistimos em todo o país processos de visibilidade dos povos e comunidades tradicionais, historicamente, silenciados pelo duro processo colonial, sobretudo, aqueles que assumem a identidade política de “remanescentes de quilombo” e povos indígenas de distintas etnias. Diante das injustiças sociais, oriundas da colonização e impulsionada por fortes ameaças de invasão e expropriação territorial envolvendo projetos de infraestrutura, exploração mineral e o agronegócio, focados em usurpar as “terras tradicionalmente ocupadas”, consideradas pelos defensores lógica de negócio, como “terras imobilizadas”, o fio de meada da luta desses povos passa a ser o *reconhecimento*.

De acordo com Fraser (2002), a luta por *reconhecimento* insere-se nos moldes da globalização como “uma profunda mudança nos ventos políticos”, resultante do declínio da política de classe, a política emancipatória contemporânea “está mais relacionada com o reconhecimento do que com a redistribuição” (FRASER, 2002, p. 9). Em outro nível de abstração, pode-se adiantar que no âmbito da reivindicação política dos movimentos sociais no presente, o protagonismo da redistribuição, ou seja, as vicissitudes da distribuição justa de recursos e riquezas, paulatinamente, reduz seu impacto de luta; ela acentua, sobretudo, o reconhecimento das diferenças de sexual, etnicidade, religiosidade e nacionalidade. Desse modo, a globalização reiventava novas fronteiras sociais.

Por outro lado, do ponto de vista de uma teoria instrumentalista, o discurso conservador, no intuito de deslegitimar as lutas sociais engendradas, atribui a emergência dessas novas identidades como uma invenção de antropólogos. Esse argumento deslegitimador, visa desmanchar as conquistas sociais, o percurso de resistência de grupos historicamente injustiçados, que no presente buscam ser reconhecidos no âmbito de suas especificidades. Para proceder à compreensão da emergência das identidades étnicas, se faz necessário pensá-las enquanto construções sociais. Nessa perspectiva, devemos concordar com Barth (2000), a fronteira étnica é o relacional.

A análise desenvolvida por Almeida (2011) sobre os movimentos sociais nas áreas rurais da Amazônia nas últimas décadas, apontam um deslocamento do denominado marco clientelístico pautado em organizações sindicais para as lutas por interesses específicos de grupos diferenciados. “Sem representar necessariamente categorias profissionais ou segmentos de classe, tais grupos têm organizado em consistentes *unidades de mobilização*.”

O exame da emergência de uma nova categoria étnica fora analisado pelo antropólogo Fredrik Barth (2005), a dos paquistaneses na Noruega. Trata-se de trabalhadores imigrantes que foram para a Noruega entre 1950 e 1960, um grupo que pela sua especificidade em lidar com conflitos étnicos, afirma Barth “chegou a Noruega consciente de sua identidade”, mas que precisou adquirir novas habilidades e saberes para viver na Noruega. Nessa perspectiva, Barth (2005) argumenta que “para lidar com essas questões, precisamos também de uma análise dos processos pelos quais certos tipos de líderes acionam identidades étnicas na ação política coletiva” (Barth,

2005, p. 25). Em outras palavras, é preciso questionar em que situações determinados grupos necessitam acionar a sua identidade?

Nesse sentido, o esforço analítico, aqui, será compreender como se deu o processo de acionamento da *identidade quilombola* por parte desse grupo que por muito tempo teve a sua história silenciada por *situações sociais* que emergiram nos últimos quarenta anos. Para entender esse percurso, é como uma categoria analítica que tratarei o termo *quilombola*, visando o afastamento de pre-noções que por muito tempo serviram de arcabouço para definir as comunidades negras rurais. Nesse sentido, quando me refiro a pre-noções, não estou me referindo ao meu pertencimento ao grupo a que essa pesquisa se insere, mas a pensamentos e ideologias que perpetuaram difusamente tanto no âmbito da sociedade civil, como, inclusive, entre determinados estudantes de pós-graduação e pesquisadores de distintas formações acadêmicas.

No Jamari, *quilombola* e “*Comunidade remanescente de quilombo*” são categorias acionadas pelo grupo para se autoidentificar e serem identificados por outros. Tal autoatribuição é resultante da politização da identidade coletiva assumida por esses agentes sociais ao se defrontarem com situações sociais antagônicas ao seu modo de vida, cujo reflexo, a *priori*, silencia e invisibiliza a sua existência física e social. Assim, a identidade coletiva emerge como uma estratégia de enfretamento as situações sociais vivenciadas a partir da década de 1970, dentre as quais merece destaque a atividade de mineração e a instituição de unidades de conservação.

Na perspectiva antropológica de grupos étnicos, entendemos que essas categorias são construções sociais, conquanto, não podemos tomá-las como termos autoevidentes; como nos dissera Bourdieu (1989), devemos operar no sentido de romper com as pré-noções da sociologia espontânea, com a condição de se incluir no real a representação do real. Desse modo, para compreendermos o que elas representam no presente enquanto categorias de análise, é necessário tecer o percurso sociológico e antropológico dos termos desde o período colonial, perpassando por denominações como *mocambo*, *quilombo/quilombola* e *comunidades remanescentes de quilombo*, só assim, é possível construir uma história social das designações das comunidades negras rurais e urbanas que no presente vem ganhando visibilidade nacional²⁹ capaz de inseri-las em um plano conceitual que

²⁹ Assistimos nos últimos anos no Brasil ao processo de visibilidade e reconhecimento dos denominados quilombos urbanos.

demostrem, a partir de suas representações sociais como eles se constroem, evidenciando a relação no tempo e no espaço com o meio ambiente, a trajetória de ocupação que contribui para entendermos a dinâmica de distintos processos de territorialização (Oliveira, 1999), assim como os processos de construção identitária entrelaçadas a ideia de *pertença*, que nesse enfoque, é nitidamente diferenciado das classificações externas, carregadas de esteriótipos e estigmas, vigentes no âmbito das agências estatais.

Do ponto de vista etimológico, autores como Munanga (1995-1996) e Gomes (2015), defendem que *quilombo* é uma expressão de origem africana, introduzida no Brasil por distintos povos africanos, forçada e compulsoriamente foram trazidos para o Brasil na situação de escravos. Munanga (1995-1996,p.58), parte da premissa de que foram os povos de língua bantu (*kilombo*) os responsáveis pela inserção do termo no território brasileiro, aportuguesando-o como quilombo. O autor argumenta que na África, a história envolvendo homens guerreiros, informa que esse termo conotaria uma associação de homens, aberta a todos, sem distinção de filiação. Em contrapartida, Gomes (2015), disserta que nas primeiras décadas de colonização, as comunidades negras formadas a partir das fugas dos ex-escravos, a priori, foram nomeadas e conhecidas como *mocambos*, posteriormente, mais precisamente no final do século XVII, surge a denominação *quilombo*. Contudo, seus significados eram entendidos de forma distintiva. Na análise de Gomes (2015), os *mocambos* representavam estruturas para erguer casas; enquanto *quilombo* simbolizava os acampamentos construídos pelos negros em situação de fuga.

De todo modo, antes de entrarmos em discussões mais abrangentes sobre o significado que esses termos foram assumindo, no caso brasileiro, cabe acentuar o caráter generalizante que a categoria “africanos” conota, desconsiderando a pluralidade de povos, língua, tradições e costumes existentes no continente africano. Essa homogeneidade, no presente configura-se como propulsora das dificuldades no que tange a genealogia desses grupos no Brasil desde sua origem na África.

No que foi possível levantar sobre o debate em entorno da temática quilombola, pude identificar uma multiplicidade de interpretações e significados que transbordam as fronteiras da colonização. Contudo, nesse universo de interpretações, a promulgação Constituição Federal de 1988, emerge como divisor de águas desses entendimentos, configurando em transformações reflexivas, que apontam para a significação dos termos *antes* e *depois* de 1988 no Brasil.

No que toca ao *antes*, observa-se temporalmente um período de cem anos de continuidade de interpretação positivista, na qual a questão do *quilombo* ou *quilombola*, fora tratada enquanto uma noção relativa ao nosso passado colonial, em que os negros foram trazidos forçados e compulsóriamente de seus territórios africanos, em situação de escravidão para suprir às necessidades de mão-de-obra dos colonizadores europeus em terras brasileiras. Essa situação de escravo, eram entendidos apenas como mão-de-obra de seus “donos”, serviu de motivação para que esses escravos, estratégica e oportunamente fugissem das fazendas em busca de locais em que pudesse viver em liberdade, não em isolamento, mas distante das regras e castigos a eles impostos autoritariamente como se fossem, pura e simplesmente, mercadorias. Esses locais onde os negros em fuga, contrastivamente ao sistema escravista, construíram suas moradias, eram assim, denominados de *quilombos*, representado pelas autoridades coloniais como desobediência civil e crime, passível de severas punições e maus-tratos. A partir da definição de quilombo inscrita no Conselho Ultramarino de 1740, Almeida (2011) destaca que esse conceito tinha como referência cinco elementos definitivos e definidores, que tipologicamente seriam: *fuga*, *quantidade mínima de fugidos* (cinco), *isolamento geográfico*, *rancho* ou moradia fixa e, por fim, o *pilão*. Um conceito, que na concepção de Almeida, ficou “frigorificado” tanto institucionalmente como academicamente.

Outra abordagem acerca das denominações referidas às comunidades negras no Brasil, especificamente, àquelas formadas a partir de processos de resistência ao sistema escravista, como insurreições, rebeliões, morosidade para exercer determinadas atividades e as fugas, podemos encontrar no trabalho de Acevedo; Castro (1998) sobre “Os negros no Trombetas”. Conforme as autoras, no século XIX, o termo *mocambo* surgiu como uma forma de classificação adotada pelas autoridades coloniais para designar grupos de escravos fugidos.

O termo *mocambo* foi utilizado no século XIX por governadores e corpos de policiamento para identificar o agrupamento de fugitivos, notadamente formado por escravos. A denominação *mocambo* foi impregnada de qualificações negativas, identificando-o como o lugar de reunião de mocambeiros ou mocambistas, tidos como criminosos, desertores e preguiçosos pela sociedade escravista (ACEVEDO; CASTRO, 1998,p.28).

Como destacado pelos autores, faz-se necessário sublinhar que durante o período compreendido entre o século XVI a meados do século XX, os termos *mocambo* e *quilombo* são difundidos na sociedade a partir do ponto de vista do colonizador, negligenciando, dessa forma, o sentido e o significado que esses agrupamentos representavam a partir dos próprios mocambeiros e quilombolas. Diante dessa conjuntura, negar e invisibilizar a existência desses povos, configurava-se como uma estratégia política, empenhada em divulgar para o mundo uma “sociedade braqueada”. A partir das lutas sociais visando o reconhecimento de suas formas intrínsecas, direitos políticos e sociais, engendrados tanto nacional como internacionalmente, em 1988, portanto, cem anos após a denominada “abolição da escravidão”, o Estado brasileiro, reconhece, por meio do art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), um direito fundamental, que, por sua relevância, garante outros direitos sociais como saúde, educação, cultura, alimentação e moradia; refiro-me ao direito à titulação definitiva dos territórios ocupados por “remanescentes de quilombo”, que nesse contexto não pode ser entendido como um privilégio ou uma certa “boa vontade” por parte dos grupos políticos, mas sim como uma conquista histórico-social.

Assim, “*comunidades remanescentes de quilombo*”, é um termo constitucional, que o Estado utilizou/utiliza para “conferir direitos territoriais aos remanescentes de quilombo que estiverem ocupando suas terras (O'DWYER, 2002), portanto, uma representação jurídica formal, que tanto serve para conferir direitos, quanto para o Estado manter um certo *controle* sobre esses povos.

Entendo que a Constituição Federal do Brasil de 1988, se inscreve diretamente na tradição jurídica pluralista, seguindo os caminhos das Convenções e Tratados Internacionais, a exemplo da Convenção 169, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que trata sobre “os povos indígenas e tribais”, adotada em Genebra (1989) por diversos países e ratificada tardiamente pelo Brasil em 2004. Essa convenção-iluminada por outros instrumentos jurídicos, como a Declaração Universal dos Direitos Humanos, o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais e o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos-, introduz algo novo ao reconhecer “as aspirações desses povos a assumir o controle de suas próprias instituições e formas de vida e seu desenvolvimento econômico, manter e fortalecer suas identidades, línguas e religiões, dentro do âmbito dos Estados onde moram” (Convenção n.169, 2004).

A partir desse entendimento da OIT sobre a categoria *povos indígenas e tribais* ou *povos e comunidades tradicionais* como fora traduzida para o âmbito brasileiro, rompe-se com a visão preconcebida sobre esses grupos, na situação estudada, tais prenoções remetem as interpretações do Brasil colonial, assim como discutido acima. A resposta a essa ruptura, seria o próprio agente social se definir enquanto portador de uma identidade étnica, nesse caso, quilombola, na perspectiva de critérios políticos organizativos. Nesse sentido, “a característica passa a ser a auto-atribuição e a atribuição por outros” (BARTH, 2000).

Dessa forma, o Estado perde o poder de classificar, a partir de critérios próprios, documentados, tipificados, cabíveis apenas de verificação *in loco* por agentes estatais, dando ensejo a questão agrária. A partir desse deslocamento pautado em questões identitárias, o grupo assume sua própria identidade, saindo da sombra tutelar do Estado. Para entendermos o pressuposto de *controle* implícito no termo “remanescentes de quilombo”, é notável refletirmos sobre a dinâmica interpretativa acerca do termo *quilombola* enquanto categoria autoatribuída que “ressemantiza” o significado de quilombo. Do ponto de vista do Estado, o fator crítico é, justamente, a auto-atribuição, uma vez que a autonomia dos grupos, desvincula o poder do Estado, que até então detinha o controle classificatório e empodera os “grupos étnicos”.

Feitas as considerações, posso afirmar que o *controle* implícito no termo “*remanescentes de quilombo*”, deve-se ao caráter formal que o termo jurídico carrega. Por mais que os grupos sejam autônomos para se autoidentificar, juridicamente, há uma expressão estatal específica, que, inconscientemente, obriga o grupo a assumí-la, para, na forma da lei, ser sujeito de direito. Sob esse prisma, o texto constitucional acaba virando as costas³⁰ para a pluralidade que esses agentes sociais controem, contribuindo para que sejam, ao mesmo tempo, quilombola-castanheiro-quebradeira-de-coco-pescador e até mesmo pesquisador, muito comum na conjuntura atual em que esse direito ao território entendido como reparação a um dano histórico, no caso, a escravidão, serviu de ponte para políticas públicas vinculantes, como as cotas nas

³⁰ Segundo Almeida (2011), essa interpretação do texto constitucional carrega em si a conotação de quilombo no período colonial, ao invés de considerar a concepção presente desses grupos. *Remanescentes*, para esse antropólogo conota “sobrevivência”, “sobra”, resíduo”; ofuscando o modo como os quilombolas são de fato autoidentificados e identificados por outros.

universidades públicas, que vêm formando quilombolas para além da graduação, perpassando pelo mestrado e doutorado.

Portanto, *depois* Constituição Federal (1988), *quilombo* ou remanescentes de quilombo, é entendido como uma identidade étnica, que pode ser assumida pelos próprios agentes sociais, a partir de representações específicas. Academicamente o “novo significado” serviu de fio condutor para uma ruptura epistemológica capaz de deslocar a construção secular daquilo que os outros pensavam ideologicamente que éramos, para o que realmente somos a partir de nós mesmos; das nossas representações e imaginários que nos faz sermos quilombolas, castanheiros, oleiros, quebradeiras-de-coco, desfocando-nos de uma unidade étnica isolada, fechada; para a arena da pluralidade.

No Jamari, assim como nas demais unidades sociais quilombolas do rio Trombetas, as “*comunidades remanescentes de quilombo*” foram “ressignificada” como instrumento de lutas sociais. A epígrafe que introduz esse capítulo, concerne ao depoimento de um dos meus interlocutores, o senhor Carlos José, conhecido como “Cocó”. *Remanescente* para ele significa manter vivo a resistência de seus ascendentes, revitalizando, dessa forma, os anseios em garantir a estabilidade da permanência sua e das futuras gerações no território onde viveram seus bisavós e avós. Deste modo, esses agentes sociais não só identificam as unidades sociais a partir da classificação jurídica brasileira, como também estrategicamente designam oficialmente suas associações representativas, como: Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Alto Trombetas (ACRQAT), Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Município de Oriximiná (ARQMO), Associação dos Moradores da Comunidade Remanescente de Quilombo de Cachoeira Porteira (AMOCREQ-CPT), entre outras.

Na atualidade, vinte e duas famílias vivem nesse quilombo. Essas famílias são genericamente identificadas, tanto no rio Trombetas como no município de Oriximiná em geral como “ família Macaxeira”. A história social desse nome que carregam remete a um apelido dado aos “antigos”, pautado no nome do lugar onde, primeiramente, essa unidade familiar encontrou condições favoráveis a existência no rio Trombetas.

Essa era uma família de escravos que veio para o Trombetas e se acumularam ali onde hoje é o lago Macaxeira. O pai do velho Macaxeira era um preto velho de nome Joaquim Rocha. Dizem

que lá eles comiam muita Macaxeira, por isso apelidaram eles de Macaxeira, que é como são conhecidos, não é o sobrenome deles, é o apelido. Então, com o fim da escravidão eles foram descendo o rio. Até quando eu me entendi eles moravam aqui no Macaxeira, daí eles foram descendo, os velhos foram morrendo e os filhos foram se espalhando, uma parte para um lado, outra parte para outro (Waldemar dos Santos, entrevista : 20. 07.2018).

A história de formação dos quilombos no Trombetas associa-se ao período das fugas dos ex-escravos em direção aos locais de difícil acesso no rio Trombetas, geralmente os trechos encachoeirados, evitando a captura pelas forças punitivas, assim como a destruição de suas moradias nos séculos XVIII e XIX. São histórias transmitidas de geração à geração por meio da oralidade, o que gera desencontros e retraimento nas narrativas. Elas representam, portanto, aquilo que a memória consegue recordar, o que impossibilita exatidões nas informações, no entanto, há todo um conjunto de simbolismo e sentimentalismo que merecem maior cuidado por parte do pesquisador.

Pensando nas análises de Le Goff (2003) sobre memória coletiva, poderíamos afirmar que não é uma narrativa “palavra por palavra”. Em uma típica conversa de fim de tarde, em que eventualmente consegui encontrar os três filhos mais velhos do senhor Antônio Macaxeira, através de um diálogo coletivo, no qual eu provocava a interlocução através de meus questionamentos, os três eram levados à tentativa de situar as histórias que remetem para as suas origens e a trajetória dos seus ascendentes no rio Trombetas até a formação do que é hoje o quilombo Jamari ou a “família Macaxeira” como são popularmente conhecidos.

O que eu me lembro era o que meu pai contava, que a minha avó falava, porque eu mesma não cheguei a conhecer minha vó. Ele dizia pra gente que no começo desses Macaxeiras eles moravam no Curuá de Alenquer, de lá que era a mãe do velho Joaquim, a velha Margarida, mãe do meu pai. Ela nasceu lá no Curuá, eles fugiram de lá e vieram parar no Moura. Meu pai contava um monte dessas histórias, mas naquele tempo ninguém tinha interesse (pausa, silêncio), hoje muita gente quer saber. A mãe da mãe do Velho Joaquim, a velha Tumásia foi morar lá no Nova Amizade, lá abaixo da Cachoeira, chamado Arrozal, lá eles moravam, lá era o lugar do pai dela. Foi lá que meu pai nasceu. (Antônia Pereira, entrevista em 28/12/2018).

Papai que viveu mais tempo contava todas essas histórias. Ele dizia que os pais dele vieram corridos da escravidão, que naquele tempo eles sofreram muito, botavam candeia nas mãos deles, marcavam

eles com ferro quente como se marca gado. Se eu não me engano, Antônia, o papai nasceu lá no Macaxeira, quando eles vieram para o Arrozal ele já era rapazinho. Só sei que ele conheceu a mamãe no Sicuriju. De lá que eles vieram fazer casa aqui no Igarapé do Jamari. Lá nasceu todos nós. Depois que a Jari chegou lá foi que nós atravessamos para aquele lado onde é a comunidade hoje (Alcendino Pereira, entrevista em 28/12/2018).

Quando eu me entendi nós morava lá no Sicuriju, lá meu pai tirava castanha, tinha o patrão dele, depois nós mudamos para o Jamari. O Jamari mesmo é lá, do outro lado do rio, naquele igarapé, o igarapé do Jamari. Depois de um tempo meu pai fez nossa casa aqui desse lado do rio e continuaram a chamar de Jamari, mas Jamari mesmo é lá do outro lado, mas a nossa família mesmo, desde que nascemos já era conhecida como Macaxeira, um apelido do meu pai (Miliana Pereira dos Santos, entrevista: 28.12.2018).

Essas narrativas acionadas pela memória não devem ser tomadas como simples recordações pretéritas, elas marcam *distintos processos de territorialização*, desde a subida dos negros para os trechos encacheirados, os avanços para locais de acesso difícil em razão das perseguições, o retorno para as “águas mansas”, os deslocamentos compulsórios em virtude dos projetos ambientais, entre outros movimentos de lutas e resistência, que, paulatinamente, foram delineando esse território etnicamente configurado. É como um “processo de reorganização social” que Oliveira (1998) define a *territorialização*. Para ele, enquanto categoria analítica, a *territorialização* é entendida como uma construção social que envolvem fatores étnicos, políticos, sócio-ambientais e culturais. Dessa forma, o autor conceitua os denominados *processos de territorialização* como:

Um objeto político-administrativo que vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso (OLIVEIRA, 1998,p.56).

O que Oliveira (1998) nos diz é que a *territorialização* não deve ser entendida como a delimitação do espaço físico ou uma marco de delimitação de fronteiras, tal como é entendido pelo Estado ao propor a identificação de determinado território e até mesmo para implementar políticas públicas. Contrariamente, para esse antropólogo brasileiro, os *processos de territorialização* são resultantes das relações

sociais estabelecidas entre os grupos, assim, a interação social é que os organiza politicamente e não o isolamento em bolhas territoriais.

Para Almeida (2008), o processo de territorialização é entendido como resultado de um conjunto de fatores, que envolvem mecanismos de politização da identidade e mobilizações reivindicatórias diante do Estado. Nesse sentido, o autor defende que no estudo sobre os denominados “povos tradicionais”, esta expressão “propicia Instrumentos para compreender como os territórios de pertencimento foram sendo construídos politicamente através das mobilizações por livre acesso aos recursos básicos em diferentes regiões e em diferentes tempos históricos” (ALMEIDA,2008, p.118).

Além disso, é preciso considerar que essas histórias associadas ao “tempo da candeia”, das fugas, perseguições e castigos severos, por muito tempo foram silenciadas pelas gerações dos filhos do senhor Antônio Pereira. Como assevera a nossa interlocutora Antônia Pereira “naquele tempo ninguém tinha interesse”. De acordo com a teoria do conhecimento sociológico postulado por Bourdieu (2008, p. 138), “os agentes sociais não realizam atos gratuitos³¹”. Seguindo essa linha de raciocínio, sociologicamente, esse autor defende que “tudo tem sentido”. Ou seja, a negação das narrativas voltadas para a sua origem não pode ser entendida a partir da naturalização dos fenômenos. Há a necessidade de refletirmos sobre processos sociais que de modo consciente orientam as ações de nossos interlocutores face os processos contínuos que ali estavam em curso.

