

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia

**Organização social e regimes de propriedade numa comunidade quilombola
paraense**

José Cândido Lopes Ferreira

Belo Horizonte
2013

José Cândido Lopes Ferreira

**Organização social e regimes de propriedade numa comunidade quilombola
paraense**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial ao título de mestre em Antropologia.

Orientadora: Deborah de Magalhães Lima

Belo Horizonte
2013

306

F383o
2013

Ferreira, José Cândido Lopes

Organização social e regimes de propriedade numa comunidade quilombola paraense [manuscrito] / José Cândido Lopes Ferreira. - 2013.

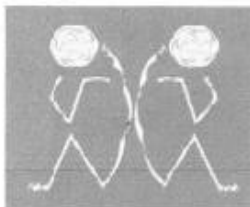
135 f. : il.

Orientadora: Deborah de Magalhães Lima.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia.

1. Antropologia – Teses. 2. Posse da terra - Teses..
3. Quilombos - Teses. 4. Amazônia – Teses. I. Lima, Deborah.
II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



PPGAN - UFMG
Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-graduação em Antropologia

ATA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM ANTROPOLOGIA DE JOSÉ CÂNDIDO LOPES FERREIRA (Nº DE MATRÍCULA: 2011652574)

Aos 22 (vinte e dois) dias do mês de março de 2013 (dois mil e treze), reuniu-se no Auditório Prof. Baesse, F-4059 - 4º andar do prédio da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais a Comissão Examinadora, para julgar, em exame final, a