Para proceder à compreensão desses fenômenos entre os quilombolas no rio Trombetas e seus antagonistas, novamente busquei as recordações de estórias do meu tempo de infância no quilombo Palhal, vizinho ao Jamari. Lembro que na ausência de luz elétrica e televisores, no início da noite meus avós, como pessoas de sua idade se reuniam a luz do luar para conversar sobre acontecimentos do cotidiano, enquanto os filhos, mais novos, ficavam sentados em uma posição mais afastada do terreiro. Nessas conversas, na maioria das vezes, nomes como do senhor Cântilo, a senhora Sirila, a senhora Constância era lembrados, não só o nome, mais o que eles narravam sobre pessoas, lugares, bichos visagentos e, sobretudo, as histórias de fuga e resistência entre o rio, lagos, igapés e cachoeiras. Ao iniciarem essas conversas,

³¹ “Um ato gratuito é um ato do qual não podemos fazer sentido, um ato louco, absurdo, pouco importa, diante do qual a ciência social nada tem a dizer, diante do qual só pode se omitir” (Bourdieu, 2008,p.138).

recordo-me, claramente, dos meus tios/tias reclamando: “já vão começar com essas histórias do tempo do roca”!

Conforme o desenvolvimento da análise, pode-se adiantar que o contexto histórico voltado para o silenciamento dessas narrativas, não remete a um passado distante, até eu, quando criança, cheguei a presenciar esse “desinteresse” pelas narrativas dos “antigos”, por mais que naquele momento, o meu papel fosse unicamente de agente social, que ouvia e participava ativamente da socialização com os meus, onde vir a assumir a posição de pesquisadora não alcançava nem mesmo os mais lindos de meus sonhos. Sobre a história vivida a partir da infância, Halbwachs (1990), parte da premissa de que:

Desde que a criança ultrapassa a etapa da vida puramente sensitiva, desde que ela se interessa pela significação das imagens e dos quadros que percebe, podemos dizer que ela pensa em comum com os outros, que seu pensamento se divide entre o conjunto das impressões, todas pessoais e diversas correntes de pensamento coletivo. (HALBWACHS, 1990, p.62).

Entre o final da década de 1970 e 1980 tem-se a implantação do projeto de exploração de bauxita pela Mineração Rio do Norte, doravante, MRN; a instituição de projetos de preservação ambiental, como: a criação da Reserva Biológica do Rio Trombetas (1979) e da Floresta Nacional Saracá-Taquera (1989) . Esses projetos foram criados sob o prisma de uma Amazônia “sem gente” propagandeada pelo governo brasileiro durante o regime militar, “como uma ordem a ser acatada” (ALMEIDA, 2011), demonstrando autoritarismo. Assim, os povos que historicamente ocupam aquele espaço, passam a ser considerados pelos agentes estatais e empresarias como “invasores”, posseiros, “ribeirinhos”. Tais classificações serviram de ponte para legitimar ações das agências ambientais que em nome do discurso preservacionista, passam a proibir práticas voltadas para atividades extrativas, pesca, caça e agricultura, essenciais para a reprodução física e social do quilombo.



Fonte: arquivos de campo

Além disso, através dos pontos de fiscalização no formato de flutuantes ancorados no curso do rio Trombetas, as agências ambientais passaram montar “esquemas disciplinares”, que diariamente vigiam o ir e vir das embarcações naquele rio, fazendo registro de quem entra e sai, o destino e o horário da passagem pelo local, cujo propósito é fiscalizar e mater o controle sob aquele espaço. Para Foucault (1999), a *vigilância* se apóia num sistema de registro permanente, que a partir dos dados obtidos e armazenados, constitui-se em um mecanismo de poder face a seus opositores.

Quanto a isso, questiona-se: nesse momento em que se defrontam com processos excludentes, mascarar elementos que os identificam perante os outros denotaria uma estratégia de driblar o sistema classificatório? Ou esse silenciamento seria o resquício do sistema colonial, cujo desenho imposto era ser imagem do colonizador? Pollak (1989), ao analisar o caso das vítimas do stalinismo na antiga União Soviética, associa o silêncio sobre seu passado como um fenômeno de dominação, pautada em sentimentos de sofrimento que jamais puderam se exprimir publicamente. Sob esse prisma, este autor defende que o silêncio sobre o passado não conduz ao esquecimento propriamente dito; representa a resistência de grupos oprimidos aos discursos oficiais produzidos. Por conseguinte, pode-se afirmar ainda que é justamente nesse processo de silenciamento da sua própria história que narrativas vão se fragmentando, não significando a perda de sua própria história,

mas um “esquecimento” consciente, que funciona como mecanismo de defesa do próprio grupo.

Contudo, a partir do momento em que esses mecanismos de poder passam a afetar consideravelmente o seu modo de vida, colocando em risco a permanência e controle do território que tradicionalmente ocupam, os quilombolas passam a construir estratégias políticas para se posicionar diante dos “atos de Estado”, que em parceria com iniciativas de empresas privadas, colocam a relação desses quilombolas com o meio ambiente na condição de patologia, legitimando os deslocamentos compulsórios das áreas destinadas para fins de “conservação da natureza”.

É justamente nesse momento que as narrativas referentes às suas origens tornam-se uma estratégia discursiva de afirmação identitária. É nesse sentido que Le Goff (1990), defende que “a memória é um elemento essencial do que costuma se chamar *identidade*, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia” (GOFF, 2003,p.476). Sendo assim, para esse autor, a memória coletiva configura-se como um instrumento e um objeto de poder.

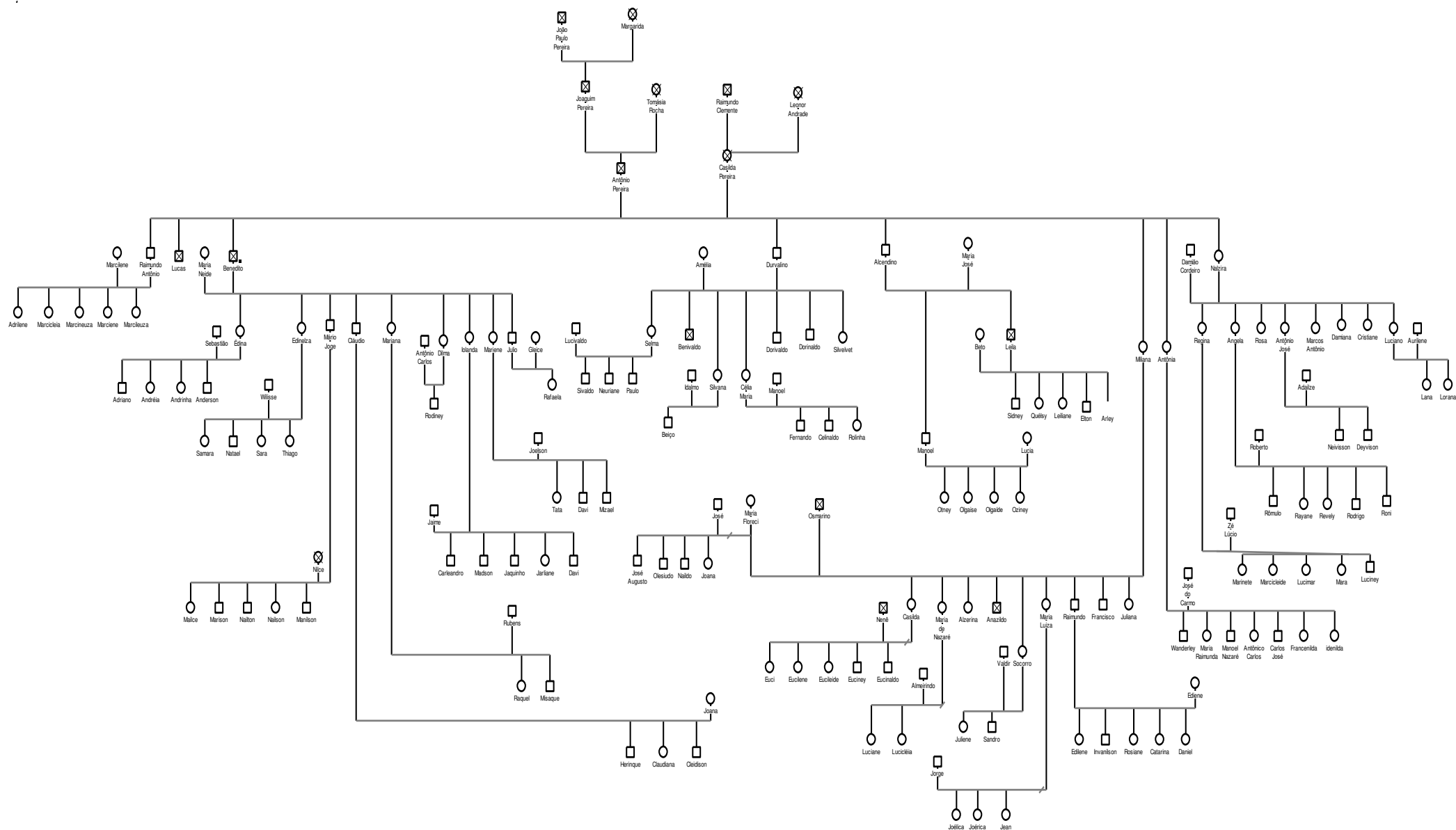
Ao investigar o processo de formação dos quilombos no rio Andirá, Amazonas, Ranciaro (2016) parte da premissa de que a memória coletiva configura-se como eixo central do processo de construção identitária daqueles grupos que compõe os cinco quilombos naquele rio, situado no município de Barreirinha/Amazonas, cuja referência é um ex-escravo de nome Benedito Rodrigues da Costa, considerado pelos quilombolas do Andirá como o primeiro quilombola a chegar naquelas terras.

Sobre a distribuição espacial das famílias no rio Trombetas, Farias Junior (2016) identifica que os elos de parentesco não estão relacionados a consanguinidade como se pensa no senso comum, segundo esse antropólogo, é em termos territoriais que o parentesco é expresso, ou seja, a identificação das famílias é organizada a partir dos lugares onde vivem ou viveram, como no caso da família Macaxeira que carrega o nome do lago onde nasceu e cresceu o patriarca dos quilombolas que atualmente compõe o quilombo Jamari. A esse respeito Ranciaro (2016,p.59), assevera que a memória coletiva tanto funda a identidade do grupo, como o espaço que foi sendo conquistado desde o seu fundador.

Identificado como fundador do quilombo Jamari, o senhor Antônio Pereira de Jesus, o Macaxeira, falecido em 1997 casou-se com a senhora Cacilda Pereira dos Santos. Conforme pode ser analisado no Mapa Genealógico da família fundador do

quilombo Jamari, dessa união nasceram oito filhos, sendo cinco homens e três mulheres, são eles: Lucas (*in memóriam*), Benedito (*in memóriam*), Alcedino, Durvalino, Raimundo Antônio (Antônico), Miliana (Maria), Analzira e Antônia. Lucas, o filho caçula morreu tragicamente afogado antes de formar família, Benedito casou-se com Maria Neide da família Fernandes moradores do lago do Moura, Neide veio morar no Jamari com o esposo, juntos tiveram nove filhos; Antônia casou-se com José do Carmo Rocha, com quem teve seis filhos, Antônia sempre morou ao lado do pai, quando a mãe faleceu, seu Antônio passou a residir com a filha; Alcedino firmou união com Maria José dos Santos, moradora do quilombo Boa Vista, o casal reside na mesma comunidade de origem da esposa, juntos tiveram um casal de filhos; Durvalino casou-se com Amélia, com quem teve sete filhos, por muito tempo Durvalino e a esposa viveram no Jamari, com o tempo passaram a residir na comunidade Boa Vista; Antônico casou-se com Marcilene dos Santos, membro de uma família da comunidade Boa Vista, dessa união nasceram cinco filhas, o casal optou em morar ao lado da família da esposa; Miliana casou-se com Osmarino Gualberto de Oliveira, oriundo de uma família que vivia nos lagos Juquiri e Palhal, onde há o “lugar dos Gualberto”, com nove filhos, o casal viveu até a morte do esposo (2018) na Comunidade Palhal Grande, vizinha ao Jamari; Analzira casou-se com o irmão da esposa de Benedito, o senhor Damião Cordeiro Fernandes, pais de oito filhos, esse casal por muito tempo viveu no quilombo Jamari, a partir da construção do quilombo Curuçá, mudaram para aquele território onde vivem até os dias atuais. A figura abaixo representa o mapa genealógico da família Pereira.

Figura 5: Mapa Genealogico da familia Pereira



Fonte: a autora

Esses filhos, sobretudo, a filha Antônia, com quem o pai passou seus últimos anos de vida, são os agentes sociais legitimados a contar essas narrativas que traduzem-se no mito da origem dos primeiros Macaxeira, configuram-se como os “homens-memória (Le Goff, 1990) daquela unidade social. Nem mesmo as líderes comunitários sentem-se autorizados a deslindar essas narrativas. Desde a sede municipal quando comecei a dialogar com o senhor Manoel Nazaré (Zerão) e Carlos José (Cocó), coordenador e vice-coordenador comunitário respectivamente, ambos eram enfáticos em dizer que essas histórias sobre os “antigos” quem saberia e poderia me responder era sua mãe, a senhora Antônia.

Após o falecimento do pai, Antônia tornou-se a liderança dentro da comunidade, cuja representatividade não passou por votação oficial, ela foi conquistada a partir da confiança do grupo, que a legitimou como sua representante. Isso porque, como dizem os próprios quilombolas “ela era o braço direito do velho Macaxeira”, ou seja, essa filha o ajudava nas decisões; aprendeu com o pai como organizar a festa religiosa, e todos aprenderam a respeitá-la como respeitavam ao “velho pai”³². Do ponto de vista dos quilombolas, a senhora Antônia não é uma “contadora de histórias”, por vivenciar situações hoje resignificadas em narrativas de resistência, ela representa simbolicamente a figura do fundador, o que explicaria a autoridade falar em nome da unidade social.

O mito de fundação do quilombo Jamari, enquanto unidade familiar organizada politicamente, associa-se a um acontecimento místico. De acordo com os relatos dos filhos do senhor Antônio Macaxeira, esse evento remete a um acidente caseiro provocado por uma armar de fogo, que levou o patriarca da família a fazer promessa a Santo Antônio, imagem pertencente ao avô, abandonada em um baú.

Papai contava que quando ele era novo, eles caçavam muito, então quando chegavam da caçada ia limpar a arma para deixar pronta para a próxima caçada. Então, quando foi um dia eles foram caçar, daí quando ele foi limpar a arma, ela caiu e disparou na direção da mão dele, o chumbo varou de um lado para outro da mão dele. Daí ele fez essa promessa: meu Santo Antônio, se o senhor ajudar a curar a minha mão em oito dias, eu venho lhe pedir para o meu avô e todos os anos, durante eu estiver vivo, vou fazer uma festa dia vinte e quatro de setembro, seja qual for o dia da semana. Ele contava que com oito dias a mão dele estava sarada, ele já podia

³² Antônio Macaxeira não era referenciado como pai ou avô; filhos, netos e bisnetos os chamavam de “papai velho”, assim como usavam o termo “mamãe velha” para se referir a esposa dele, a senhora Cacilda.

trabalhar. E assim, foi, desde disso ele sempre fez essa festa, uma festa farta de comida, ele dava almoço para todo mundo, café da manhã, eram três dias de festa (M.P.S, entrevista,02, realizada em).

A festa de Santo Antônio, padroeiro do Jamari, conseguiu agregar o grupo familiar no mesmo espaço em um momento que antecede o sentimento de *comunidade* entre os quilombolas do Trombetas. A festa, em si, permitiu uma certa interação social para além da família Macaxeira, todos os anos no dia vinte e quatro de setembro, o povo se reunia para festejar Santo Antônio. Essa festa, apesar do cunho religioso, contribui para a organização do grupo.

Narrar a história vinculada às origens desses quilombolas, significa, no presente, muito além de revisitar suas raízes históricas pautadas em relatos de ancianidade; representa tecer o percurso de sua formação, desde quando eram considerados pelos outros como “ex-escravos em situação de fuga” até autoidentificação como grupo étnico (BARTH, 2000), acionando a identidade coletiva como mecanismo de defesa face às ameaças de expropriação territorial ocasionadas pelos projetos antagônicos ao seu modos de vida.”Significa ativar de forma especial o passado, referenciando-o ao presente, trazer a experiência vivida pelo indivíduo que lhe permita ressignificar valores relacionados a sua vivência social” (ACEVEDO e CASTRO, 1998, p.213).

Para Pollak (1989), revisitar os acontecimentos passados configura-se em “em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes” (POLLAK,1989,.9).

É necessário sublinhar que o acionamento entre os grupos não ocorre de modo aleatório seguindo uma trilha linear, no qual de um dia para o outro, os agentes sociais decidem:”agora vamos ser quilombola, indígena, castanheiro”. É um processo descontínuo e específico resultante de situações sociais de conflito desencadeados no âmbito das relações sociais, sejam eles envolvendo agentes internos ou externos ao grupo, cujo arcabouço traduz-se no sentimento de pertencimento. Assim, é consequência de uma *situação social*, tal como proposto por Gluckman (1987) que devemos tratar o afloramento dessas identidades coletivas. Para esse autor que estudou por mais de uma década a relação entre africanos e brancos do Norte da Zulândia, sociologicamente, *situação social* configura-se como: “o comportamento em

algumas ocasiões, de indivíduos como membros de uma comunidade, analisado e comparado com seu comportamento em outras ocasiões” (GLUCKMAN, 1987,p.238).

Portanto, entre as comunidades tradicionais, o silenciamento exerce dupla função, ao mesmo tempo em que ofusca uma realidade, evidencia que outros processos estão em curso. Nesse sentido, entendemos que no momento em que projetos de cunho econômico são contrastivamente implantados no Trombetas, blocando uma série de restrições e proibições em desfavor dos povos que tradicionalmente ocupam aquele território, refletindo na esfera social, política, econômica e cultural; dar vida às narrativas que sustentam sua situação, não é interessante nem para os mais velhos, tampouco para os mais jovens. Todavia, a partir da intensificação dos efeitos do conflito sobre o modo de vida, isto coloca em risco até mesmo a permanência no território; os quilombolas passam a exercer estratégias políticas e sociais que vão muito além do quilombo, atravessando diversas fronteiras que ampliam as redes de relações para defender seus direitos territoriais e serem reconhecidos enquanto “remanescentes de quilombo”, que é como se autoidentificam no presente.

Desse modo, a identidade é diferente de uma ideia romântica acerca daquilo que os seus antepassados foram e do que são seus descendentes na atualidade. Sob esse prisma, concordo com a tese desenvolvida por O’Dwyer (2002,p.268), quando defende que “remanescente de quilombo” no Trombetas é uma identidade situacional, que emerge como uma resposta a situação de conflito e confronto com grupos econômicos e agências governamentais, como o IBAMA.

No presente, as categorias *quilombola* e *remanescentes de quilombo*, são simbolicamente afirmadas e reafirmadas por esse grupo para engendrar lutas sociais, sobretudo, em defesa de seu território, fortemente ameaçado pelo poder das unidades de conservação e mineração.

3.2. “Aqui todo mundo é parente, quem não é parente é professor: a interação social como mecanismo de pertencimento.

As análises das situações históricas vivenciadas pelos quilombolas do Jamari, apontam o percurso de construção da identidade étnica como produto do passado-presente, cujo arboúço de sustentação e pertencimento é a memória coletiva do grupo, investida de uma dinâmica que foge a linearidade das situações sociais, varia

no tempo e no espaço. Convém, aqui, compreender o modo como a unidade social vem organizando, no presente, esse território étnicamente configurado, marcado por forma e modos de existência social.

Para conduzir essa compreensão me apropriarei da noção geográfica de *espaço* enquanto “produto das relações, como a esfera da pluralidade, da coexistência de distintas trajetórias, heterogêneo e sempre em construção; contrário da ideia de acabado e fechado, como define Massey (2008).

Assim, das vinte e duas famílias que vivem atualmente no Jamari, em sua maioria, são compostas por netos e bisnetos do senhor Antônio Macaxeira,

Figura 6: Quilombo Jamari



Fonte: Arquivos de campo

considerado como *fundador* desse quilombo. Situado na margem esquerda do rio Trombetas, em um região de *varja*³³, suas casas são construídas seguindo o curso do rio Trombetas, aproximadamente, um

quilômetro e meio de casas, no formato de palafitas para resistirem às fortes cheias amazônicas, geralmente, entre os meses de abril à primeira quinzena de junho, que é o período em que o nível da água atinge os maiores volumes, deixando o quilombo totalmente inundado, restando-lhes seus assoalhos e pontes que ligam uma casa a outra, como se fossem ruas de madeira sobre as águas barrentas que desce das cachoeiras, lagos e igarapés.

A partir da dinâmica envolvendo observações diárias e diálogos com meus *interlocutores-parentes*, se pode asseverar que as comunidades negras no Trombetas são marcadas por correntes de afinidades construídas por elos de *parentela*, vizinhança, compadrio e relações comunitárias pautadas no catolicismo. A formação desse quilombo, como podemos descrever no tópico anterior, tem suas raízes na família Macaxeira. Apesar de não haver regras estáveis no âmbito das relações matrimoniais, percebemos casos frequentes de *amigamentos* entre primos.

³³ *Varja* é o termo que os quilombolas usam para se referir as áreas que no denominado verão ficam secas e auge das cheias ficam totalmente inundadas pelas águas do rio Trombetas; do ponto de vista da geografia, essa categoria corresponde a denominada *vázzea*.

O termo *amigado* é usado pelos quilombolas no Trombetas para se referir aos casos de união que não oficializadas através de cerimônias oficiais, contudo, são consentidas ou aceitas pelos familiares do casal ou não. A partir dessa aceitação, passam a viver juntos, formando uma família. Devido a ocorrência de casamentos intrafamiliar, o casal, em sua maioria passa a constituir moradia ali mesmo, próximo de seus pais, dando ensejo a uma complexa rede de relações familiares e afetivas, concretizadas no âmbito das relações sociais, em casa, no fazer roças e no *centro comunitário*.

O *centro comunitário* é o espaço que representa simbolicamente a *comunidade* do ponto de vista dos quilombolas. Trata-se de um espaço constituído por: a *capela*³⁴, campo de futebol, barracão destinado para a festa dançante em celebração ao santo padroeiro (Santo Antônio), e ainda para a realização de reuniões e assembléias. Além dessas estruturas coletivas, há ainda casas que concentra a maioria dos quilombolas. É, portanto, um espaço tomar decisões, firmar compromissos coletivos, e, sobretudo, o espaço de estabelecer relações sociais por meio das missas dominicais, reuniões comunitárias, a partida de futebol, a festa do santo. Em suma, o *centro comunitário* é um espaço de vivência política e social, que marca a *comunidade*, o encontro das relações recíprocas.

Assim, é no *centro comunitário* que os quilombolas reúnem todos os familiares, principalmente, aqueles que construíram suas casas em lugares mais afastados desse espaço centrípeto, como acontece com a casa da senhora Mariana, situada em outra margem oposta do rio. Todavia, a importância interacionista do centro comunitário vai além da relação entre os denominados *comunitários*; ela serve de ponte para as relações intercomunitários. Ou seja, por meio de decisões coletivas, os quilombolas decidem marcar jogos de futebol com outras unidades sociais. Desse modo, cada comunidade realiza a missa como de costume, em sua própria *capela* e, após o almoço, lotam as pequenas embarcações e seguem para outro quilombo. A partir de uma dinâmica intercalar, ou seja, um domingo os quilombolas do Jamari decidem ir para o Curuçá, no próximo, acontece a inversão. No conjunto dessas relações, a partida de futebol, significa muito além de um jogo, é uma forma de interação social, que assim como as festas dos santos, é “ressignificado” como fator identitário.

³⁴ A capela é o termo usado pelos quilombolas, em sua maioria católicos, para assim se referirem ao espaço das celebrações das missas, corresponde a denominada igreja na visão ocidental.

Nesse espaço, na visão dos quilombolas todos que se inserem nas relações de reciprocidade são *parentes*. Sobre a questão da parentela a qual esse grupo está organizado, o depoimento de Miliana Pereira dos Santos é elucidativo para compreendermos tal relação. Ao questionar as origens das relações recíprocas em que os “mais novos” devem pedir a benção aos “mais velhos”, assim como o dever de respeitá-los no sentido de construir uma obediência; sem uma pausa para refletir acerca do interrogatório, a resposta veio de imediato: “*minha filha, aqui todo mundo é parente, quem não é parente, é professor*” (Miliana Pereira dos Santos, 84 anos, filha de Antônio Pereira, o Macaxeira).

Refletindo no caso do professor enquanto um “não-parente”, procurei situar o professor a partir das relações sociais. O Jamari possui apenas uma escola, localizada à margem direita do rio Trombetas, a Municipal de Ensino Fundamental Santo Antônio³⁵. Trata-se de uma Escola-Pólo, ou seja, uma escola construída para atender a diversas comunidades. Com estrutura física atualmente em alvenaria, objetivando atender tantos estudantes do Jamari, quanto quilombos mais próximos, que não detêm escolas, como : Juquiri-Grande, Palhal, Curuçá, Juquirizinho. O corpo docente é composto por cinco professores, sendo dois concursados e contratados. No campo das relações, o professor é um agente externo que está ali para exercer seu ofício em sala de aula, o que de certa forma o limita de participar de outras atividades coletivas, como, por exemplo, participar do denominado *puxirum*, extrair castanha, óleo de copaíba. Ao contrário do esposo da dona Dinelsa, oriundo de uma família da sede municipal, mas que pela interação social com o grupo, atualmente é considerado como *parente*.

Nesse sentido, está-se diante de uma relação de *parentes* que não é determinada pela consaguinidade, mas pelas relações de reciprocidade contruídas a partir do seu modo de viver e práticas voltadas para o uso dos recursos naturais. Esse debate aproxima-se do conceito de *grupos étnicos*, cujo maior representante é o antropólogo Frederick Barth. É como uma forma organizacional que esse autor define os grupos étnicos, desse modo, organizacional e interacionista, é através da sua identidade que categorizam-se e categorizam aos outros, criando uma certa dicotomia entre membros e não-membros. Contudo, esse autor esclarece que devemos focalizar os fatores que são relevantes para o grupo, pois são eles que servirão de eixo para

³⁵ O nome da escola é alusivo ao Santo Antônio, padroeiro da comunidade.

identificar o pertencimento e não a diferença; assim, não é o parentesco biológico que define o grupo, mas sim as suas fronteiras étnicas.

Dessa forma, socialmente, o Jamari representa o território dos Macaxeira, que é distinto de um território de ocupação exclusiva. Contudo, o que nos leva a entender que essa concentração não é unânime, ou seja, apesar um grande número da família permanecer nesse espaço, os Macaxeira estão presentes em várias comunidades, desde o quilombo Boa Vista até Cachoeira Porteira. No quilombo Palhal Grande, vive a filha mais velha do senhor Antônio, a senhora Miliana, *amigada* com Osmarino (in memóriam), da família Gualberto. De suas filhas, há duas que residem em Cachoeira Porteira, casadas com Waldemar Viana dos Santos e Valdyr Viana dos Santos, respectivamente, pai e filho. Outra amigou-se com Idalécio, da família Castro, vindos da região do Lago Grande, Santarém, conforme veremos nas próximas páginas. Nas comunidades Boa Vista e Água Fria, vivem os filhos Antônico e Alcendino e seus filhos. Na Comunidade Curuçá, reside a filha Analzira, seus filhos, netos; uma filha da senhora Antônia e seus filhos.

No imaginário do grupo, esses “parentes” não estão excluídos ou deslocados, independente de onde vivem continuam representando os “Macaxeira”, e é desse modo que são reconhecidos socialmente. Barth (2000, p. 26), parte do argumento de que apesar das mudanças de participação ao longo das histórias de vida individuais, as distinções são mantidas.

A propósito dos *remanescentes das comunidades quilombolas*, Leite (2010, p. 20) reforça que: “A identidade social não é um estado fixo, imutável ou algo que pode ser imputado desde fora e de modo unilateral, mas acontece desde uma dinâmica relacional que envolve todo o conjunto de forças em movimento”. A dinâmica relacional no Jamari, vai além da relação com os denominados *filhos do rio*³⁶, exemplo disso é a relação firmada com agentes sociais oriundos do município de Santarém/Pará - mais especificamente, do povoado conhecido como Lago Grande. Refiro-me a família Castro, atualmente auto-identificada como remanescentes de quilombo, que residem na comunidade Palhal Grande, vizinhos dos “Macaxeira”.

³⁶ De acordo com Acevedo e Castro (1998), o termo filhos do rio é usado pelos quilobolas no rio Trombetas para identificarem-se diante dos visitantes no sentido de afirmar o seu pertencimento. Para Farias Junior (2016), esta consiste em uma noção utilizada pelos quilombolas do Trombetas para evidenciar a intrusão externa. Ou seja, para criar uma certa diferenciação entre os que ali nasceram e os agentes chegantes.

Como ocorre em territórios invadidos por projetos com propostas “progressistas”, a família Castro fora atraída pela chegada do empreendimento minerador no Trombetas, vislumbrando, dessa forma, a possibilidade de uma terra próspera para desenvolver a agricultura, muito praticada em seu local de origem, para atender a demanda do mercado que se constituía no núcleo urbano da mineradora, conhecido como “Porto Trombetas” ou simplesmente “Mineração” como é denominado pelos quilombolas.

Representada pelo casal Adaltino e Iolanda, essa família apropriou-se no lago Palhal, onde vivia o casal Miliana Pereira dos santos e Osmarino Gualberto, que pela reciprocidade, aceitou que ali o casal santareno fizesse sua moradia e trabalhasse na agricultura, assim como eles viviam por muitos anos naquele território. A partir dessa aceitação do grupo que ocupava o lago, paulatinamente, esses santarenos foram construindo suas casas e roças, firmando alianças com os quilombolas através da relação de vizinha e elos afetivos.

Dada as experiências de comercialização de produtos, uma autorização na condição de feirantes foi conseguida por esses agricultores, que de quinze em quinze dias passaram abastecer a feira de Porto Trombetas com farinha de mandioca, tapioca, farinha de tapioca, banana, cana-de-açúcar, cara, bata-doce, macaxeira, limão, laranja, murici e outros produtos.

Essa dinâmica de vida e trabalho dos “caboclos de Santarém” como são conhecidos nesse meio social, somada a tradição da igreja católica trouxeram consigo, por sua vez, influenciou na organização social desses grupos, a partir da construção de igrejas, escolas, campo de futebol e uma agenda de reuniões para discutir assuntos de interesses coletivos.

Nós viemos pra cá no final de 80, a minha filha mais velha tinha nascido. Primeiramente veio o nosso pai, ele foi lá para o Batata fazer um trabalho e teve a oportunidade de subir até o Jamari com o patrão dele. Lá no Lago Grande nós trabalhava com agricultura, mais era muita gente trabalhando com isso, a gente vendia farinha, gerimum, macaxeira e tudo mais na feira de Santarém. Mas devido o excesso, nosso produto se tornava barato e as vezes nem vendia tudo. Rapaz, meu pai chegou daqui animado (risos). Olha lá no Trombetas é muito bom, tem mercado, mais o povo lá só planta para comer. E botou isso na cabeça, um mês depois ele veio já com a mamãe e os filhos menores, pediu um pedaço de terra, o pessoal já conhecia ele e por aqui foi ficando. Foi lá, insisti pra que nós viéssemos pra cá. Eu fui meio resistente, não queria vir, até que decidir vir. Chegando aqui não me acostumei, queria voltar. Lá a gente era acostumado com muita

gente, tinha a vila. Mais a mulher gostou, fez uma farinha, vendeu tudo rápido. Não teve jeito, ficamos! Não sei você se lembra, meu pai era um homem de dentro da igreja católica, acostumado com a vida comunitária de lá de onde ele veio; fez logo uma igreja aqui e saía convidando as pessoas nas casas para a missa de domingo, inventava jogo de bola, foi assim que surgiu essa comunidade. Aqui nesse meio não tinha escola, ele fez a relação das crianças e pediu uma escola para o prefeito, o prefeito disse que pagava uma professora. Ele veio, arrumamos umas cadeiras na igreja e lá virou uma igreja-escola. Minha esposa tinha a quarta série na época, aceitou ser a professora. (José Adomiro Castro dos Santos, entrevista: 20.10. 2018).

Tais ocupantes do Palhal, apesar de carregarem consigo o estigma de serem “de fora”, no presente se auto identificam enquanto quilombola e participam ativamente das mobilizações políticas e sociais engendrados nas pautas dos quilombolas considerados “nativos”.

Esse momento, no qual as unidades familiares deixam de ser apenas os “Macaxeira”, os “Rocha” ou os “Castro”, passando a assumir uma vida social caracterizada por parcerias recíprocas, todavia, limitada por elos de consanguinidade, matrimônio, vizinhança e compadrio, fatores estes que servem de marcador da passagem de uma “unidade atomizada para uma existência coletiva” (Almeida, 2008), otimizado pelo sentimento de comunidade.

Oberservamos, a partir das formulações de Weber (2010), que a constituição da comunidade sustenta-se por fundamentos afetivos, emocionais ou tradicionais, orientados pelo “sentimento da situação comum e de suas consequências”. É justamente esse sentimento comum, que do ponto de vista weberiano, configura-se em uma relação social, que se torna comunidade face ao pertencimento que é sentido, unidos pelo sentimento de camaradagem.

Todavia, ao falarmos de comunidade, é necessário problematizar o termo para não cairmos no romantismo que elevou comunidade a categoria de palavras autoevidente, autoexplicativa, portanto, inquestionável, representada no senso comum e reproduzido na academia como “coisa boa”. Bauman (2003), partindo dessa premissa romântica, analisa a comunidade como um lugar imaginário que produz um sensação de aconchego, aproximando-se nesses termos do conceito de *nação* elaborado por Anderson (2008), como “uma comunidade política imaginada-, e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana.”

Esse autor, ao refletir as origens do nacionalismo, compara a nação à comunidade imaginada, sob o argumento de que:

Ela é imaginada como uma **COMUNIDADE** porque independentemente da desigualdade e da exploração efetivas que possam existir dentro dela, a nação sempre é concebida como uma profunda camaradagem horizontal. Estabelece-se a ideia de um nós coletivo, irmandando relações em tudo distintas (ANDERSON, 2008, p. 12).

Para além da sociabilidade, essa espécie de “camaradagem” é o ponto de congruência que sobressai, tanto na interpretação de Weber quanto de Anderson como característica precípua de comunidade. As comunidades quilombolas no Trombetas, também foram construídas sob o pilar da “coisa boa” que lhes fora apresentada. Isso é evidente na narrativa de Antônia Pereira, uma das fundadoras da comunidade quilombola do Jamari.

Bom, essa comunidade aqui nós não tínhamos, aqui era só lugar de família, com a chegada do IBDF tudo ficou mais difícil, queriam jogar nós para um lado e para outro deste rio, foi então que uma prima nossa veio aqui e perguntou porquê nós não fazia uma comunidade. Ela disse olha, **comunidade é bom**, vocês poder ter escola, apoio do governo e vai acabar com a briga com o IBDF. Comunidade aqui nesse meio, como comunidade mesmo, só tinha aí nesse Palhal, lá eles já tinham uma escola, mas era muito longe pra gente botar as crianças para estudar. Foi então que baixamos, fomos lá com o prefeito, dissemos para ele que agora Jamari era uma comunidade, se ele podia ajudar a gente com escola para nossos filhos. Foi que ele pediu a relação de crianças que nós tinha. Viemos aqui, pegamos o nome de tudo o que foi criança, chegamos lá está aqui prefeito. Ele nos atendeu. Dois meses chega o barco com materiais e carpinteiro. Quando começaram a obra o IBDF chegou aí no porto e disse que aqui não era para construir escola, que aqui era reserva. Disse que se a gente começasse a fazer, eles ia tocar fogo, passaram uns três dias direto vindo ameaçar. (Antônia Pereira, entrevista 13.05. 2018).

Para além da sociabilidade, essa espécie de “camaradagem” é o ponto de congruência que sobressai tanto na interpretação de Weber quanto de Anderson como característica precípua de comunidade. As comunidades quilombolas no Trombetas, também foram construídas sob o pilar da “coisa boa” que lhes fora apresentada. Isso é evidente na narrativa de Antônia Pereira, uma das fundadoras da comunidade quilombola do Jamari.

Bom, essa comunidade aqui nós não tínhamos, aqui era só lugar de família, com a chegada do IBDF tudo ficou mais difícil, queriam jogar nós para um lado e para outro deste rio, foi então que uma prima nossa veio aqui e perguntou porquê nós não fazia uma comunidade. Ela disse olha, **comunidade é bom**, vocês poder ter escola, apoio do

governo e vai acabar com a briga com o IBDF. Comunidade aqui nesse meio, como comunidade mesmo, só tinha aí nesse Palhal, lá eles já tinham uma escola, mas era muito longe pra gente botar as crianças para estudar. Foi então que baixamos, fomos lá com o prefeito, dissemos para ele que agora Jamari era uma comunidade, se ele podia ajudar a gente com escola para nossos filhos. Foi que ele pediu a relação de crianças que nós tinha. Viemos aqui, pegamos o nome de tudo o que foi criança, chegamos lá está aqui prefeito. Ele nos atendeu. Dois meses chega o barco com materiais e carpinteiro. Quando começaram a obra o IBDF chegou aí no porto e disse que aqui não era para construir escola, que aqui era reserva. Disse que se a gente começasse a fazer, eles ia tocar fogo, passaram uns três dias direto vindo ameaçar. (Antônia Pereira, entrevista 13.05. 2018).

No enunciado de Antônia Pereira, observa-se como a comunidade constitui uma espécie de tecido instrumental para engendrar lutas face aos antagonismos emergentes na região a partir da década de 1970, que, por um lado visava a segurança do grupo, por outro, a liberdade no sentido de uma autonomia.

A emergência desse “sentimento de comunidade” entre povos tradicionais em períodos de tensão social não é uma situação exclusiva entre os quilombolas no Trombetas. De acordo com Farias Junior (2013), nos rios dos Pretos e Jaú, ocupado por comunidades auto-identificadas como remanescentes de quilombo, a denominação de comunidade surgiu após a implantação de uma unidade de conservação de uso restritivo, a saber: o Parque Nacional do Jaú.

Nesse sentido, a comunidade não é apenas um espaço físico que agrega capela, escolas, barracões comunitários, campo de futebol. É como expressão organizativa dos grupos que vejo o termo soar nessas situações, configurando-se como mecanismo de fortalecimento do grupo face seus antagonismos e as lutas por reconhecimento. É uma reação ao que está sendo estruturado no seu entorno por grupos externos, de modo a construir uma hierarquia que os deixa na posição de inferioridade, silenciando sua própria existência.

Não obstante, é a partir desses incongruências sociais dentro de um mesmo espaço que os grupos começam a refletir sobre a sua condição de vida e trabalho. Do ponto de vista da filosofia Hegeliana a autoconsciência consiste em um processo dialético; é através da relação com o Outro que o desejo de conhecer a si mesmo surge. “De fato, porém, a consciência-de-si é a reflexão, a partir do ser do mundo sensível e percebido; é essencialmente o retorno a partir do ser-Outro” (HEGEL, 1807/1992, p. 120).

Essa “consciência-de-si”, funciona como curto-circuito para o acionamento de fatores étnicos que sempre existiram, contudo, de modo silenciado, em *stand by*, em virtude do processo histórico que constantemente representa o negro na situação de inferior na escala social no Brasil, simplesmente pela herança escravista que carregamos há mais de 200 anos, construída pelo egoísmo da elite branca que se enraizou em nosso país desde o período colonial, reproduzindo-se até a contemporaneidade.

Portanto, pode-se afirmar que é através da interação social com outros grupos que esses quilombolas começam a se organizar politicamente, cujo ponto de estruturação é o sentimento de comunidade. Assim, a comunidade através de seus símbolos físicos, representa um espaço de resistência.

3.3. *Modus vivendi*- maneiras de produzir e reproduzir a partir da relação com o uso comum dos recursos naturais

Para compreender os quilombolas do Jamari na perspectiva de identidades coletivas, é preciso traçar um panorama do seu *modus vivendi*, traduzida aqui em práticas sociais, marcadas por relações de reciprocidade, regras específicas de acesso aos recursos naturais que contribuem diretamente para a coesão social do grupo face o *modus operandi* da política ambiental e empresas mineradoras, que há mais de quarenta anos cercam o seu território, impondo regras coercitivas, que refletem negativamente em diversas esferas de existência do grupo, desde as práticas alimentares aos processos de conquista e garantia do território.

Conforme destacado no capítulo I, a história dos quilombos no Trombetas é marcada por intrusões e dramas sociais. Assim, a autonomia conservada diante dessas situações, merece destaque no que concerne aos modos de existência física, social e material que os orienta no tempo e no espaço.

3.3.1 “Uso comum dos recursos naturais”: bases de uma economia autônoma

A base econômica dos quilombolas que vivem no Jamari é de estrutura familiar e coletiva, desse modo, vivem da agricultura, extrativismo da castanha, extração de

óleos, caça e pesca. “Tais técnicas implementadas na agricultura e extrativismo remotam às gerações dos quilombolas, quando produziam tabalho, algodão, mandioca frutas e, coletavam desde salsaparrilha, cacau e madeira até a castanha” (ACEVEDO e CASTRO, 1998, 162).

Na descrição etnográfica de Tavares Bastos (1866) sobre os quilombos no Trombetas, ele descreve sobre os produtos cultivados por esses quilombolas no século XIX e a relação estabelecida com o comércio de Óbidos naquele período, visto que esta era a província mais próxima naquele período.

Os negros cultivavam a mandioca e o tabaco (o que eles vendem passa pelo melhor); colhem a castanha, a salsaparrilha, etc. As vezes descem de canoas e vem ao próprio porto de Óbidos, á noite, comercializar às escondidas, com regatões que sobem o Trombetas, eles o fazem habitualmente (TAVARES BASTOS, 1886, p.152).

Observa-se, portanto, que essas atividades remetem às práticas desenvolvidas por seus antepassados, como modo resistência ao sistema escravista, significando o ideal de autonomia desses quilombolas para, assim, viverem livres e independente.

No âmbito da agricultura familiar, através das relações estabelecidas, no presente prevalece o trabalho na denominada *roça*. Nela, planta-se, sobretudo, a mandioca - produto este que serve de matéria-prima para a fabricação da farinha-de-mandioca³⁷, tucupi, bejús, entre outros derivados. Além da mandioca, planta-se banana, macaxeira, cará, cana-de-açúcar. São alimentos que servem como principais fontes de alimento para esses quilombolas, sendo cultivadas exclusivamente para consumo próprio.

A roça nesse quilombo atrevesa a fronteira de simples local de cultivo de produtos agricultáveis, constitui-se como fator essencial de interação social entre o grupo, marcando assim, sua identidade. A interação social é produto das atividades coletivas que são desenvolvidas no seu entorno, seja no meio familiar ou envolvendo agentes de que compõem a unidade social como um todo, como o *mutirão*. Este, por sua vez, consiste em uma prática sócio-cultural de ajuda mútua voltado para o *fazer roça*. Isso significa, todos os processos necessários para se construir uma roça, incluindo a *roçagem*, a *derruba* e o *plantar*.

³⁷ A farinha-de-mandioca é um alimento-chave nas refeições dos quilombolas no Trombetas, sem ela, basicamente, as principais refeições, como almoço e jantar são impossíveis.

A *roçagem* é o processo que consiste em cortar as árvores de pequeno e médio porte da área destinada para a roça, feito com o uso de terçado e foice³⁸, deixando desse modo, apenas as árvores de grande porte que serão retiradas, posteriormente, no processo denominado de *derruba*. Como o próprio nome diz, trata-se de derrubar as árvores de grande porte, geralmente, com auxílio de uma ferramenta chamada machado³⁹. Sucedidos os dias ensolarados, o roçado estará pronto para ser queimado; a queima é feita por uma ou duas pessoas. Uma vez queimado, o roçado estará pronto para ser plantado, ou seja, é o momento de semear aquilo que se pretende colher.

O *multirão* atomiza o *fazer a roça*. O que diferencia essa forma de trabalho é justamente a ajuda mútua, isto é, o ciclo de troca de trabalho que se encerra com o trabalho de todos concluído, de forma rápida, eficaz e sem a necessidade de pagar por isso, configurando-se desse modo de sociabilidade e interação social.

De acordo com a classificação dos quilombolas, nessa região existem três tipos de roça: *roça de várzea ou varja*, *roça de capoeira* e *roça de terra firme*. Essa classificação está referida à escolha do lugar onde a roça é construída. Sendo assim, a *roça de varja* consiste nas áreas de cultivo nos terrenos assim denominados, caracterizado pelo alagamento das terras nos períodos de cheia e aumento do nível d'água. Pelas especificidades desse espaço, essas roças são plantadas assim que o nível d'água começa seu ciclo de seca. Nesse tipo de roça é plantado mandioca do tipo "Seis meses"⁴⁰, macaxeira, melancia e milho; ou seja, culturas que podem ser manipuladas antes que o nível da água volte a aumentar, o que impossibilita o plantio de outras espécies de mandioca, que levam maior tempo para atingirem o ponto de colheita.

A *roça de capoeira*, por sua vez, trata-se daquelas construídas em áreas que em algum momento foram cultivadas e que a floresta ainda está crescendo, ou seja, capoeira está referido a esse tipo de vegetação, que em alguns casos ainda é de pequeno porte e em outros, dependendo da época que *a priori* foi cultivada, pode ser

³⁸ A foice é uma espécie de facão, no formato de jota, encaixado em um cabo de madeira, usado para cortar árvores de pequeno porte.

³⁹ O machado é uma ferramenta usada no manuseio de árvores de grande porte, seja na construção de roçados ou para cortar madeira seca, que será usada para produzir fogo em fogões a lenha.

⁴⁰ De acordo com meus interlocutores, essa mandioca recebe esse nome em razão do seu rápido amadurecimento, ou seja, enquanto as outras espécies de mandioca levam seis de nove meses a um ano para atingirem o ponto de se fazer a farinha, com seis meses de plantada essa mandioca pode ser usada na fabricação da farinha.

considerada de médio ou grande porte. Nessa lógica, quando a área fora cultivada suas matas ainda não atingiram o tamanho de uma árvore adulta. É um tipo de roça sustentável, pois é feita apenas o processo da capina, sem a necessidade de se fazer a queima dos resíduos.

Oposta a esse tipo de roça, temos a *roça de terra firme* ou ainda de mata virgem. Como o próprio nome diz, está situada em uma área de terra firme, isto é, em uma floresta que nunca fora cultivada, cuja vegetação é bastante densa, sendo necessário fazer a limpeza das árvores menores, processo este denominado de “roçagem”. Após a roçagem, procede-se com a derruba das árvores de grande porte. Essa é uma prática que exige habilidades e saber, pois qualquer erro, pode provocar acidentes fatais.

Na roça de mata virgem que a gente chama, é mais difícil de fazer o roçado. Primeiro a gente roça o mato mais baixo, depois vem a derruba das árvores grandes. Essa derruba é que é o difícil. O camarada tem que saber planejar para onde a árvore vai cair, porque se não planejar, ela vem para cima da gente e aí (silêncio), eu mesmo já perdi um irmão assim. Naquela época a gente derrubava de Machado, demorava dias, meses. Nesse dia eles foram cortar madeira com o Najo, um corta de um lado e o outro de outro. Quando a madeira caiu, pá no chão, ele só ouviu um grito lá no fundo. Aí ele correu pra lá, o pau estava em cima dele, nem gemia. Aperriado ele cortou o pau que nem era tão grosso e carregou o irmão até o porto. Levamos ele para Trombetas, com vinte dias internado ele morreu (Entrevista, Osmarino Gualberto, *in memóriam*, entrevista: 29.05. 2018).

Por se tratar de mata virgem, a madeira grossa, muitas vezes não é queimada completamente, restando bastante galhos, que posteriormente devem passar por um processo de limpeza, na qual os galhos que não foram quimados são cortados um a um e depois de aproximadamente quinze dias, nova queima é feita para assim limpar o terreno da roça, técnica essa denominada de *coivara*.

Nesse tipo de roça, além da mandioca, planta-se cana-de-açúcar, banana, cara, abacaxi, batata, entre outras culturas. Vale ressaltar que nas três modalidades de roça, o trabalho é familiar, principalmente, na fase do plantio e da fabricação da farinha. O trabalho da roçagem e derruba, por ser um processo perigoso e pesado, é exercido pelos homens. É, no entanto, durante o plantio que mulheres e crianças são inseridas no processo.

O ato de plantar envolve a cavagem com enxada, cortar a maniva e semear. Nesse sentido, quando a família ou várias famílias se reúnem para o plantio de um roçado, os papéis sociais nessa prática são estabelecidos da seguinte forma: homens são responsáveis por cavar o buraco onde a maniva será plantada, pois, no bojo do plantio da mandioca, o que dará novas manivas, são os pedaços da própria maniva e não a semente ou as mudas como acontece com a maioria das plantações. As mulheres e crianças exercem a função de semeadores, são elas que colocam os pedaços de maniva na cova, prevalecendo de dois a três pedaços em cada cova e cobrindo com a terra; em alguns casos as crianças vão semeando e as mulheres jogando terra sobre a maniva. De acordo com Miliana, não é aconselhável que as crianças cubram as covas com a terra, pois:

A gente não gosta muito de deixar a criança tampar o buraco já com as manivas porque é preciso saber a quantidade de terra que será colocando. Por exemplo, se o período está chuvoso, não é bom encher demais porque com a chuva vai encharcar e a maniva não nasce. Quando a terra é muito dura acontece a mesma coisa, se colocar muita terra, a maniva apodrece e não nasce. Então, é preciso a gente saber como colocar (Miliana Pereira dos Santos, entrevista: realizada 20.05.2018).

Tais saberes são aprendidos por via de uma prática que as crianças internalizam desde muito cedo com seus pais, não estão descritos em regras manuais ou nos livros didáticos. Com o propósito de síntese, Foucault (2008, p.204), adianta que o saber é um conjunto das condutas e das singularidades; é ainda, os espaços em que o sujeito pode tomar posições para falar dos objetos de que se ocupa.

Assim, não há uma disciplina específica que os ensinem o ofício de fazer roças, esse saber é adquirido a partir das próprias experiências do grupo, que desse modo, desde muito cedo, vão ensinando às gerações mais novas, a fim de que na vida adulta ela saiba todos os procedimentos envolvidos. Nesse sentido, a roça consiste em uma categoria de trabalho, baseada na mão-de-obra familiar, sendo assim, ela é mais do que uma simples plantação; é um modo de vida, que tanto expressa os saberes, quanto relações sociais de trabalho, pautadas “no uso comum dos recursos naturais”. Nesse conceito, defendido por Almeida (2008), a tese principal é de que o uso dos recursos naturais não ocorre livremente, o grupo cria suas próprias limitações quanto a apropriação e uso.

Analicamete, elas designam situações nas quais o controle dos recursos básicos não é exercido livre e individualmente, por um determinado grupo doméstico de pequenos produtores diretos por um de seus membros. Tal controle se dá através de normas específicas instituídas para além do código legal vigente e acatadas, de maneira consensual, nos meandros das relações sociais estabelecidas entre vários grupos familiares que compõem uma unidade social (ALMEIDA, 2008, p.133).

Essas mesma regras consensuais, estão presentes nas atividades extrativas. Para fins de entendimento, extrativismo é uma forma sustentável de coletar os produtos naturais sem a necessidade de promover desmatamento da floresta. Entre as principais atividades extrativas desenvolvidas por esses quilombolas, destaca-se: a coleta da castanha-do-pará, a extração dos óleos de andiroba e copaíba. Essas atividades são exercidas de forma tradicional⁴¹, sem a necessidade, portanto, do uso de máquinas ou outras tecnologias das quais os agentes sociais não detém, as ferramentas das quais necessitam para realizar a coleta produtos, são necessariamente: o *terçado* para a limpeza dos caminhos por onde trafegam e a quebra dos ouriços para retirar a castanha *in natura*; botas para se protegerem de animais peçonhentos tais como cobras, escorpião e aranha; e, o denominado *paneiro*. Este, por sua vez, é um recipiente construído, especificamente, com cipós, e usado para carregar os ouriços da castanha para o local onde se “amontoa” e de lá, após o processo de quebra dos ouriços, até o acampamento onde a castanha é vendida ou levada para o local de venda.

A castanha-do-pará (*Bertholettia excelsa*) exerce papel de destaque na economia paraense, todos os anos, no período de janeiro a maio, denominado de *tempo da safra da castanha*, esses agentes sociais, deixam suas casas e vão morar temporariamente em áreas de castanhais, visando extrair o máximo de castanha possível, visto que a quantidade de castanha varia de uma safra para outra.

Por muito tempo, o acesso aos castanhais era exercido livremente sob as regras criadas pelo próprio grupo, sem a necessidade mediações com outros sujeitos,

⁴¹ Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado (HOBBSAWN, 1984, p.10). Assim, a noção de tradição aqui não vem atrelada ao passado, mais ao conjunto de regra assimiladas no presente pelo grupo.

a não ser na fase final, concretizada pela venda do produto aos regatões que subiam aquele rio.

Devido a grande ocorrência de castanhais e a vasta extensão geográfica, o lago Erepecú, configura-se para diversas comunidades quilombolas do Alto Trombetas como área de castanhal. É nesse lago que a maioria dos Macaxeira trabalha durante a safra da castanha. Todavia, desde de 1979, esse lago passou ser considerado em sua totalidade, Reserva Biológica do Rio Trombetas (RBRT). Essa usurpação das áreas de castanhal pela unidade de conservação, culminou numa série padrões normativos, que regulam o acesso ao lago extrativo, resultando em dramas sociais para aqueles que todos os anos, tradicionalmente, ocupam o lago para fins de extração da castanha. O depoimento do senhor Almerido Tavares, quilombola do Moura, reflete claramente esse drama social.

Antigamente, antes do IBAMA entrar na nossa área, todo mundo podia entrar para tirar seu produto no Erepecú. Chegava o tempo da castanha, a gente via aquele monte de canoa descendo, canoa carregada, a gente levava filho, cachorro; tudo ia. Chegava lá, cada um tinha a sua ponta de trabalho, não tinha de dizer que tinha confusão, a gente já ia para o ponto certo. Depois que veio IBAMA, agora é muita formalidade, tem que tirar autorização, a gente não pode mais levar espingarda para matar o que comer, não pode levar malhadeira, nenhum arreio, como que o povo vai trabalhar com fome? Era aquele monte de regatão que ia no porto comprar nosso produto, sai de lá com o dinheiro certo, agora nem regatão deixam entrar, aí não tem concorrência e a gente vende pelo preço que o cara quer, muito abaixo do que vale. (ALMERINDO TAVARES, entrevista em 28/12/2018).

Com a intervenção dos órgãos ambientais que regem essa unidade de conservação, devido as especificidades do lago Erepecú, bases de vigilância foram instaladas tanto na entrada, quanto na localidade Santa Rosa, interna ao lago. Além dessas duas bases fixas, o fluxo das lanchas de fiscais é constante nesse lago, principalmente, durante a safra da castanha e no período de desova dos quelônios como a tartaruga da Amazônia, tracajás e pitiús, que são, por assim dizer, alvo das políticas de conservação. Diante dessa estrutura de controle, a entrada dos quilombolas para esses castanhais, a priori, foi negada pelos órgãos ambientais. A permissão para que os quilombolas pudessem ter acesso as áreas de castanhais ocorreu em 2011, por meio de um “Termo de Compromisso da Castanha”, celebrado entre a ACRQAT e o ICMBio, que regulamenta o uso dos recursos naturais pelos

quilombolas até que se chegue a uma decisão definitiva sobre a situação. (Ver anexo I).

Contudo, a “permissão” acordada entre órgãos federais e quilombolas não representa o livre acesso aos recursos naturais. Essa “autorização” é um processo que perpassa por diversos caminhos, contraditórios ao acesso consensual, que vai desde reuniões com a coordenação comunitária, posteriormente, com a associação, no caso do Jamari, a ACRQAT. Nessas reuniões são debatidos os nomes daqueles que tem interesse em adentrar nos castanhais, essa lista é enviada para o ICMBio. Por fim, o ICMBio, realiza uma reunião geral nas comunidades, distribuindo os termos de autorização, denominados de “papeleta”. Nessa papeleta consta o nome da unidade familiar autorizada, dia de entrada e saída, além da quantidade de castanha coletada durante a safra. Esse controle sobre o acesso dos recursos naturais, pode ser examinado como aquilo que Foucault (1999) denomina de “política das coerções”, isto é, formas de trabalhar sobre os corpos, a manipulação calculada de seus elementos, dos seus gestos e comportamentos, cujo propósito é construir um disciplinamento sobre os corpos. Nesse sentido, a *disciplina* expõe uma forma de manutenção do poder.

O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula, o recompõe. Uma “anatomia política”, que é também igualmente uma “mecânica do poder”, está nascendo; ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica assim, corpos submissos e exercitados, corpos dóceis (FOUCAULT, 1999, p. 45).

Diante dessa relação, não é o acesso que se torna limitado, a questão-chave é manter o controle sobre as práticas dos quilombolas. Desse modo, uma vez que a socialidade dos corpos é produzida, eles passam a naturalizar essas “formalidades” como disse o nosso interlocutor. Essa naturalização da disciplina, por não ser um processo genérico entre os quilombolas, seus efeitos são refletidos como conflitos sociais internos ao grupo que cai na armadilha dicotômica que seleciona os “de dentro” e “de fora”.

Isso ocorre porque do ponto de vista do órgão ambiental, *quilombo* ainda é uma categoria analisado de acordo com a “concepção arqueológica” criticada por Almeida

(2011). O argumento é o seguinte: os que se encaixam como “de dentro”-considerados de fato quilombola, são aqueles nascidos no quilombo, com ascetralidade de negros fugidos e que vivem naquele território desde que nascidos, compartilhando a vida em comunidade. Por outro lado, os “de fora”, são aqueles que não compartilham essa história ancestral e que estão ali por algum tipo de relação construída, como, por exemplo de “amigamentos”/casamentos. Nesse contexto, o agente social que nasce naquele quilombo e em determinado momento de sua vida, por alguma necessidade migra para a sede municipal ou outra localidade qualquer, é visto e classificado como não-quilombola. Resumidamente, na perspectiva das agências ambientais a identidade está associada ao lugar de origem, e às relações comunitárias; formando uma unidade isolada uma vez afastado, a identidade é perdida, ou seja, uma visão estereotipada, portanto, a essencialização da identidade do grupo. A respeito da dinâmica envolvendo a *origem através do lugar* de origem, Bourdieu (1989) argumenta que o eixo dessa discussão são as lutas por classificações no sentido de construir divisões do mundo social, vejamos:

As lutas a respeito da identidade étnica ou regional, quer dizer, a respeito de propriedades (estigmas ou emblemas) ligadas à origem através do *lugar* de origem e dos sinais duradouros que lhes são correlativos, como o sotaque, são um caso particular das lutas das classificações, lutas pelo monopólio de fazer ver e fazer crer, de dar a conhecer e de fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social e, por este meio, de fazer e de desfazer os grupos (BOURDIEU, 1989, 113).

Seguindo essa linha de reflexão, Bourdieu (1989), parte do princípio de quando essas divisões do mundo social são impostas ao conjunto do grupo, “realizam o sentido e o consenso sobre o sentido e, em particular, sobre a identidade e a unidade do grupo, que fazem a realidade da unidade e da identidade do grupo” (Idem, 1989,p.113).

Com efeito, as próprias lideranças quilombolas, acabam abstraindo essa ideia de unidade como princípio identitário, agindo de modo excludente, na medida em deixam de incluir nomes de quilombolas que residem na sede municipal na lista de agentes sociais do processo extrativo, quilombolas que no presente residem na sede municipal e que por falta de oportunidade de emprego e renda, veem nos catanhais, uma forma de sustentar suas famílias, que, na maioria das vezes, vivem na periferia das cidades de modo precário.

Contudo, na perspectiva interacionista defendida por Barth (2000) , esta é uma visão simplista e inadequada, cujo argumento baseia-se no isolamento social e geográfico como fatores essenciais no que concerne à manutenção da diversidade cultural. Nesse sentido, o fator indispensável na análise dos grupos étnicos é, categoricamente, a interação social.

As distinções étnicas não dependem da ausência de interação e aceitação sociais mas, ao contrário, são frequentemente a própria base sobre a qual sistemas sociais abrangentes são construídos . A interação dentro desses sistemas não leva a sua destruição pela mudança e pela aculturação às diferenças culturais podem persistir apesar do contato interétnico e da interdependência entre etniais (BARTH, 2000, p.26).

Em outras palavras, a identidade é uma construção social, cujo arcabouço são as relações estabelecidas com distintos grupos. Nesse sentido, a possibilidade de construir tipologias a partir de traços fenotípicos e consanguinidade é falha, pois o agente social pode mudar de residência, mas a identidade permanece. Assim, a autoatribuição é peça importante para identificação da unidade social. Segundo Oliveira (2003), a auto-atribuição por outros, características enfatizada por Barth (2000), se relaciona diretamente com a identificação étnica.

Após o período da castanha, os quilombolas retornam para suas unidades sociais, voltando as suas atividades na roça, caça e pesca. Como essas atividades são voltadas para o consumo próprio, sendo proibido pelas regras da Reserva Biológica qualquer tipo de comercialização de caça e peixes, é na extração dos óleos de andiroba e copaíba que esses quilombolas encontraram forma de manter uma economia sustentável e autônoma.

Desse modo, após o plantio das roças, homens com seus paneiros nas costas, seguem para os ramais contruídos para dar acesso às áreas de incidência de andiroba e copaíba, por, aproximadamente, quinze dias esses quilombolas ficam acampados, empenhados em extrair esses óleos que no presente são usados nas indústrias de cosméticos e farmacêutica. O depoimento de Manoel Nazaré, é enfático para refetirmos essa dinâmica econômica-social.

Aqui depois da castanha, a gente espera o verão para se preparar para trabalhar com a extração dos óleos de copaíba e andiroba. Vamos em grupo de 10 a quinze homens, andamos uns 10

quilômetros pelo ramal, até encontrar um ponto mais próximo de onde nós chamamos de “canteriro”. Lá montamos acampamento e ficamos por lá por uma semana, duas semanas, dependendo da quantidade de alimento que a gente leva, principalmente, da farinha. Quando acaba a gente vem embora com nossos paneiros cheio de produto, isso quando a gente encontra bem. Então depois da castanha, nós nos tornamos *oleiros*, os óleos dessas plantas passam a ser o produto que a gente consegue manter nossa família, cada litro é vendido de R\$ 12,00 a R\$ 15 reais (Manoel Nazaré, entrevista: 28.12.2018).

Da copaíba e andiroba extrai-se o óleo, tirando-se as sementes para o plantio e depois as mudas são revendidas à mineradora e o óleo comercializado na cidade. “Essas áreas não podem ser tidas apenas como áreas de pesca, áreas de caça e de “incidência de vegetais”, é preciso refletir a partir de “uma expressão identitária traduzidas por extensões territoriais de pertencimento”. Almeida (2008, p. 118).

É sob esse prisma que os quilombolas do Jamari se autoidentificam ainda como *castanheiros* e *oleiros*. A identidade, portanto, vai se coadunado às relações estabelecidas quanto ao uso dos recursos naturais.

3.3.2. Modo de produção capitalista versus relações de produção das comunidades tradicionais: uma distinção necessária.

Diante das reivindicações territoriais por parte dos denominados “povos e comunidades tradicionais”, a crítica dos grupos dominantes, recai, sobretudo, na questão da produtividade por extensões territoriais. Esse desconhecimento das práticas de produção dos quilombolas, a sua relação com o meio ambiente e as formas de apropriação de suas terras, gera críticas e estigmas infundados, no sentido de deslegitimar o direito conquistado de permanecer no território que tradicionalmente ocupam, atualmente regulado por dispositivos legais. Exemplo disso foi o discurso proferido em 2018, por Jair Bolsonaro, atual presidente da República do Brasil, que no período de esfervecência da corrida presidencial, chegou a afirmar que: “Eu fui num quilombola em Eldorado Paulista. Olha, o afrodescendente mais leve lá pesava sete arrobas. NÃO FAZEM NADA! Eu acho que nem para procriador ele serve mais” (BOLSONARO, 2018).

Para Foucault (1969) acontecimentos discursivos, são acontecimentos históricos, por isso, não podem ser tomados enquanto “competência do sujeito falante”, ao construir frases gramaticais. Desse modo, para além da situação de

discriminação racial e do uso de estereótipos, está-se diante da discussão sobre *modo de produção* das comunidades quilombolas, que em face desse discurso aparecem como terras improdutivas.

Para entendermos o rigor da polêmica entorno do discurso carregado de prenoções e, por assim dizer, substancialista, essa reflexão requer um exercício sociológico, capaz de abrir caminhos para pensarmos as distinções precisas e necessárias no sentido de distinguirmos as linhas de pensamento do *modo de produção capitalista* e as relações de produção estabelecidas no âmbito das comunidades tradicionais, nesse caso, especificamente, daquelas autoidentificadas como remanescentes de quilombo.

O conceito de *modo de produção* é central nos estudos de Marx e Engels no esforço de deslindar as relações sociais de trabalho nas mais diversas sociedades, enfaticamente, nas sociedades capitalistas, marcadas por diferenças sociais, cuja estrutura estratifica-se na relação entre aqueles que detém os meios de produção e aqueles não os possui. Nesse sentido, para entender como vivem economicamente esses quilombolas, é preciso refletir como cada sociedade se organiza.

Na análise em “O Capital, Marx” (1996) parte da reflexão sobre a *mercadoria*, isso porque acredita que é através da mercadoria enquanto um processo social que o capital acontece. Desse modo, afirma que nas sociedades capitalistas, a riqueza é representada por uma “imensa coleção de mercadorias”. Pode-se dizer que, nessa concepção dominante, tudo pode ser transformado em mercadoria, assim entendida:

A mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa, a qual pelas suas propriedades satisfaz necessidades humanas de qualquer espécie. A natureza dessas necessidades, se elas se originam do estômago ou da fantasia, não altera nada na coisa. Aqui também não se trata de como a coisa satisfaz a necessidade humana, se imediatamente, como meio de subsistência, isto é, objeto de consumo, ou se diretamente, como meio de produção (MARX. 1996, 165).

No âmbito das sociedades capitalistas, a coisificação da mercadoria implica dizer que, as relações de trabalho são abstraídas de tal maneira, que, simbolicamente, elas perdem seu sentido e significado diante das lentes do homem. Sob esse prisma, o que parece importar é, simplesmente, a circulação da mercadoria, gerando o desejo de consumir, contribuindo, desse modo, para a concentração de riqueza entre grupos “minoritários”, diante de uma sociedade plural e hierarquizada. Dessa forma, o

simbólico e as relações de trabalho é substituído pela vida própria que a mercadoria parece a sumir, o que Marx denomina de *fetichismo da mercadoria*.

Assim, não podemos tratar do modo de produção capitalista sem refletir acerca da estrutura dominante, as forças produtivas e as relações de produção, conceitos estes, que, segundo Marx (1996), estão envolvidos no modo de produção. No que se refere às forças produtivas, para esse sociólogo, prevalece o domínio da natureza por meio de técnicas e tecnologias, ou seja, um conjunto de coisas, tais como o uso de máquinas e acentuada divisão social do trabalho.

A relação de produção, entendida como as relações que organizam o modo como cada um produz a sua vida material, nas sociedades capitalistas esse modo de produção é regulado por leis, disciplinamento, o trabalho é medido pelo tempo de produção e, sobretudo, a ideia de assalariado.

Por outro lado, como foi discutido no tópico acima, as relações de trabalho em comunidades quilombolas são estabelecidas por elos de ajuda mútua, através de atividades coletivas como o mutirão. Além disso, ao invés de salário, ocorre a troca de dias trabalhados. Assim, desconfigura-se a ideia de horas trabalhadas; o trabalho que duraria um mês é feito em um tempo que varia entre um e três dias.

Outro aspecto concerne à relação com o que se produz, dada a relação nos processos de produção, nas comunidades tradicionais, tudo o que se produz tem sentido e significado que culmina em uma relação simbólica.

CAPÍTULO IV: INTRUSÕES E DRAMAS SOCIAIS NO TERRITÓRIO ETNICAMENTE CONFIGURADO

Aqui a gente vive bem dizer humilhado, desse lado que nós mora colocaram essa reserva que a gente é proibido de tudo, daquele outro lado é a tal de floresta nacioná. Nós não pode fazer uma roça, aí vem a mineração e pode tudo. Essa mineração é só para os grandes, só os grandes tem vez lá, nós filhos do rio não pode nem subir lá para a vila daquela Companhia; guarda deles não deixa, pensa que nós vamos roubar eles, e é assim (CARMO, entrevista 04, em 09/03/2019).

Procuro refletir nesse capítulo sobre os antagonismos e tensões sociais enfrentadas pelos quilombolas no Trombetas a partir da década de 1960, período inicial dos estudos sobre as lavras minerais, que em seus meandros conduziram a usurpação de territórios conquistados por povos e comunidades tradicionais. Associados a ideia de “conservação da natureza”, tais empreendimentos contribuíram para o acirramento dos conflitos sociais. Parto do pressuposto de que tais formas de apropriação, provocaram e continuam a causar *dramas sociais* (TURNER, 1996) as unidades sociais afetadas tanto direta, quanto indiretamente.

As análises sobre a apropriação violenta, como aquelas desenvolvidas por Farias Junior (2016), sobretudo, a ideia de *intrusão* como crítica à proposição sobreposição, termo usado pelas agências ambientais no sentido de mascarar a violência desses empreendimentos; assim como a noção de *pilhagem* (MATTEI E NADER, 2013) ambos darão as bases de sustentação do arcabouço teórico para essa reflexão. No que se refere aos efeitos sociais dessas formas de apropriação violenta, examinarei a partir da metáfora conceitual *drama social*, elaborada por Victor Turner.

Como é perceptível ao longo do desenvolvimento dessa dissertação, os quilombos no Trombetas foram conquistados através de uma relação específica com o meio ambiente, o que permitiu a eles tecerem elos de reciprocidade com os recursos utilizados. Nesse caso, a reciprocidade é entendida como uma relação dupla pautada no uso e proteção dos recursos naturais, possibilitada por meio de regras tácitas inventadas e legitimadas pelo grupo, cujo propósito é a satisfação de suas necessidades básicas e manutenção de áreas poteciais e recursos naturais. A reciprocidade resulta das formas de interação sociais que convergem para o sentimento de pertença ao território.

Na medida em que projetos de exploração mineral e de preservação ambiental passam a *intrusar* (FARIAS JUNIOR, 2016) os territórios quilombolas, impondo novas racionalidades a partir de uma visão de mundo que é distinta daquela que dá sentido à vida desses agentes sociais; provoca uma *ruptura* com a relação estabelecida entre quilombolas e o lugar em que vivem. Convém advertir previamente, não se trata de uma perda de sentido do seu modo de vida; acontece que diante das pressões, a permanência no território, assim com a reprodução física das presente e futuras gerações dependem de novas estratégias de uso dos recursos naturais. As regras vigentes, inventadas pelo grupo, sofrem um desequilíbrio, quando o livre acesso aos recursos naturais passa a ser controlado por agências ambientais.

Para elucidar essa relação recíproca, a estória do pescador de tartarugas-da-Amazônia, conhecido popularmente como João Taperebá, nos ajuda a compreender como essas regras são inventadas e legitimadas pelo grupo. Essa é uma narrativa que apresenta várias versões. Contudo, enfatizarei aquela que ouvi durante toda a minha infância, guardada e recordada até o presente.

Segundo a versão que ouvi de meus avós maternos Osmarino e Miliana, João Taperebá era um pescador que vivia com sua família no quilombo Abuí, que atualmente faz parte do Território Alto Trombetas I. Impulsionado pela sua infinita ganância, Taperebá pescava além do necessário para manutenção de sua família. De acordo com meus avós, Taperebá era o “preto velho” que não gostava de fazer roças, em contrapartida, a pesca tinha papel de destaque no seu cotidiano, principalmente, a pesca de tartarugas.

Taperebá capturava os quelônios e os armazenava vivos em buracos denominados de “covão”, mesmo tendo as tartarugas guardadas, todos os dias ao acordar, pegava seus arreios de pesca e seguia para as praias e lagos em busca dos “bichos de casco”. Seus familiares e vizinhos, por várias vezes alertaram sobre os perigos da pesca excessiva, contudo, o pescador incansável não deu ouvidos ao que lhes fora dito.

Certo dia, Taperebá chegou em casa à noite, e sua esposa implorou para que não fosse a pesca no dia seguinte, já que tinha comida em casa. Mesmo assim, o pescador acordou cedo e ao arrumar os arreios, um mutum começou a cantar próximo de sua casa, cujo canto dizia a seguinte mensagem: “tartaruga vai te levar”, “tartaruga vai te levar”. A esposa ouviu atentamente e pediu para que o marido não fosse para o rio naquele dia. No entanto, o pescador do Abuí saiu em sua canoa rumo às praias

onde as tartarugas desovam. Ao se aproximar da praia, avistou inúmeros quelônios, animado ele afirmou: “hoje vou encher a canoa”. Quando colocou os pés na praia, dentre os alvos, avistou aquela que aparentemente seria a maior do grupo, Taperebá, não pensou duas vezes, a prioridade seria capturá-la. Seguiu caminhando lentamente com os olhos focados na presa, nenhum movimento de fuga era demonstrado. Quando atingiu a distância de ataque, segurou firme na região entre a cabeça e o casco do animal, logo ele percebeu que sua mão direita havia grudada no casco do alvo, assustado, tentou se defender com a mão esquerda, que também ficou presa. Em estado de desespero, ele usou os pés empurrando a parte traseira da mesma, inesperadamente, os pés também ficaram fixos às costas da tartaruga. Com os pés e mãos presos, a tartaruga máster ou mãe seguiu rumo ao fundo do rio com João Taperebá sobre a costa.

Os conhecedores dessa estória dizem que alguns pescadores chegaram a presenciar a aparição de Taperebá preso às costas da tartaruga, cheio de cabelos. Discorrem ainda que aqueles que chegavam a avistar o pescador carregado para o “encante”, ficavam extremamente perturbados, com perda da própria consciência, cuja cura ocorria por meio de um saber muito comum na região Amazônica: o *benzimento*, ofício praticado pelos *curandeiros*. Conforme a tradição dos quilombolas no Trombetas, o benzimento consiste em um dom divino, que o curador carrega consigo desde o seu nascimento, podendo ser tanto para o bem quanto para o mal. A tradição diz ainda que aquele que nasce com esse dom, não pode rejeitá-lo; caso essa rejeição ocorra, o curador poderá sofrer de perturbações que podem levá-lo a loucura.

A reflexão realizada por Soares (2013) aponta que o termo *curador* na região do Baixo Amazonas, trata-se de um termo genérico que abrange outras categorias, tais como: *sacaca*, *benzedor*, *consertador* ou *puxador*. O benzimento é realizado por meio de orações secretas que tem o poder de curar doenças físicas e psicológicas daqueles que creem; não obstante, recai sobre o benzedor o poder de prever acontecimentos futuros e passados. Diante desses poderes, “os curadores são reverenciados como um tipo de “santidade” no contexto social do Baixo Amazonas” (SOARES, 2013, p.176).

As narrativas dos quilombolas informam que a pesca realizada no período que antecede a chegada dos empreendimentos externos, era exclusivamente para atender às necessidades nutricionais das famílias. A comercialização de pescados e

caça é considerada uma consequência da lógica capitalista que se avizinhou às unidades sociais.

Nesse tempo o gênero da gente era Itaúba. Nós ia lá no Erepecú, nós ia caçar de noite, matava capivara, matava paca, aí nós salgava e botava no varal para secar. Aí nós voltava para casa e ia comendo, nós só voltava quando terminava. Aí não tinha essa fiscalização, nós entrava lá fazia parada lá na praia. Na praia do povoado era onde nós parava para pescar, não tinha isso. Negócio de venda de comida começou depois que a mineração chegou. Aí a gente começou a pescar para vender la no porto. Depois que a mineração chegou ela trouxe todas essas dificuldades, ela trouxe IBAMA, ela trouxe a capitania (Almerindo Tavares, entrevista: 20/12/2018).

Apesar das variantes, a mensagem implícita na estória de João Taperebá é a mesma: o “livre” acesso aos recursos naturais é regulado. Normas, regras e interdições são inventadas e definidas pelo grupo, visando manter o controle das práticas sociais, cujo desdobramento é a preservação da biodiversidade. Ao desenvolver a categoria analítica “sistema de uso comum” para compreender as relações estabelecidas entre povos tradicionais e o uso dos recursos naturais, Almeida (2008, p. 133) argumenta que “esse controle se dá através de normas específicas instituídas para além do código vigente e acatadas de modo consensual nos meandros das relações estabelecidas”. São regras que não estão escritas em manuais, leis; elas são aprendidas nas práticas cotidianas e transmitidas de uma geração para outra por meio da oralidade e pelas próprias práticas. E nesse sentido que Galvão (1955), argumenta que essas concepções do mundo sobrenatural estabelecem atitudes e normas de comportamento para os indivíduos. Além disso, através dessas concepções, constrói-se uma relação de respeito com a natureza. É sob esse prisma que é atribuído a figura de mãe para todas coisas da natureza: mãe do igarapé, mãe da floresta, mãe das tartarugas, mãe dos pássaros, entre outras.

A existência da “mãe”, simboliza que ausência de respeito com a natureza, representa um certo perigo, manifestado em dores de cabeça, confusão mental ou até mesmo a *panema*. Esta por sua vez, é considerada uma falta de sorte na pesca, caça, nos negócios; atribuída a diversos fatores, tais como: ganância, judiação da mãe de algum ser e, sobretudo, a mulher em seu período menstrual ou em estado de gravidez. Segundo Galvão (1955), “*panema*, é, porém, um *mana* negativo. Não empresta força

ou poder extraordinário, ao contrário, incapacita o objeto da ação” (GALVÃO, 1955, p.111).

Ainda de acordo com Galvão (1955), apesar de *panema* surgir como significados distintos como “má sorte”, “desgraça” e “infelicidade”; o seu principal fundamento traduz-se na incapacidade de ação e reação da coisa ou ser impanemado. Pois em alguns casos, não é o pescador que está panema, mas sim os seus arreios de pesca, como a rede de pesca, a linha.

Não se trata propriamente de infelicidade ocasional, má sorte, azar, mas de uma incapacidade de ação, cujas causas podem ser reconhecidas, evitadas e para as quais existem processos apropriados. Não resulta de um caso infeliz, mas da infração de determinados preceitos (GALVÃO, 1955, p.112).

Em caso de infecção pela panema, novamente surge a figura do curador, que com seus poderes de cura, receita banhos de descarrego e defumações a base de produtos naturais que servem de purificadores de qualquer mal, dependendo da causa da panema.

O leitor pode estar se perguntando, porque iniciei o capítulo que fala de intrusões e dramas sociais, discorrendo sobre crenças amazônicas? A intenção não são as crenças ou lendas em si, mas sim destacar como os quilombolas construíram a relação com a natureza ao longo do tempo; para em seguida demonstrar os dramas sociais provocados pela intrusão dos territórios quilombolas pelos projetos de exploração mineral e preservação ambiental.

4.1. Projetos de “intrusão” e “pilhagem”: mineração e unidades de conservação em território quilombola.

A história dos quilombos no Trombetas é marcada por processos sociais de resistência de negros que desde o período escravistas sonham viver em liberdade; mas também é configurada por campos de conflituosidade com agentes antagônicos que visam “pilhar” (MASSEY e NADER (2013) as denominadas “terras de uso comum” para transformar em negócios com fins lucrativos, que além de *intrusar* (FARIAS JUNIOR, 2016) os territórios quilombolas, tonam-se verdadeiros entraves a garantias

de direitos fundamentais a existência dos quilombolas, sobretudo, a titulação de seus territórios assegurada constitucionalmente.

Por campos de conflitos e tensões presentes na história do grupo em questão, Acevedo; Castro (1998), destacam três situações sociais de enfrentamento: a ordem escravista fundamentada na economia mercantil; formas de dominação instauradas na rede de comercialização, nas relações de patronagem, e, na atualidade, com a entrada de atores que expressam novos momentos de expansão capitalista.

Em relação a ordem escravista fundamentada na economia mercantil, as autoras lembram que a formação de quilombos sob a lógica do sistema escravista, que representava fortes ameaças à propriedade da terra; visando impedir a constituição desses quilombos é que as autoridades coloniais organizaram repetidas expedições de destruição dos mocambos no Trombetas. Esse momento de perseguições fora retratado de maneira clara no quando tratamos dos viajantes no Trombetas. Tais expedições punitivas foram cessadas em razão do insucesso das tropas que tentaram transpor o caminho dos antigos mocambos no Trombetas, situados acima das cachoeiras, espaço esse conhecido apenas pelos denominados *mocambeiros*.

No período pós-abolição, novos agentes avançam sob o território conquistado pelos quilombolas. Trata-se das formas de dominação focalizadas nas relações comerciais, o tempo dos patrões. De acordo com Farias Junior (2016), os agentes em ação eram integrantes da “elite local”, que após 1988, mobilizaram-se com objetivo de expropriação e exploração econômica no Alto rio Trombetas, cujo principal trunfo era a incorporação da força de trabalho dos negros que ali viviam.

As “elites locais” não desistiram diante da impossibilidade de imobilização dessa força de trabalho durante o período escravista, imediatamente após 1888, se articularam para mediante o processo de expropriação territorial, incorporá-los como força de trabalho nos castanhais e outras atividades agrícolas e extrativas (FARIAS JUNIOR, 2016, p.187).

Dentre os “patrões” que se instalaram no Alto Trombetas, atualmente dividido em três territórios específicos: Alto Trombetas I, Alto Trombetas II e Cachoeira Porteira; Acevedo; Castro (1998), destacam a família Guerreiro, que construíram casa comercial situada em Cachoeira Porteira, local onde, segundo as autoras, eles

recebiam a castanha e forneciam mantimentos para os castanheiros e suas famílias. Em outro local, na “boca” do lago Jacaré, onde no presente existe uma base de fiscalização do ICMBio, situava o barracão do coronel Costa Lima. As autoras do livro “Negros do Trombetas”, argumentam que Raimundo da Costa Lima era agrimensor, ofício este que contribuiu para que ele ampliasse seus domínios por meio da aquisição de posses, chegando a arredondar uma área de 100.000 ha.

Os mais velhos que vivem no Trombetas foram clientes desses “patrões”, e mantém vivo na memória a descrição da relação estabelecida com esses “patrões da castanha” como um novo formato de escravidão. Vejamos nos relatos de nosso interlocutor Waldemar dos Santos:

Naquela época que eu me entendi, comecei a me entender, o pessoal aqui no barracão que trabalhava não tinha conta não, mas eles tiravam o que eles queriam com o patrão. Por exemplo, naquele tempo se tu precisava de 200 mil réis, 200 mil réis de mercadoria enchia essa casa aí. Aí tu tirava lá, ele tomava nota de tudo, mas tu ia trabalhar, tu não pagava não. Todo tempo tu estava trabalhando, era mesmo que ser escravidão, tu não tinha direito de vender uma caixa de castanha para ninguém, era só para ele. Aqui na Cachoeira era o Cazuza Guerreiro, daqui para baixo o Zé Machado, eram só esses dois patrões no rio naquela época.

Convém explicitar que no Trombetas, os denominados “patrões da castanha”, apesar de muito próxima do “regatão”, eram agentes distintos. O ponto de distinção dessas duas categorias está na propriedade da terra. Os “patrões da castanha”, identificavam-se como proprietários da terra e dos castanhais. Desse modo, os quilombolas eram seus trabalhadores que exerciam a função de coletar a castanha e entregar para seu dono; a contrapartida eram as mercadorias que necessitavam para consumo próprio, sobretudo, sabão, café, açúcar, rede e outras ferramentas. Não havia prestação de contas, pois em tese, o trabalho dos quilombolas era pago com a mercadoria fornecida pelo patrão.

Por outro lado, o regatão era aquele comerciante ambulante que navega o rio Trombetas com o barco carregado de mercadorias. Diferentemente do patrão, o regatão, não se considerava proprietário da terra, sendo, portanto, apenas o comprador das mercadorias dos quilombolas. Apesar dos preços elevados, o regatão anotava todas as dívidas obtidas por seus clientes antes da coleta da castanha; ao

final da safra era feita a prestação de contas, na qual o quilombola poderia ter algum tipo de saldo ou não. Este saldo era pago em dinheiro ou mercadoria, dependendo da necessidade de cada um.

Foi exatamente o comércio dos regatões que culminou no enfraquecimento dos padrões da castanha, quebrando o monopólio da compra e transporte da castanha próprio dos padrões. Essa ruptura mercantil, abriu um leque de oportunidades para a comercialização dos produtos manejados pelos quilombolas, significava o comércio vindo até o porto. Cada um era livre para escolher um regatão como padrão, do mesmo modo como era livre para comercializar com qualquer um, garantido, assim, uma autonomia comercial. Esse modelo de comércio persistiu até meados da década de 1990, quando as ações de fiscalização do órgão ambiental proibiram a entrada dos regatões em direção ao Alto Trombetas. Acevedo e Castro (1998), associam a crise da economia extrativa à descoberta de recursos minerais na área.

É, justamente sobre essa forma de apropriação territorial predominante na contemporaneidade que pretendo discorrer nesse capítulo, no intuito de compreender a relação entre esses projetos e comunidades tradicionais na Amazônia. Trata-se do projeto de exploração da bauxita, realizado pelo grupo empresarial denominado Mineração Rio do Norte (MRN) e os projetos de conservação da natureza, que em seus meandros instituiu uma série de unidades de conservação sob os territórios quilombolas, de modo autoritário, sem qualquer tipo de consulta, invisibilizando a presença dos grupos negros que ali vivem desde o século XVIII, numa relação intrínseca com a natureza. Esse repertório de empresas privadas que atuam na extração da bauxita no Trombetas, associada aos projetos de infraestrutura que exigem a estrutura da mineradora na região, Farias Junior (2016), denomina de “megaprojetos”. Tais empreendimentos de grande porte também foram denominados por Vainer (2007) como “Grandes Projetos de Investimentos” (GPIs). Na argumentação produzida por ele, “os GPIs são uma forma de organização territorial que a tudo se sobrepõe, fragmentando o território e instaurando circunscrições e distritos que, no limite, configuram verdadeiros enclaves” (VAINER, 2007, p.12). Diante dessa constatação, é que o autor afirma que os GPIs constituem importante vetor no processo de fragmentação territorial.

A partir das observações de campo, em consonância com as teorias vistas ao longo do curso de mestrado, considerando as contradições que marcam os dois

projetos aqui focalizados, preferi denominá-los de “Projetos de Intrusão e Pilhagem” (PIP). A escolha dessa denominação é resultado de uma construção analítica que tem por arcabouço os termos “intrusão” e “pilhagem”.

Ao analisar as situações sociais referidas aos quilombos no rio Trombetas, especificamente às situações referentes aos quilombolas de Cachoeira Porteira, município de Oriximiná, Farias Junior (2016), fez uso do termo *intrusão* como sinônimo de “invasão” proposto por Said (2007), para analisar o modo de apropriação violenta dos territórios indígenas e quilombolas no Trombetas por “megaprojetos” e políticas ambientais autoritárias. Na análise do autor, *intrusão* consiste em uma crítica ao termo “*sobreposição*”, que para ele é entendido como uma forma de despolitizar a violência da implantação desses projetos. Ou seja, quando ouvimos falar em “sobreposição”, espontaneamente, pensamos em um ato passivo, sem resistência, do jeito que era anteriormente, sem nenhuma alteração. Partir dessa visão, nos conduz a armadilha do saber imediato (BOURDIEU, 1968).

Para Almeida (2013), o termo *sobreposição* expressa um sentido estreitamente cartográfico, utilizado para deslegitimar as “terras tradicionalmente ocupadas por povos e comunidades tradicionais”. A consequência traduz-se em dificuldades de reconhecimento do direito territorial desses “grupos étnicos”, na medida em que os povos tradicionais passam a disputar seu próprio território com agências ambientais e empresas privadas, que se configuram a partir de uma complexa relação de poder, capaz de estagnar qualquer processo que caminhe em direção à titulação dos territórios em disputa. Sob o prisma da “sobreposição”, ocorre uma inversão de papéis, os povos que tradicionalmente ocupam o território passam a ser vistos como invasores e entraves ao desenvolvimento. Dessa forma, concorda-se com Farias Junior (2016), ao enfatizar que o termo *intrusão* consiste em uma forma de expor o processo violento da usurpação territorial.

A partir das práticas euro-americanas de apropriação violenta por agentes políticos internacionais mais poderosos que vitimam os “fracos”, Mattei e Nader (2013), denominaram esse processo de *pilhagem*, ou seja, uma crítica ao Estado de Direito, cujo alcance ancora-se na sua legitimidade. De acordo com os autores, a pilhagem consiste em uma prática autenticada pelo Estado de Direito, sendo este um discurso jurídico carregado de conotações positivas, o que tornam suas ações inquestionáveis, excluindo, portanto, a opinião pública. Contudo, (MATTEI

argumentam que o significado de pilhagem que demonstra o lado obscuro do Estado de Direito, está inscrito em seu substantivo que assim, a denomina: “propriedade roubada por meio da fraude ou da força” (p.17). De modo amplo, a pilhagem para Mattei e Nader (2013,p.17) consiste na “distribuição injusta de recursos praticada pelos fortes às custas dos fracos”. O pano de fundo da questão está na legalidade e ilegalidade. Vejamos o exemplo citado:

Pensemos também naquele agricultor que perdeu o direito “legal” de usar as sementes que ele e seus antepassados plantaram ao longo de séculos e tracemos uma linha que se estende dessas sementes aos obscuros lucros obtidos atualmente por novos proprietários empresariais, mais uma vez teremos chegado a outra acepção do termo pilhagem (MATTEI e NADER, 2013, p.18).

Contudo, a tese principal dos autores é de que a política neoliberal funciona como fio condutor da pilhagem. Nessa perspectiva, o neoliberalismo é entendido como “um conjunto de práticas sociais, políticas, econômicas, jurídicas e ideológicas levado a cabo por uma variedade de agentes influenciados pelo o que chamamos de formidável lógica de mercado (MATTEI e NADER, 2013,p.89).

Desse modo, o que denomino de Projeto de Intrusão e Pilhagem (PIPs) são aqueles que se apropriam de modo autoritário e violento de territórios ocupados por povos e comunidades tradicionais, obstaculizando o reconhecimento territorial do grupo, colocando em risco a reprodução física e social das presentes e futuras gerações. Nessa perspectiva, o direito insere-se como uma mercadoria tecnológica.

Não obstante, a racionalidade dos PIPs sobre o uso e propriedade da terra, são colidentes com o modo de vida dos povos tradicionais, pautada no regime de usufruto comum, conseqüentemente, reflete em conflitos acirrados pelo uso desses recursos naturais. Diante desse embate, a posse do território é o principal triunfo. Na amplitude das pressões desses PIPs, envolvendo deslocamento compulsório, ameaças de desapropriação, negação de seu modo de vida, povos e comunidades tradicionais mobilizam-se em coletividades que acionam sua identidade étnica como fator de defesa e resistência para reivindicar seus direitos de vivenciar a sua diferença. Fraser (2012) argumenta que tais mobilizações políticas buscam o reconhecimento do grupo. “A identidade coletiva substitui os interesses de classe como fator de mobilização política – cada vez mais a reivindicação é ser “reconhecido”” (FRASER, 2012,p. 34).

Em contrapartida, o interesse do Estado recai sobre a continuação dos projetos e seus tributos, mas as pressões sociais, materializadas em movimentos sociais são vigilantes, impedindo a recusa total ao direito que é assegurado constitucionalmente. Diante desse impasse, os verdadeiros prejudicados são os povos atingidos, que, entre outras consequências, são privados de viver como eles sempre viveram. Assim, o centro das disputadas passa a ser a posse da terra. É oportuno esclarecer, ao debater os procesos de exploração mineral e preservação ambiental no Trombetas, está-se referindo a projetos implantados há mais de quarenta anos, atuantes na contemporaneidade e com planos de expansão sob o territórios quilombolas pelos próximos vinte anos. Isso deve-se ao fato de que a bauxita enquanto mineral, é finita.

Conforme Acevedo; Castro (1998), a Mineração Rio do Norte (MRN) foi criada em 1967, com concessão de 65.552 ha de terra para lavra do minério de alumínio. A *Aluminas*, firma canadense do Grupo *Alcan*, é considerada por Machado; Lima (2007) como a empresa pioneira no que se refere às pesquisas de novas das reservas de bauxita no Trombetas na década de 1960, alcançando êxito ao descobrir “fortes indícios de reservas comerciais na área do afluente da margem esquerda do Rio Amazonas – o Rio Trombetas - que, mais tarde, foram comprovadas e medidas” (MACHADO; LIMA, 2007,p. 2).

É preciso ponderar a esquecida participação dos quilombolas no processo de estudos e implementação das estruturas do projeto minerador no Trombetas. Isso porque desde as primeiras pesquisas, em razão do conhecimento dos negros sobre o espaço pretendido, a ALCAN incorporou o saber e a força de trabalho desses agentes sociais para apropriar-se das “terras de uso comum”. Isso porque a instalação do Projeto Trombetas ocorreu em áreas utilizadas pelos quilombolas para cultivo de roças, atingindo as áreas de caça, extração de breu, copaíba, andiroba. “Bem aí onde é o porto da mineração, era o lugar de roça do meu sogro Balbino, eram roças grandes, quando a companhia chegou meteu máquina em tudo, estragou muita mandioca” (Entrevista 04, A.SANTOS, 2019).

A referência da participação dos quilombolas não significa o consentimento da intrusão, mas serve para deslindar como esses projetos hegemônicos produzem estratégias a partir das conotações positivas que estão em suas entranhas, tais como: progresso, crescimento, geração de emprego, educação, saúde. Legitimadas pelo Estado de Direito (MATTEI e NADER, 2013), tais projetos carregam uma certa

autoevidência de impulsionar processos de desenvolvimento para todos os segmentos sociais em seu entorno, gerando, portanto, a ilusão da inclusão e da participação democrática que em linhas gerais, firma-se no pressuposto de que todos serão beneficiados positivamente.

Nessa perspectiva, Mattei e Nader (2013), partem da premissa de que o poder não é exercido apenas por meio da força, “mas, comumente, é imposto a grupos de indivíduos que, de maneira mais ou menos “voluntária”, aceitam a vontade do mais forte” (Idem, p.29). Reafirmo, não se trata de aceitar a vontade dos “mais forte”; cria-se uma falsa ilusão, desencadeando-se em *dramas sociais*, conforme veremos na próxima seção. Em entrevista realizada por Acevedo; Castro em meados da década de 1990, José Santos fala da participação dos quilombolas desde o início do projeto; o sentimento perpassa pelas esferas de inclusão e exclusão.

Pergunta: *E por exemplo, quando começaram as obras da mineração, vocês participaram trabalhando lá?*

Participemo. Participemo desde as primeiras picadas que fizeram aí pra fazer a marcação desse local, aí nós trabalhava lá, inclusive o meu pai foi quem tirou o rumo pra eles vararem daqui pra Terra Santa, nesse tempo ele andava bem no mato, pegaram ele aqui pra ele dá o rumo lá de onde passava a linha da Petrobrás, que a Petrobrás fez uma exploração antes da mineração, ela fez uma exploração aí nessa mata que elas faziam uns picos limpos aí por dentro dessas matas, inclusive passavam um pico direto aí que ia virar parece que lá pra Terra Preta dali de cima, e a gente andava nessa mata caçando e a gente sabia de tudo, essas estradas que ela fazia, eles pegaram o papai pra ir levar lá onde é a linha da Petrobrás, passava lá na Serra do Papagaio, e aí ele foi, ele foi, de lá emendaram pra ele dá o rumo pra eles pegarem pra Terra Santa, ele andava muito bem no mato, e aí passaram parece que 21 dias nessa mata cortando até varam pra Terra Santa, quando ele veio de lá já vinha pelo barco, pelo rio de Terra Santa, entraram por aqui, vieram por lá pelo rio, ele foi o primeiro homem que varou daqui com eles pra Terra Santa, e ele não trabalhou mais porque já era idoso né, mas nós continuemos a trabalhar, eu trabalhei nas primeiras picadas que eles vieram pra marcar aí, não só eu, como todos os meus outro primos, Zezinho, o Valério, tudo trabalhamos, o César, tudo trabalhou, e adispois continuamos a trabalhar, chegou as empreiteiras pra fazer os trabalhos, os alojamentos (J.SANTOS, entrevista arquivos de campo de ACEVEDO; CASTRO).

Figura 7: Descoberta da Bauxita no Trombetas



Fonte: Mineração Rio do Norte

Na foto acima é possível visualizar os quilombolas vestidos apenas de shorts ao lado de um homem, possivelmente, um engenheiro ou geólogo. Os negros, enquanto conhecedores do território visado para exploração mineral, exerceram os ofícios de “guias”. Conforme o relato acima citado, foram os quilombolas que abriram as primeiras estradas que dão acesso às áreas com abundância de bauxita, onde foram construídos os primeiros platôs.

Ainda de acordo com Machado e Lima (2007), a amplitude das descobertas de minérios, associada às dificuldades de equipamentos e a queda no preço do minério, forçou a empresa a quebrar seu monopólio e ao mesmo tempo criar condições favoráveis para novos investimentos, ao buscar parcerias para assegurar a continuidade do Projeto Trombetas.

Este grupo empresarial de economia mista, cujo maior acionista passou a ser a estatal Companhia Vale do Rio Doce (CVRD), que se manteve à frente do projeto até a atualidade, com percentual de 40% das ações. Sob a direção do grupo MRN, em 1967 foi descoberta a primeira jazida de bauxita no platô denominado de Saracá. No bojo da descoberta das jazidas comerciais, os alojamentos eram barracões precários, construídos no meio da floresta, com estruturas de madeira. Como decorrência dessas necessidades urgentes, a ALCAN fundou a MRN.

Figura 8: Primeiras estruturas das empresas mineradoras no Trombetas



Fonte: Mineração Rio do Norte

Assim, consolidação do Projeto Trombetas e intrusão dos territórios quilombolas ocorreu em agosto de 1979, a partir do primeiro embarque da bauxita com destino ao Canadá. Tendo em vista a estratégia de usurpação territorial, alianças entre empresas mineradoras e agências ambientais foram firmadas, sob o argumento da “preservação ambiental” e “sustentabilidade”. No estreitamento dessa relação bipolarizada entre empresas mineradoras e agências ambientais, em setembro do mesmo ano de inauguração do primeiro embarque da bauxita, sob a administração do Instituto Brasileiro do Desenvolvimento Floresta (IBDF) institui-se na margem direita do rio Trombetas, portanto, na margem oposta ao empreendimento minerador, a Reserva Biológica do Rio Trombetas (RBRT), uma modalidade de unidades de conservação de proteção integral, que proíbe a permanência de grupos humanos em seu entorno, iniciando uma rede de desenvolvimento de políticas ambientais autoritárias no Trombetas.

Figura 9: Primeiro embarque comercial da bauxita no Trombetas



Fonte: Mineração Rio do Norte

Além da RBRT, constituem a rede de políticas ambientais no Trombetas Floresta Nacional Saracá-Taquera (1989), Floresta Estadual do Rio Trombetas-FLOTA Trombetas (2006) e pela Floresta Estadual Faro- FLOTA Faro (2006). A implementação de tais unidades de conservação podem ser entendidas como “atos de Estado” entre outras, tal como sugere Bourdieu (2014). Segundo esse sociólogo francês, os “atos de Estados”, são “atos políticos com pretensões a ter efeito no mundo social” (Idem, p.39), na medida impõem normas aos grupos sociais. Quando observamos como se estabelecem as ações a partir de uma situação empírica, como é o caso da instituição de unidades de conservação no Trombetas, pode-se afirmar que tais ações são atos de categorização do mundo social.

Barreto Filho (2001), observa que a relativa facilidade de se estabelecerem unidades de conservação de uso indireto nos regimes militares é mais do que o resultado de um mero concurso favorável de circunstâncias; para ele representa um conjunto complexo de fatores, sobressaindo, a gestão estatal estratégica do território e a politização da estrutura espacial do país. Nesse contexto, o Brasil vivenciava o ápice dos II Plano de Desenvolvimento Nacional que direcionava a estratégia “desenvolvimentista” da Amazônia, sob o slogan dos governos militares “integrar para não entregar”.

Destacando as relações entre “atos de Estado” Barreto Filho (2001) argumenta que a criação de unidades de conservação de uso indireto na Amazônia, faz parte de um conjunto de estratégias políticas inventadas pelos governos militares como mecanismo de controle social.

As condições de possibilidade de criação das Ucs de uso indireto na Amazônia brasileira, no período aqui enfocado, e as instâncias responsáveis pela sua gestão enraízam -se num conjunto de ações engendrado no contexto do regime militar, visando a um planejamento globalizante e integrado do desenvolvimento do país, de caráter centralizado e hegemonicamente econômico, e à apropriação da dimensão política do espaço, como forma de controle social (BARRETO FILHO, 2001,p.162).

No Trombetas, essa forma de controle social pautada na convergência de setores relativos a correntes contrárias envolvendo empresas mineradoras e unidades de conservação, constitui o que Barreto Filho(2001) denomina de “crescimento polarizado”. As raízes da polarização desses projetos emergem na medida em que os órgãos ambientais autorizam áreas para fins de degradação ambiental resultante da exploração mineral em áreas que deveriam ser destinadas para a chamada “preservação ambiental”, conforme função específica das Ucs. Nesse sentido, as empresas mineradoras usam a política ambiental para mascarar o acirramentos dos conflitos socioambientais, sobretudo, a poluição e a devastação provocada por esses projetos de exploração da bauxita. “O campo empresarial passa a dividir-se entre o pólo da acumulação primitiva ambiental e o pólo e apropriação da crítica, da “responsabilidade ambiental” (LOPES, 2006,p.32).

Para entender a lógica estruturada no âmbito da política ambiental, Lopes (2006), utilizou o termo “ambientalização dos conflitos sociais”, que segundo ele, refere-se a construção de uma nova questão social, uma nova questão pública iniciada nos países desenvolvidos na década de 1970. Ademais, Lopes argumenta que além de propiciar formas de controle do capitalismo, o processo histórico da “ambientalização” implica em transformações no Estado e no comportamento das pessoas. A tese principal é de que essa transformação resulta de cinco fatores. Vejamos:

Essas transformações têm a ver com cinco fatores sobre os quais faremos considerações: o crescimento da importância da esfera

institucional do meio ambiente entre os anos 1970 e o final do século XX; os conflitos sociais ao nível local e seus efeitos na interiorização de novas práticas; a educação ambiental como novo código de conduta individual e coletiva; a questão da “participação”; e, finalmente, a questão ambiental como nova fonte de legitimidade e de argumentação nos conflitos (LOPES, 2006,p.35).

Segundo Acevedo e Castro (1998), os impactos desses projetos na região do Trombetas, manifestam-se nos problemas ambientais e na desestruturação do modo de produção da vida presente entre seus antigos ocupantes. Acrescentado à contribuição das autoras, eu diria que afeta a reprodução física e social do grupo, ao passo que, a luta pelo reconhecimento do direito territorial é a chave para a permanência do grupo nesse território etnicamente configurado, conforme veremos daqui para frente.

4.2. “Aqui nós vive, bem dizer, humilhados”: dramas sociais

Desde a consolidação dos projetos de exploração mineral e a respectiva instituição de unidades de conservação, sobretudo, a Reserva Biológica do Rio Trombetas e a Floresta Nacional Saracá-Taquera, os quilombos de Oriximiná passaram a enfrentar problemas relativos ao cercamento de suas terras e negação do seu modo de vida, cujos mecanismos de resistência são lutas sociais de agentes que se autoidentificam como “remanescentes de quilombos” face seus antagonistas, configurados no presente em unidades de conservação e avanço da exploração mineral sobre seu território. Esse dilema tem provocado marcas profundas refletidas em *dramas sociais*.

Turner ao analisar (1996) os padrões de erupção dos conflitos no âmbito do grupo social que ele estudara, doravante, os Ndembu na África Central. “After a while i began to detect a pattern in these erupions of conflict: I noticed phases in their development which seemd to follow one another in a more or less regular sequence. These eruptions, which i call “social dramas”, have “processional form” (TURNER, 1996, p. 91).

Turner identificou ainda que tais conflitos manifestavam-se em episódios de erupção pública, conforme visto na seção acima. Esses episódios foram interpretados

por Turner como “dramas sociais”, ou ainda, processos anarmônicos do processo social.

Partindo da premissa sociológica de que “a vida social humana é produtora e produto do tempo”, Turner (2008), então, assim definiu: “dramas sociais são, portanto, unidades de processos anarmônicos e desarmônicos que surgem em situação de conflito”(TURNER, 2008, p. 33). Ele tipifica esse conceito em quatro fases a ação pública, a saber: 1-ruptura; 2-crise crescente; 3-ação corretiva; 4-reintegração social do perturbado ou no reconhecimento e na legitimação do cisma irreparável entre as partes em conflito.

A *ruptura* é analisada pelo autor a partir das relações formais regidas por normas internas que regulam as ações do grupo familiares de uma mesma aldeia. Dessa forma, a ruptura representa o descomprimento deliberado de tais regras, portanto, uma violação simbólica. No caso analisado nessa dissertação, trata-se de conflitos entre grupos antagônicos, com racionalidades distintas. Dessa forma, tomando as relações sociais, pode-se afirmar que a *ruptura* apresenta outras dimensões. Conforme explicitado na seção acima, anterior a implementação dos PPIs, os quilombolas construíram um sistema de representações que contribuiu para a coesão social do grupo, sobretudo, na relação com o uso dos recursos naturais. Na medida em que esses projetos são implantados, a questão caminha além da usurpação territorial; as ações restritivas e de reordenamento territorial, rompem, com as relações socialmente construídas pelos quilombolas, sobretudo, a relação com o uso dos recursos naturais. Esse é o ponto crucial da emergência do “drama social” vivido pelos quilombolas no Trombetas. Contudo, ao tratar sobre a ruptura, é oportuno considerar que não concerne a um processo contínuo e linear, mas em constante construção.

Por *crise*, Turner (2008) entende o aprofundamento dos mecanismos causadores dos dramas sociais entre o grupo, alargando dessa forma a ruptura; “ampliando-se até se tornar tão coextensiva quanto uma clivagem dominante no quadro mais amplo de relações sociais relevantes ao qual as partes conflitantes ou antagônicas pertencem.” (TURNER, 2008, p. 33). A partir da relação antagônica entre quilombolas, empresa mineradora e unidades de conservação no Trombetas, a *crise* representa a violência presente no processo de apropriação, ou seja, diante da resistência do grupo, a violência emerge como estratégia de coagir os agentes sociais, sobretudo, com o apoio da polícia. Assim, insisto que a crise crescente, consiste no

acirramento das estratégias de coagir o grupo. Na visão turneriana, a crise é sempre um ponto de inflexão, representado por profundas tensões sociais, contribuindo para o afloramento dos problemas sociais enfrentados pelo grupo.

A terceira fase, a *ação corretiva*, compreende os mecanismos cujo propósito visam amenizar a *crise*, portanto, uma tentativa de reparar os drásticos efeitos sociais dos *dramas sociais*, por meio de alianças com o grupo perturbado. Trata-se de mecanismos acionados em escalas distintas. “É na fase corretiva que tanto as técnicas pragmáticas quanto a ação simbólica alcançam sua mais plena expressão” (TURNER, 2008,p.36). Contrastivamente à *crise*, na *ação corretiva*, a autoconsciência do grupo ganha importância, fortalecendo, desse modo, seus mecanismos de defesa. Contudo, o reflexo da correção da falha, segundo o autor, representa a regressão à *crise*. Analisando a situação social em debate, observo que é preciso relativizar a noção de *ação corretiva*. Pode-se questionar: em que medida as ações e projetos desenvolvidos por grandes empreendimentos visam corrigir os efeitos dos dramas sociais por eles provocados? A partir da reflexão sobre a relação dos quilombolas do Jamari e a Mineração Rio do Norte, parto da premissa de que ao invés de corrigir, implicitamente, a intenção objetiva mascarar a ação nociva tanto para a comunidade, quanto ao meio ambiente; distorcendo a imagem do real e se colocando numa escala de representação global, enquanto empresa comprometida com a sociedade e o meio ambiente. Tal postura, contribui ainda para a concretização de seus planos de expansão sobre os territórios intrusados, cujas consequências futuras consistem na intensificação da crise. Ao tratar do plano de expansão da atividade mineradora pelos próximos vinte anos no Trombetas, o leitor entenderá melhor a minha posição.

O próprio Turner assume que seus trabalhos são permeados de “ideias dispersas e “*insights* retirados do contexto sistêmico e aplicados a dados dispersos”. Tal metodologia, dificulta o entendimento das categorias analíticas construídas por ele, que em sua maioria, fogem a uma sistemização. Nesse sentido, para compreendermos a concepção de drama social, além das duas obras nas quais o autor desenvolve esse conceito, é preciso uma leitura atenta de outros trabalhos publicados pelo autor, tais como: “O processo ritual” (1974) e “Floresta de símbolos” (2005).

Na visão turneriana, a sociedade não é algo estático, é composta por duas forças em colisão, que estão justapostas e alternantes. De acordo com Turner (2005), a

primeira consiste na sociedade (*società*) tomada um sistema estruturado, marco por hierarquias de posições político-jurídico-econômicas, portanto, estruturado; e o segundo surge no período *liminar* (antiestrutura), configurando-se no que denomina *communitas*, conceito este baseado em Martin Burger, que representa um espaço no qual as diferenças se igualam, formando uma rede de comunhão entre os indivíduos. É nesse espaço que os dramas sociais emergem.

A noção de *liminaridade* foi elaborada pelo etnólogo e folclorista Arnold Van Gennep, conhecido pelos seus estudos sobre os ritos de passagem como fenômenos sociais, podendo ser de *separação*, *margem* e a *agregação*. Sob essa perspectiva, Gennep (2011) denominou os ritos de separação como *preliminares*, os de margem foram considerados como *liminares*, sendo os ritos de agregação tratados como *pós-liminares*. Para o antropólogo brasileiro Roberto DaMatta (2000), a margem é uma fase que carrega os estereótipos de fronteira, paradoxal e ambiguidade.

Considero que é a partir de fatos *liminares*, de *crise crescente* é que resultam os dramas sociais. A partir da narrativa dos próprios quilombolas, destacarei três dramas sociais vivenciados pelos quilombolas do Jamari no decorrer desses últimos quarenta anos, são eles: à limitação de acesso aos recursos naturais; a luta por reconhecimento étnico e territorial; discutindo a identidade: o “de dentro” e o “de fora”.

A limitação de acesso aos recursos naturais, assim como o deslocamento compulsório das famílias que viviam na área pretendida para fins e conservação da natureza pelas agências ambientais, marcou o processo de ruptura em *società* e *communitas*. O processo de separação violento dos produtores rurais e seu principal meio de produção é histórico e faz parte da emergência das relações capitalistas. Marx ao analisar as origens da acumulação primitiva, argumenta que a expropriação das terras pertencentes à população rural na Inglaterra entre os séculos XVI e XVIII marcou o início da produção capitalista. Segundo ele, o processo de expropriação das terras comunais e dos meios de subsistência, ocorreu de modo violento. Trabalhadores rurais tiveram suas terras cercadas por criadores de gado, que monopolizaram a posse da terra, obrigando-os a trabalhar na condição de assalariados.

É sob este prisma que Marx considera a separação entre trabalhadores e as condições da realização de trabalho como principal trinco das atividades capitalistas.

O processo que cria a relação capitalista não pode ser senão o processo de separação entre o trabalhador e a propriedade das condições de realização de seu trabalho, processo que, por um lado, transforma em capital os meios sociais de subsistência e de produção e, por outro, converte os produtores diretos em trabalhadores assalariados (MARX, 1867, p.961).

Nesse sentido, a separação entre o trabalhador e o espaço de produção agrícola pode ser identificada com a chegada dos projetos de exploração mineral, em parceria com agências ambientais é marcado por processos violentos que visavam expulsar os quilombolas de suas terras. Diante da resistência do grupo, impuseram regras restritivas que passaram a regular o acesso aos recursos naturais, imprimindo sistemas de vigilância e coerção, colocando em prática o seu plano de separação. Essa separação gera os processos de *liminaridade* e *crise crescente*.

Segundo Funes, a comunidade do Jamari foi uma das mais atingidas pela política ambientalista aplicada naquela região. Contudo, as narrativas dos dramas sociais estão entrelaçadas nas relações familiares dos distintos quilombos. No Trombetas quilombos, entrelaça-se as relações de parentela.

A permanência no território consiste na principal bandeira de luta dos quilombolas no Trombetas, uma vez a posse do território consiste na garantia da reprodução física e social do grupo, na medida em que rompe com o sentido geográfico e passa assumir a representação do grupo. Desta feita, é importante recordar o fato de que na visão turneriana, o termo “drama social” é empregado enquanto uma metáfora, contudo, as metáforas exercem o papel de aproximar as coisas, mas não representa a empiria, serve, portanto, para refletir as situações sociais.

4.2.1. Drama I: tentativas de deslocamento compulsório e limitação de acesso aos recursos naturais

Entre a racionalidade economicista, difundida pelo projeto de exploração mineral em consoância com o propósito e conservação da natureza, os quilombolas no trombetas passaram a ser vislumbrados como entraves ao desenvolvimento. Desta feita, as pressões sociais por parte desses agentes antagônicos, sobretudo, pelo IBDF, estrategicamente, objetivavam deslocar os quilombolas de suas respectivas unidades sociais, visando o controle do território historicamente conquistado por esses

agentes sociais. Na medida em que o IBDF passa a interferir no *modo de viver* e *fazer* dos quilombolas, ocorrem rupturas com as regras socialmente inventadas e aceitas pelo grupo. O impedimento de viver como eles sempre viveram, provoca o sentimento de “humilhação”. Esta “humilhação” representa um fator decisivo para a erupção dos conflitos sociais no rio Trombetas: Vejamos:

Quando o IBDF chegou pra cá, nós já estava aqui, mas para eles era como se a gente não tivesse. Nós vivia aqui no nosso canto, aqui a gente pescava, caçava, fazia a nossa rocinha. Aí vieram eles e nossa vida não prestou mais, a gente vive aqui porque nós semos fortes e apredemos a lutar pelo lugar onde nós nascemos e se criemos. Hoje nós brigamos por processos de consulta e participação, mas quando o IBDF veio não perguntou se a gente queria ou não, foi entrando contudo, só ouvia zoar as notícias de que a terra agora era deles, que eles vinham jogando até comida das panelas do pessoal aí pra baixo. Quando papai soube, ele disse: é meus filhos, nós não fizemos nada pra sair corridos, aqui nós vamos ficar. E aqui nós fiquemos, eles passavam aí na frente com a lancha cheia de polícia armados e nós olhando. Quando foi um dia, o Benedito foi ali para baixo pescar, que dependeno da época do ano o peixe fica ruim de pegar em algumas paragens. Quando ele chegou assustado, papai perguntou: Benedito, o que aconteceu contigo. Ele respondeu, ah papai, foi os homens, eu ia atravessando o rio e eles vieram com a lancha em cima de mim, levaram todo o peixe que eu peguei, meus arreios e ainda disseram que não sabiam porque não me matavam logo. Quando foi no outro dia ouvimos a zoada da lancha, papai disse la vem os homens, se tiverem que matar nós, vão matar, não vamos sair daqui, não fizemos nada. Eles vieram vieram, pararam aí porto, era paresque dois homens do IBDF e dois polícia. Chegaram aí no porto, subiram, perguntaram: quem é o responsável? Pai estava deitado debaixo da cuieira, levantou de lá e disse: sou eu, porque. Eles responderam: não é porque nós queria conversar, é que como vocês já devem saber nós somos o IBDF, e a partir de agora essas terras que vocês tão fazem parte da reserva. Papai ficou escutando e respondeu: olha doutor, isso aqui é terra de nós bisavós, nós tem história dessa terra e daqui ninguém vai tirar a gente. Aí o cara ficou bravo, meio que avermelhou. Disse para o meu pai: a gente tem os documentos dessa terra e só tamos avisando para vocês procurarem outro lugar, porque aqui agora é reserva federal e vocês não podem ficar aqui. Papai respondeu para ele: o senhor quer que a gente vá para onde? Nós daqui não sai, ninguém vai obrigar a gente, pegue o seu papel da terra e vá buscar seus direitos que eu vou continuar aqui com a minha família. Daí começou a perseguição, fomos construir a escola daquele lado, eles vieram embargar, lutamos, lutamos, até que como muita luta a gente conseguiu. Mas ninguém pode mais pescar sossegado, caçar e nem mesmo fazer a nossa rocinha. Pra gente pegar uma comida, é preciso sair escondido nesses lagos porque se eles pegam a gente apanha, fica sem nada e com fome. Teve um tempo que nem castanha que é era de onde nós tirava dinheiro para nosso sustento nós podemos tirar. Época de castanha a gente ia aquele bando de gente para o Erepecu, lá todo mundo trabalhava, vendia seu produto para os regatões que iam la no porto buscar, era aquela alegria, nossa

segunda casa. Deposi que eles colocaram o flutuante lá na boca do lago, é um sacrifício para entrar, eles não deixam ninguém entrar mesmo, era tudo escondido nesses furos. De uns anos pra cá foi que a gente conseguiu na justiça o direito de entrar para tirar castanha no Erepecu, mas não é como era antes, regatão não pode mais entrar, é uma burocracia para ter a licença, tem gente que até desiste. O fato é que nós vive aqui bem dizer, humilhados. Tudo tem que pedir licença, até para tirar madeira para construir nossas casas. Antigamente a gente tirava madeira, ubim, paxiuda e fazia casa, cozinha de forno, agora não pode nada, só com autorização. (M.P.Entrevista 05, em 15/05/2019).

Ao analisar a situação de deslocamento compulsório dos quilombolas em Alcântara, Estado do Maranhão, provocado pela Base de Lançamento estadunidense que intrusa os territórios quilombolas, Almeida (2006) argumenta que a separação imposta pelos deslocamentos menospreza a persistência histórica das fronteiras que mantêm as territorialidades. De outro modo, pode-se asseverar que a retirada dos agentes sociais de seus territórios ignora a relação que os agentes sociais constroem no tempo e no espaço, a partir de representações próprias, dando ensejo ao território que ocupam. Não obstante, o impedimento de acesso aos recursos naturais representa formas de obscurecer a realidade social dos quilombolas. Tal obscurecimento resulta do não reconhecimento das relações sociais estabelecidas por esses agentes sociais. A ausência de reconhecimento das práticas sociais do grupo, associada a violência física, configura-se em “violência simbólica” (BOURDIEU, 2014). Dessa forma, os dramas sociais resultam de processos excludentes e violentos, tal violência manifesta-se tanto na perspectiva simbólica, quanto física. A negação de acesso aos recursos naturais perpassa pelo campo simbólico, em contrapartida, a repressão pela força, ameaça e a criminalização insere-se no campo da violência física. O caso das famílias quilombolas deslocadas compulsoriamente do lago Jacaré para atender ao projeto de conservação da natureza a partir da implantação da Reserva Biológica do Rio Trombetas, desvela a tragédia dessa situação. Tais situações sobrevivem no tempo e espaço, se compararmos os relatos dos quilombolas no Trombetas no período compreendido entre 1990 e 2019, percebe-se que as estratégias no sentido de controlar o território por via da opressão dos grupos permanecem apesar da resistência do grupo, ou seja, a relação entre o órgão ambiental e quilombolas, apesar das discontinuidades, está sempre se reconstruindo sob a mesma lógica. Comparando os relatos dos agentes sociais, percebe-se uma congruência entre os dramas sociais por eles vivenciados, mesmo em tempos

distintos. Nesse sentido, o deslocamento compulsório trata-se de uma estratégia de ordenamento territorial inerente a lógica capitalista, investida de novas regras e normas colidentes com o modo de vida dos grupos afetados pela imposição de grupos hegemônicos que atuam no sentido de invisibilizar o outro, ou seja, todo aquele que está fora da racionalidade capitalista. Essa estratégia, a que colidem com os grupos afetados pode ser identificada na narrativa abaixo:

Eu não estou bem lembrado a época do ano que nós foi desapropriado pela Santo Patrício parece que (...), mas aí o administrador nessa época, parece que tinha um superintendente que era Davi, eu não sei o que ele era, eu só sei que ele era o mandão, Davi, e o administrador do setor de pessoal aí, que mandavam no acampamento, era o Benatão, foi esses que tiraram nós nessa época, inclusive até com policiais, antes eu vim até aqui pra cidade, preso, só que chegou pra cá, foi fazer os levantamentos e as audiências deles, sabe?! Aí não conseguiram emprego, eles concordaram, eu saí, a família ficaram lá, eles pegaram eles na marra, foram 3 pessoas: Raimundo Corrêa Xavier e Euclides Melo, eu não sei bem o sobrenome dele, e Samuel Cordeiro, não, quatro, Anastácio Cordeiro que mora bem junto daquele vizinho na área biológica, ele ainda mora lá. Bom, agora eu fiquei brigando com eles lá, eu não vim, eu não queria sair, a mamãe não estava nessa época, estava aqui pra cidade, nós ficamos brigando, porque lá eles fizeram, assim, quando eles fizeram o levantamento pra tirar nós de lá, isso foi rápido, não teve dizer pra amanhã, fica pra outro dia, não, foi logo pra sair, só que eu não queria sair assim, aí foi o tempo que a mamãe chegou, a mamãe chegou com o negócio de polícia, ela é toda assustada, sofre o negócio de coração, não quis, aí eu mandei “vocês saiam e eu fico”, nós morava lá em Três Famílias, eu só naquele local, era eu, a minha mãe, a minha irmã, e a outra irmã, quatro família nós morava ali, só naquele lugar, aonde a gente nasceu e se criou, de lá nós só deslocava pra ir tirar castanha lá em Jacaré, onde era a nossa colocação do tempo do meu avô, mas meu pai falava que muito tempo era colocação deles lá, eles vinham lá do lado do Macaco antes de morar na Terra Preta, ainda nem era casado, era rapaz solteiro, novo, vinha de lá, depois que ele casou-se, passou-se pra aí, pra Terra Preta. arquivos de campo (R.M.Arquivos de campo ACEVEDO; CASTRO, 1997).

A partir da pesquisa de campo realizada com os quilombos do Trombetas, Acevedo e Castro (1998), defendem que “literalmente, a Reserva Biológica foi aprisionadora das fontes de produção”(ACEVEDO e CASTRO, 1998,p.209). Entre as fontes produtivas as autoras citam os peixes de rios e igarapés, as sementes e os frutos coletados na mata, os cipós e as palhas para a fabricação de artesanato e de suas casas de madeira destinada a construção de canoas. É justamente essa relação com os recursos naturais que elidem o território na perspectiva antropológica, ou seja, uma representação que vislumbra-se para além da terra enquanto espaço fisicamente

delimitado, portanto, uma construção social do grupo a partir das relações em constante construção por eles inventadas. As medidas restritivas contribuem para o aumento da *crise* enquanto uma situação dramática. Nessa fase a violência física, torna-se o aliado do opressor, ou seja, não basta proibir, é necessário punir para, dessa forma, servir de exemplo para o grupo.

Desde que foi criada essa reserva é uma perseguição só. Tudo o que era livre agora é proibido. Aqui o nosso alimento sempre foi o peixe e caça, aí vem os cara sabe la de onde e diz que é crime. Então a gente vive que nem cachorro acuado, nós tem a necessidade de pescar, mas a gente pesca com medo, não com medo dos homens, mas o que eles podem fazer com a gente. Quando um parente é pego com um tracajá, é pena. Vai preso, apanha. Tem uns menino la do Moura que estão preso no presídio, eles marcaram o pessoal, daí fica difícil. As vezes o cara ta pescando um peixinho para a família comer, quando nem espera la vem eles contudo para cima, daí esses que ja são marcados, mesmo que não esteja pescando para vender, é advertido; se reage apanha. É minha filha a coisa aqui continua cada vez pior. Quem não sabe, pensa que a gente ainda vive como antes, na fartura. Muitas vezes a gente é obrigado a comer essas comidas de lata, frango da cidade, porque onde a gente ainda pode pescar ja é difícil e não se pode mais pegar um isopor e ir la no Erepecu vamos dizer, pegar um peixinho para comer. Antigamente quando o peixe ficava ruim num canto, a gente ia para outro. Chegava la, pegava aquela fartura de peixe, essa gente salgavam e a gente comia a semana toda. Trabalhava sem se preocupar com a comida. É difícil, a gente ainda tem essa aposentadoriazinha, mas esses que não tem, mas difícil se torna. (J.C, Entrevista, 29/12/2018).

Ademais, percebe-se os momentos que marcam a *ruptura* e *crise crescente* dos dramas sociais, em seus meandros, representam tanto aspectos do conflito social engendrado quanto os distintos “processos de territorialização” que os agentes antagônicos objetivam invisibilizar. Isso porque os agentes sociais, investidos de sua identidade coletiva, acionam, através da memória coletiva, as nunces de ocupação daquele espaço conquistado, por meio de saberes construídos sobre o território, o que lhes confere domínio. Portanto, a negação de acesso aos recursos naturais representa maneiras de imobilizar a força de trabalho dos quilombolas, cuja produção e reprodução depende diretamente de recursos naturais básicos que dão ensejo a uma economia autônoma dinamizada pelas práticas de pesca, caça e extrativismos de castanhas e óleos.

4.2.2. A luta pela permanência no território

Conforme as discussões levantadas no capítulo anterior, os quilombolas no Trombetas passaram a investir-se da identidade coletiva de “remanescentes de quilombo” ou quilombola a partir dos confrontos e tensões sociais provocados pela implantação dos projetos de exploração mineral e conservação da natureza, com enfoque para a Reserva Biológica do Rio Trombetas e suas medidas de vilância e restrição de acesso aos recursos naturais. Ou seja, a organização social do grupo surgiu como um mecanismo de resistência aos processos de *pilhagem* e *intrusão* de seus territórios, a partir do momento em que se autoidentificam e são identificados por outros que compõem “grupos étnicos” (BARTH, 2000). Esse aspecto organizacional além de gerar novo significado aos instrumentos de luta, serviu de defesa e luta pela permanência no território face às ameaças de deslocamento compulsório e negação do seu modo de vida. “Os agentes sociais se erigem em sujeitos da ação ao adotarem como designação coletiva as denominações pelas quais se autodefinem e são representados na vida cotidiana. (ALMEIDA, 2008, p.80).

A autoconsciência do grupo com base em suas trajetórias de conquista do rio Trombetas acionados pelas narrativas orais dos mais velhos, aliada aos fatores religiosos engendrados pela igreja católica através do sentimento de comunidade, funcionaram como fio condutor para a criação do movimento organizativo dos grupos negros no Trombetas. “A identidade étnica desse grupo é recriada pela memória das lutas de seus antepassados, marca de uma conjuntura histórica” (ACEVEDO e CASTRO, 1998, p.161).

Desse modo, um ano após a promulgação do texto no constitucional que insere o direito a titulação coletiva dos territórios quilombolas, é criada a Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná (ARQMO). De acordo com o senhor Carlos Printes, um de seus idealizadores, morador do quilombo Abuí, Alto Trombetas I, a ARQMO surgiu como uma estratégia às ameaças de desapropriação territorial pelos empreendimentos que usurparam seus territórios em meados da década de 1970, sobretudo, a Reserva Biológica do Rio Trombetas ao deslocar os quilombolas de suas casas situadas no lago Jacaré.

Então. Quando criaram a REBIO nós morava lá no lago Jacaré, era a família dos Printe e dos Rocha. Com a criação da reserva, o IBDF montou uma ação para nos expulsar de lá. Eu era Jovem ainda, 20

anos. Quando foi um dia os caras chegaram lá com a polícia, dizendo que ali era área da reserva e que nós tínhamos 48 horas para desocupar a área. Acontece que lá era o lugar dos nossos bisavós, tinha e até hoje tem as platações de manga, limão, azeitona. Nossas roças estavam todas plantadas, então, não é fácil sair de um dia para o outro e deixar tudo pra trás. O fato é que tivemos que sair mesmo com a dor de deixar tudo aquilo que dinheiro nenhum paga. Algumas famílias que ali viviam foram fazer casas na Tapagem, outros, como a nossa foi para o Abuí onde também moravam alguns parentes nossos. Foi aí que o padre Patrício que andava por lá com a gente, chamou nós e disse: rapaz, porque vocês não criam uma associação para representar todo o povo negro do Trombetas e lutar pelos interesses juntos. Aí nós iniciamos os encontros da igreja em todas as comunidades, os chamados tridos. Nesses encontros a gente discutia a criação da associação e todo o povo nos apoiava. Daí em 1989, fizemos grande encontro com todas as comunidades reunidas, desse encontro resultou a criação da ARQMO para nos representar (Carlos Printes, entrevista realizada em 20/05/2018).

Por muito tempo a ARQMO representou todas as comunidades remanescentes de quilombo do Trombetas. Contudo, em razão das divergências inerentes aos interesses dos grupos, ocorreu a institucionalização de associações em cada território para atender aos interesses específicos, como é o caso da Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Alto Trombetas II (ACRQAT), criada em 28 de novembro de 2011, visando organizar coletivamente os quilombos Curçá, Jamari, Juquiri Grande, Juquirizinho, Moura, Nova Esperança, Palhal e Último Quilombo, abrangendo cerca de trezentas famílias espalhadas pelo curso do rio Trombetas e seus acidentes geográficos.

Conforme o relatório antropológico de caracterização histórica, econômica, ambiental e sociocultural do território quilombola Jamari/Último Quilombo, publicado em 2014 pela empresa Ecodimensão – Meio Ambiente e Responsabilidade Social LTDA, o Jamari, por ser um dos primeiros grupos a se reconhecer e se registrar (perante a Igreja Católica e o Poder Público Municipal) como comunidade, foi a que mais sentiu os efeitos das ações restritivas por parte dos órgãos ambientais. Esse processo de resistência da família Macaxeira, corresponde a um período superior a trinta anos, atingindo distintas gerações. O relato do neto do senhor Antônio Macaxeira elucida a luta do grupo.

Eu vou te contar uma coisa, nós vivemos aqui porque nós é teimoso mesmo, se nós não se une, se organiza para fundar uma comunidade e lutar por nossos direitos. A intenção de criar essa reserva foi para retirar nós do nosso lugar. Por isso que hoje o que nós queremos é o título da terra, que é quando nós vamos ficar seguros. Essa luta vem

desde nosso avô Antônio Macaxeira, fundador e líder desse quilombo. Ele era conhecido, ia na prefeitura, na igreja, em busca de apoio, por isso que o IBDF não conseguiu tirar a gente daqui a mamãe conta muito bem essa história. Então, hoje a nossa geração mais nova assume essa luta em nome do nosso avô, dos nossos filhos e de nossos netos. O processo da titulação da terra está andando devagar. Foi dado a entrada, o pessoal veio, fez o estudo, graças a Deus em 2017 saiu a portaria de reconhecimento, foi um avanço, só que ainda não é o que a gente quer. Depois vieram com a proposta de concessão de uso. Essa tal de concessão de uso é mesmo que nada, é como se o governo dissesse pode ficar aí até quando a gente quiser...e tem mais, essa concessão diz como devemos usar o território. Então pra gente isso não é bom. Queremos o título da terra, o documento que vai assegurar a nossa permanência aqui. Hoje mais do que nunca, é disso que nós precisamos...vem uma proposta daqui outra dali, mas a gente não tem segurança. Agora a mineração quer implantar essas novas minas dentro do nosso território, na área que a gente tira a copaíba para o nosso sustento, isso aí vai acabar, e cada vez mais difícil vai ficando de morar aqui, vamos ficando imprensados, não quero nem pensar como vai ser daqui pra frente se essa mineração chegar aqui. Eu converso muito com os meus, agora, eles estão fazendo tudo para agradar, dão um empreguinho daqui outro dali, aí o pessoal começa a se animar. Só que isso já aconteceu lá atrás, mas depois que eles conseguem o que querem, nós somos esquecidos, nem subir lá na vila a gente pode, é uma cidade de brancos, você só enxerga o preto varrendo rua, juntando lixo, nas casas de família lavando roupa, limpando casa. (M. P. Entrevista, março de 2019).

Essa dinâmica social oriunda da autoconsciência do grupo diante de seus antagonistas históricos, associadas às políticas organizativas que visam defender práticas sociais tradicionais, bem como assegurar a permanência no território, converge para um “território etnicamente configurado”. Sob esse prisma, o *drama social* abre caminhos para a resistência do grupo diante do acirramento dos conflitos sociais.

4.2.3. Rediscutindo a identidade: o “de dentro” e o “de fora”

Sob a perspectiva dos grupos étnicos postulada por Barth (2000), a interação social é o fator que organiza o grupo a partir da dinâmica “próximo” e “distante”. Ou seja, são as relações sociais que mantêm as fronteiras étnicas e sociais, ultrapassando, desse modo, a ideia de isolamento geográfico como elemento definidor do grupo. Ao longo do trabalho de campo, observei um deslocamento no sentido atribuído à identidade por parte dos “quilombolas” e “não quilombolas” dentro de uma mesma unidade social, criando a dicotomia “de dentro” e “de fora”.

Observei ainda que a partir da trajetória do grupo investigado que por muito tempo o “de dentro”, não estava associado aos elos de consanguinidade ou ao tronco familiar, mas as relações sociais construídas pelos alianças matrimoniais, “amigamentos” compadrio e relações de trabalho, ou seja, uma rede de parentes que atravessava as fronteiras da consanguinidade. Nessa perspectiva, o “de fora” conecerne àqueles sem qualquer vínculo de pertença com os quilombolas, a exemplo do professor no Jamari, ocupante de um ofício público, mas que não participa das atividades do cotidiano dos quilombolas, esse é o “de fora”.

Contudo, atualmente, essa concepção de parente passa por uma reviravolta, que, diante das exigências do órgão ambiental e projetos desenvolvidos pela mineradora no âmbito das comunidades, classifica o grupo no sentido de uma perpetuação biológica, para, assim, atribuir-lhes garantias de participação nas políticas por eles pensadas. Este é o caso da permissão de acesso e uso das áreas de castanhais durante a chamada “safra da castanha”, período compreendido entre os meses de janeiro e maio. Desde 2015, em razão das pressões sociais por parte dos quilombolas do rio Trombetas, o Ministério Público Federal do Pará (MPF), recomendou ao Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), que liberasse o acesso às áreas de castanhais para a respectiva coleta. Atendido a essa recomendação, o ICMBio, todos os anos, passou a realizar o cadastro de “quilombolas” aptos a adentrar a tais áreas. Quilombolas com aspas para acentuar que nessa concepção, a categoria quilombola é atribuída àqueles que descendem dos antigos mocambos no Trombetas e que tem moradia fixa nos quilombos. Esse argumento classificatório passou a ser internalizado pelo grupo, gerando conflitos com outros agentes sociais, que a despeito das medidas restritivas, migrou para a sede municipal, mas que todos os anos deixam suas residências e vão trabalhar na coleta da castanha. O relato do senhor Almerido Tavares, quilombola do Moura e que reside na sede municipal ilustra esse drama social.

Pra gente que hoje mora na cidade ficou muito ruim, a gente vem para a cidade porque precisa trazer os filhos para estudar, trabalhar. Quando chega a época da castanha nós quer trabalhar na castanha, que é o que nós sabe fazer. Quando a safra é boa, dá para aguardar um dinheiro para se manter aqui por algum tempo. Tem uns que vão para comprar o produto do pessoal. Só que agora nos ultimos anos é uma luta pra gente conseguir entrar, a própria comunidade proibe a gente de entrar para o castanhal. É preciso a gente ta, se humilhando

para conseguir licença para entrar, quando consegue. Esse ano muita gente não trabalhou porque o nome não estava na lista que a comunidade mandou para o ICMBio. (A.T, entrevista realizada em 17/11/2018).

P. E por que a comunidade não coloca os nomes na lista?

R. Porque agora com esse negócio dessas novas associação que inventaram, se a pessoa precisa sair da comunidade, ela deixa de ter direito de tudo, é como se a gente não pertencesse mais à comunidade. Só que a gente sai, mas continua sendo de lá, aqui ou lá nós somos de lá. Mas nem o ICMBio e nem a comunidade tem essa visão. Se sai não é mais quilombola, não tem mais direito. Mas é aí que eles se eganam, a gente sai porque não é preciso, mas aqui acolá a gente tá lá. Ninguém cessa básica essas coisas, a gente só quer trabalhar. A gente já não pode ir pescar para trazer para comer com a família, e agora não pode mais nem trabalhar. (A. T., entrevista realizada em 17/11/2018).

Barth (2000) argumenta que esse tipo de formulação carrega em si uma visão preconcebida de quais são os fatores significativos para a gênese, a estrutura e a função desses grupos. Nesse sentido, além de excludentes, os dramas sociais resultantes da ação dos Projetos de Intrusão e Pilhagem (PIPs), provocam crises internas ao grupo afetado em benefício dos grupos dominantes.

4.3. Relação empresa comunidade: um novo modelo de gestão territorial?

Por ser um mineral, a bauxita é um produto finito. Em razão dessa característica precípua, ao longo do tempo as reservas de exploração passam pelo processo de esgotamento, gerando a necessidade de explorar novas áreas. Diante dessa necessidade, no presente a MRN arquiteta a expansão de novas áreas, capazes de atender às demandas do grupo empresarial pelos próximos vinte anos. O plano de expansão da mineradora, atinge diretamente o Território Alto Trombetas II, sobretudo, o quilombo Jamari, *locus* dessa investigação.

Contudo, é preciso recordar que face às tensões territoriais engendradas pela implantação desses projetos, a autoconsciência do grupo ganhou força, tornando-os resistentes a políticas antagônicas que possam colocá-los cada vez mais em situação de risco. Se, por um lado as empresas mineradoras desconhecem ou fingem desconhecer os direitos territoriais das comunidades autoidentificadas como “remanescentes de quilombo”, por outro, estes agentes sociais estão cada vez mais envolvidos com as lutas sociais e econômicas, através da construção de movimentos

mobilizatórios enquanto fator de resistência. No âmbito da resistência construída pelos quilombolas, politicamente organizados, com uma identidade étnica assumida; a MRN vem adotando políticas e estratégias com objetivo de conquistar o apoio das comunidades intrusadas por esse novo plano de expansão e, com isso, eliminar os focos de resistência do grupo. Não obstante, além de garantir o avanço da atividade mineradora, as estratégias em jogo objetivam manter o controle sobre os territórios em disputa, impondo, desse modo, novas regras de acesso aos recursos naturais, ou seja, uma nova racionalidade.

Segundo Wanderley (2008), a apropriação de novas áreas destinadas para fins de exploração mineral implica o domínio do espaço, na medida em que a exploração exige infraestrutura que vai além área da lavra explorada, limitando, portanto, o acesso as áreas de “livre acesso”.

Por mais que as empresas insistam em reafirmar seu desinteresse bpara com a questão fundiária, sua organização espacial pressupõe uma territorialização de objetos (sedes, acampamentos, galpões, vias, ferrovias, condomínios ou company-town), que exigem uma dominialidade do espaço geográfico (WANDERLEY, 2008, p. 28).

A análise sobre o “platô Monte Branco” no Trombetas, cuja licença operação fora expedida em 2013 pelo IBAMA em favor da MRN, usurpando o Território Alto Trombetas, sobretudo, o Jamari ilustra como essa estratégia⁴² funciona na prática. Isso porque segundo relato de meus interlocutores, esse platô atinge diretamente a parte do território onde há maior incidência de copaibeiras, comprometendo, dessa forma, a economia extrativa e autônoma construída pelos quilombolas a partir do momento em que outras práticas como a caça e a pesca foram expressamente proibidas.

Olha eu vou te dizer uma coisa, não sei o que vamos inventar para sobreviver. A castanha já dá pouco, quando eles deixam a gente entrar tem toda uma burocracia, se a pessoa tenta entrar escondido e é pego, coitada. Eles tomam tudo do cara, até a castanha que ele derramou suor para carregar la do mato, quebrar. Então, pra gente aqui ficou mais fácil entrar para o centro e tirar o óleo da copaíba, que também da um trabalho grande, a gente passa de quinze a vinte dias no mato para tirar o sustento da nossa família, mas agora com essas novas

⁴² Conforme Boudieu (2004,p.81), a noção de estratégia consiste em um instrumento de ruptura com o ponto de vista objetivista e com a ação sem agente que o instrumentalismo supõe. O autor acrescenta ainda que a estratégia é resultante do senso prático como sentido do jogo, de um jogo social particular, historicamente definido.

minas na área não vai ter mais nem isso, as máquinas vão entrar e acabar com tudo, que pra nós daqui é muito triste, ver nossa fonte de renda se acabar. Nossos filhos não vão mais poder fazer essas coisas, não vai ter, vai acabar com tudo. (C.J. Entrevista em 29 de dezembro de 2018).

Não obstante, o processo de licenciamento de exploração da bauxita no platô Monte Branco, ocorreu sem a realização da consulta livre, prévia, e informada; direito este conquistado no Brasil em 2004 quando o Brasil ratificou a Convenção nº 169, da OIT. Ante a concessão autoritária, os quilombolas, representados pela sua organização política, a ACRQAT, evidenciam judicialmente a revogação da licença junto ao Ministério Público Federal, que por sua vez recomendou:

A suspensão das licenças ou autorizações expedidas ou em processo de expedição na região do platô Monte Branco e na região do território de quilombola (ainda que em fase administrativa de titulação). abstenha-se, ainda, de renovar ou conceder qualquer tipo de licença ou de autorização nesta região (MPF, Recomendação 3ºofício PRM/STM nº 21, de 01 de setembro de 2016).

Além da suspensão, o Ministério Público recomendou ainda ao INCRA que, em parceria com Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), providenciasse o processo de consulta prévia nas comunidades intrusadas pelo empreendimento. Após inúmeras reuniões com as lideranças quilombolas, em 2018 ACRQA, Fundação Cultural Palmares e MRN, sem levar em consideração os reais riscos ao grupo, assinaram um acordo de consentimento, no qual os quilombolas aceitam a expansão da mineração sob seus territórios. Em contrapartida, as empresas mineradoras em nome da MRN, comprometeram-se em desenvolver projetos sociais junto as comunidades intrusadas pela execução da atividade mineradora nos platôs que asseguram a continuidade da exploração mineral pelos próximos vinte anos.

Para além da maior concentração de recursos naturais usados pelos quilombolas na REBIO do que na FLONA, essa abriga os platôs de bauxita explorados pela Mineração Rio do Norte (MRN), empresa que atua na região a quase 40 anos. A atuação da MRN está dividida em duas frentes ativas: uma delas, a Zona Leste, possui 06 platôs (Monte Branco, Teófilo, Cipó, Aramã, Bela Cruz, Aviso e Greigh), que já se encontram em fase de requisição de licença de operação, renovação de licença de operação ou requisição de licença de instalação. Desses, o

platô Monte Branco se encontra totalmente inserido no território de Alto Trombetas 2. Já a outra frente é composta pelas Zonas Central e Oeste (ZCO), que juntas possuem 05 platôs (Cruz Alta, Peixinho, Escalante, Rebolado e Cruz Alta Leste), ainda em fase inicial de licenciamento, em que se verifica sua viabilidade locacional e socioambiental (NOTA TÉCNICA Nº 7/2018/COPAB/DPA/PR).

Ainda de acordo com essa nota expedida pela Fundação Cultural Palmares, nesta nova fase serão investidos 6,8 bilhões, o que garantirá a continuidade da exploração mineral até 2043. Seguindo o acordo, a partir da proposta de um “desenvolvimento territorial integrado”, a MRN por meio do Programa Territórios Sustentáveis, criou o “Fundo Quilombola”. Este fundo configura-se como um mecanismo financeiro que atua no chamado eixo quilombola do Programa Territórios Sustentáveis⁴³. A dinâmica é a seguinte: os recursos doados pelas empresas mineradoras são transferidos para este fundo, este, por sua vez, é administrado por uma empresa financeira que administra os recursos destinados as associações. Por meio de reuniões entre as comunidades e agentes envolvidos no Programa Territórios Sustentáveis, são elaborados os chamados “planos de vida institucionais”.

Com a implementação das ações do chamado Fundo Quilombola, observa-se a geração de conflitos internos às comunidades, provocados, principalmente, pela ideia do *quilombola legítimo*, ou seja, conduz a um retrocesso no que concerne a rediscussão sobre a questão da identidade. Nessa conjuntura, a ideia de unidade ganhou força entre os agentes sociais, ao utilizarem o critério da autoatribuição para excluir famílias que por algum motivo tiveram que sair do território, e que hoje enfrentam dificuldades de acessar as áreas de castanhais, sob a alegação de que não pertencem mais a comunidade, retornando, portanto, ao que a antropologia vem dialogando no sentido de desconstruir tais interpretações excludentes, isso porque segundo Barth (2000), não é a consanguinidade que define o grupo, mas sim as relações sociais.

Tais atitudes são reflexos da relação empresa-comunidade, que trabalha no sentido de desconstruir a autonomia das comunidades quilombolas historicamente conquistada pelos grupos, e, desse modo, assegurar o domínio sobre os territórios.

⁴³ Esse programa é resultante da parceria entre Organizações Não-Governamentais (ONGs) e a MRN. Em 2015, o Programa Territórios Sustentáveis (PTS) foi lançado nos municípios de Oriximiná, Terra Santa e Faro, todos no Estado do Pará (PA) e nas áreas de influência da Mineração Rio do Norte (PA).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A exploração mineral na Amazônia é marcada por contradições sociais resultantes do choque entre duas lógicas colidentes no que se refere ao uso e apropriação dos recursos naturais, por um lado, a lógica capitalista, ancora em noções legitimadas pelo Estado de Direito, quais sejam: progresso, crescimento econômico; e por outro, a lógica agroextrativa baseada no “*uso comum dos recursos*” (ALMEIDA, 2008). Por desconhecer ou simplesmente ignorar a realidade social de povos e comunidades tradicionais, os projetos de exploração mineral visando atender aos seus objetivos específicos, de modo autoritário e violento, pelo processo da *pilhagem* (MATTEI e NADER, 2013), passam a usurpar os territórios historicamente conquistados por povos autoidentificados enquanto quilombolas, indígenas, castanheiros e oleiros.

Em se tratando dos quilombos no Trombetas, especificamente, os quilombolas do Jamari, a exploração mineral tem um forte aliado-o discurso de conservação da natureza, materializado pela criação de unidades de conservação, inclusive de proteção integral, como é o caso da Reserva Biológica do Rio Trombetas (RBRT), criada no mesmo ano que fora inaugurado o primeiro embarque comercial da bauxita. Essa aliança, por assim dizer, contraditória, contribui para o cercamento do território, privando. Dessa forma, os quilombolas de viver como eles sempre viveram, na medida em que regras impostas arbitrariamente, impedem o acesso aos recursos naturais.

O impedimento de acesso aos recursos naturais, associado ao sistema de vigilância implementado pelo órgão ambiental que gerencia a unidade de conservação, “a priori”, o IBDF, e no presente o ICMBio, configurou-se como um entrave a reprodução física e social do grupo, que historicamente construiu seu ideal de autonomia a partir da agricultura, extrativismo, pesca e caça. A respeito da vigilância, Foucault (1999), argumenta que a visibilidade consiste em um mecanismo que assegura o funcionamento automático do poder, cuja base é o controle dos agentes sociais vigiados, sob o prisma *panóptico*, pode-se asseverar que são vistos sem perceber, “o par ver-ser-visto” elaborado por Foucault (1999), na análise sobre o panoptismo.

Os depoimentos coletados ao longo dos trabalhos de campo, informam que os efeitos sociais desse processo de ruptura é refletido entre os quilombolas na forma de *dramas sociais* (TURNER, 2008), entre os quais sobressai, justamente a negação de acesso aos recursos naturais, a tentativa de deslocamento compulsório, a luta pela permanência no território engendradas por meio do movimento organizativo, e, mais recente, a noção “biologizada” de quilombo, resultante do novo modelo de gestão territorial focado na relação entre empresas mineradoras e as comunidades quilombolas.

Diante desses “dramas sociais”, o acionamento da identidade étnica quilombola, pautada na trajetória e memória coletiva do grupo, serviu de válvula de escape para a resistência dos quilombolas no Jamari, que teve seu território intrusado, tanto pela política ambiental, quanto pela exploração mineral. Nesse sentido, a criação da comunidade do Jamari, representou “a passagem de uma unidade afetiva para uma unidade política de mobilização ou de uma existência atomizada para uma existência coletiva” (ALMEIDA, 2008,p.118).

Nesse contexto, *comunidade* é uma noção distinta de delimitações físicas; trata-se de uma noção pautada nas relações estabelecidas pelo grupo, portanto, uma construção política e social, que em sua organização elenca as relações de parentes, compadrio e laços de sociabilidade que marcam as fronteiras sociais do território etnicamente configurado. Organizados politicamente em torno da identidade étnica quilombola, assumida enquanto uma estratégia de resistência face ao poderio de seus antagonistas, é que as bandeiras por reconhecimento nutrem-se pelo sentimento de pertença, imbrincado pela auto-afirmação étnica; deslocando suas lutas do *individual* para o *coletivo*.

Não obstante, a resistência do grupo insere-se para além das mobilizações sociais. A partir da realidade observada, identifiquei que as estratégias inserem-se em toda a vida social do grupo, estando ela mesma presente no cotidiano. Ou seja, incansáveis, não se deixam desmobilizar pelas medidas restritivas engessadas por seus antagonistas, que pela criminalização de suas práticas tradicionais, os classificam enquanto invasores e entraves ao progresso da região. Pelo contrário, o saber coadunado ao domínio sobre o território lhes dão condições de recriar formas autônomas de existência. A *roça* foi e continua sendo a principal fonte de autonomia do grupo, seguida pela extrativismo, sobretudo, a coleta da castanha. A partir das restrições referidas ao acesso aos castanhais e tamanho da roça, os quilombolas do

Jamari vislubraram um economia autonôma centrada na extração do óleo da copaíba, uma atividade que além de contribuir na renda da família, mantém a copaibeira de pé, portanto, sem afetar o ecossistema, opondo-se, dessa forma, a racionalidade das empresas mineradoras.

Contudo, investidas com o desejo de expandir suas atividades de exploração mineral, ao invés de construir maneiras de reparar o irrepárevel, a crise; no presente as empresas mineradoras agem estrategicamente no intuito de convencer as comunidades quilombolas situadas no Trombetas a positivarem seu plano de expansão pelos próximos vinte anos. Os meandros das políticas expansionistas demonstram que o convencimento por parte da mineradora, representa um novo modelo de gestão territorial, cujo propósito consiste em desmobilizar a luta dos quilombolas por seus direitos étnicos e territoriais, representando a injeção na luta pela autonomia do grupo face a conquista do território etnicamente configurado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACEVEDO, Marin, R.E; CASTRO, E. **Negros do Trombetas: guardiões das matas e dos rios**. Belém: CEJU/UFPA-NAEA, 1998.

ALMEIDA, A. W. B. de. **Quilombos e novas etnias**. Manaus: Uea Edições, 2011.

_____. **Terras de quilombo, terras indígenas, "babaçuais livres", "castanhais do povo", faxinais e fundos de pasto**: terras tradicionalmente ocupadas. Manaus: PPGSCA/EDUA, 2006.

_____. **Identidades, territórios e movimentos sociais na Pan-Amazônia. In: Populações tradicionais: questões de terra na Pan-Amazônia**. Belém: Associação de Universidades Amazônicas, 2006.

_____. **Terra de quilombo, terras indígenas, "babaçuais livre", "castanhais do povo", faxinais e fundos de pasto**: terras tradicionalmente ocupadas. – 2.^a ed, Manaus: PGSCA–UFAM, 2008.

_____. **Mapas e museus**: uma nova cartografia social. In: *Ciência e Cultura*, vol.70 n° 4. São Paulo, 2018.

ALMEIDA, A. W.B; DOURADO, Sheila B. **Introdução**. In: *Consulta e participação: A crítica à metáfora da teia de aranha*. UEA edições, Manaus 2013.

ANDERSON, Benedict: **Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BASTOS, Tavares. **Amazonas, estatística, producccção, comércio, questões fiscaes do Valle do Amazonas**.Rio de Janeiro: B.L. Carner, Livreiro Editor, 1866.

BACHELARD, G. **A formação do espírito científico**: contribuição para uma psicanálise do conhecimento. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BALANDIER, Georges. **A noção de situação colonial**. Caderno de Campo, N° 3, 1993, pg. 107-131.

BARTH. **Os grupos étnicos e suas fronteiras**. In: *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000. p. 25-67.

_____. **Etnicidade e o conceito de cultura**. *Antropolítica*, Niterói, v. N° 19, p. 15-30, 2005.

Barreto FILHO. Henyo T. **Da nação ao planeta através da natureza**. Versão modificada do projeto apresentado à seleção de doutorado em Antropologia Social . *Revista Cadernos de Campo*. 1997.

BAUMAN, Zigmund. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

BERREMAN, Gerald. **Desvendando Máscaras Sociais**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A, 1962.

BOURDIEU, P. **Sobre o Estado**. Cursos no Collège de France (1989-1992). Lisboa: Edições 70, 2014.

_____. Efeitos de lugar. In: **Miséria do Mundo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997, pg. 159-166.

_____. **O Poder simbólico**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1989.

_____. **A delegação e o fetichismo político**. In: Coisas Ditas. São Paulo: Brasiliense. 2004, pp.188-206.

CRULS, G. **A Amazônia que eu vi**. Óbidos-Tumucumaque. Rio de Janeiro; Brasília: Livraria José Olympio Editora; INL, 1928.

DERBY, O. A. O rio Trombetas. **Boletim do Museu Paraense de História Natural e Ethnographia**, Belém, Tomo II, 1898. 366-382.

DAMATTA, Roberto. **Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade**. Mana, Vol.6. n.1 Rio de Janeiro, 2000.

FRASER, Nancy. **Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça da era pós-socialista**. In: SOUZA, J. (Org.) Democracia hoje. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.

_____, *Le Monde Diplomatique* Brasil, junho/2012).

FARIAS JUNIOR, E.A. **MEGAPROJETOS INCONCLUDENTES E TERRITÓRIOS CONQUISTADOS: diferentes processos sociais de territorialização da comunidade quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná, Pará**. Tese. 2016.

_____. **Do rio dos pretos ao Quilombo do Tambor**. Manaus: UEA Edições, 2013.

FOUCAULT, M. **A Arqueologia do saber**. Forense Universitária. 7ª .Ed. Rio de Janeiro, 2008.

_____. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**; tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis, Vozes, 1999.

FUNES, E. A. **Comunidades Remanescentes dos Mocambos do Alto Trombetas (Projeto Manejo dos Territórios Quilombolas)**. Oriximiná; São Paulo: ARQMO; CPI-SP, 2000.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa em Itá-Baixo Amazonas**. São Paulo: Editora Nacional, 1976.

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e quilombos** : uma história do campesinato negro no Brasil. São Paulo: Ed. Claro Enigma, 2015.

LEACH, E. **Sistemas Políticos da Alta Birmânia**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1968.

MATTEI, Ugo; NADER, Laura. **Pilhagem: quando o estado de direito é ilegal**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

Geertz, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 1989.

GENNEP, Arnold Van. **Os ritos de passagem**. Trs. Mariano Ferreira. Apresentação Damatta. Petrópolis: Vozes, 1977.

GLUCKMAN, M. **Análise de uma situação social na Zululândia moderna**. In:FELDMAN-BIANCO, B. Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos. 2ª. ed. São Paulo: UNESP, 2010. p. 237-364.

GUHA, Ramachandra. **O biólogo autoritário e a arrogância do Anti-humanismo**.In: Diegues, Antônio Carlos (Org). Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos.São Paulo: annablume,2000: p. 81-99.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, Editora Revista dos

MANUNGA, Kabengele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação-PENESB-RJ, 05/11/03.

SANTOS, Juliene Pereira dos. **Cadernos biobibliográficos e cartográficos: viajantes e naturalistas da Amazônia – N. 3 / Coordenação da pesquisa: Juliene Pereira dos Santos**. – Manaus: UEA Edições/ PNCSA, 2017.

LEFF, Enrique. **Complexidade, racionalidade ambiental e diálogos de saberes**. Revista Educação e realidade, p.17-24, set/dez de 2009.

LEITE, Ilka Boaventura. **Humanidades Insurgentes: Conflitos e criminalização dos quilombos**. In ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Cadernos de debates Nova

Cartografia Social: Territórios quilombolas e conflitos. Manaus, AM: UEA Edições, 2010.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas/SP: Editora da UNICAMP, 2003. Tradução Bernardo Leitão, et al., 5ª edição.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Tradução Régis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MACHADO, R. D. C.; MACHADO, M. H. M. R. **Implantação do Projeto Trombetas na Amazônia**: de 1962 a 1972. 62o CONGRESSO ANUAL DA ABM, 23 a 27 de julho de 2007. Vitória: [s.n.]. 2007.

MASSEY, D. B. **Pelo Espaço: uma nova política da espacialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008 [2005].

MATTEI, Ugo; NADER, Laura. **Pilhagem: quando o Estado de Direito é ilegal**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

SOUZA, C. F. B. D. **Lembranças e curiosidades do Valle do Amazonas**. Belém: Typ. Do-Futuro, 1875.

O'DWYER, Eliane Cantarino. **Etnicidade e direitos territoriais no Brasil contemporâneo**. Iberoamericana, XI, 42 (2011), 111-126.

_____. **Os quilombos do Trombetas e do Erepecuru-Cuminá**. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. P. 213-254.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Regime tutelar e faccionalismo. Política e religião em uma reserva Ticuna**. Manaus: UEA Edição, 2015.

_____. Elementos para uma sociologia dos viajantes. In: (ORG.), J. P. D. O. **Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil**. Rio do Janeiro: Marco Zero, 1987. p. 84-149.

_____. **Uma etnologia dos 'índios misturados'**: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: (ORG.), J. P. D. O. **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural do Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Editora Contra Capa Livraria, 1999.

PENNA-FIRME, Rodrigo. **Direitos socioambientais, conservação neoliberal da natureza e agricultores no Parque Estadual da Pedra Branca, RJ**. Revista PerCursos, Florianópolis, v. 19, n.39, p. 50 - 76, jan./abr.2018.

PEREIRA JÚNIOR, Davi. **Territorialidades e Identidades Coletivas**: uma etnografia de Terra de Santa na Baixada Maranhense. Salvador, 2012. FCCH/PPGA/UFBA.

POLLAK, Michel. **"Memória, esquecimento e silêncio"**. In: Estudos históricos, Vol. 2, n.º 3, Rio de Janeiro: FGV, 1989.

RANCIARO, M. M. M. A. **Os cadeados não se abriam de primeira: processos de construção identitária e a configuração do território de comunidades quilombolas do Andirá (Município de Barreirinha – Amazonas)**. Tese. 2016.

SAID, Edward. **Territórios sobrepostos, histórias entrelaçadas**. In: Cultura e imperialismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SALLES, Vicente. **O Negro no Pará: sob o regime da escravidão**. 2ª Ed. Brasília/Belém: Ministério da Cultura/Secretaria de Estado da Cultura/Fundação Cultural do Pará “Tancredo Neves”, 1998.

SNUC – **Sistema Nacional de Unidades de Conservação da natureza**. Brasília, MMA/SBF, 2011.

TAVARES BASTOS, A. C. **O valle do Amazonas: estudo sobre a livre navegação do Tribunais**, 1990.

TURNER, Victor. **DRAMAS, CAMPOS E METÁFORAS**. NITERÓI: EdUFF, 2008.
_____. **Schism and continuity in an African society**. Man-Chester: Manchester University Press, 1996.

_____. Turner, Victor. (2005 [1967]). **Floresta dos símbolos: aspectos do ritual Ndembu**. Niterói: EdUFF.

VELHO, Gilberto. “**Observando o familiar**”. In: NUNES, Edson de Oliveira (org.). A aventura sociológica – objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

TAVARES BASTOS, A. C. **O valle do Amazonas: estudo sobre a livre navegação do Amazonas, estatística, producccção, comércio, questões fiscaes do Valle do Amazonas**. Rio de Janeiro: B.L. Carner, Livreiro Editor, 1866.

RODRIGUES, J. B. **Exploração e estudo do valle do Amazonas**, Rio Trombetas - Relatório apresentado ao illustríssimo Sr. Conselheiro Dr. José Fernandes da Costa Junior. Rio de Janeiro. 1875.

SOUSA, P. N. R. D. **Diário das Três Viagens (1877-1878-1882) do Revmo. Padre Nicolino Rodrigues de Sousa ao Rio Cuminá Afl. Margem Esq. Trombetas do Rio Amazonas**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional; Conselho Nacional de Proteção aos Índios/ Ministério Da Agricultura, 1946.

HENRIQUE, Márcio Couto. **Entre o mito e a história: o padre que nasceu índio e a história de Oriximiná**. Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciênc. Hum, Belém, v10, n 1, p.47-64, jan-abr. 2015.

SOUZA FILHO, Durval de. **Os retratos dos Coudreau: índios, civilização e miscigenação através das lentes de um casal de visionários que percorreu a Amazônia em busca do “bom selvagem” (1884-1899)**. Tese, 2008.

WANDERLEY, L. J. D. M. **Conflitos e movimentos sociais populares em área de mineração na Amazônia brasileira**. Dissertação (Mestrado em Geografia). Programa de Pós-Graduação em Geografia/ Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, p. 163. 2008.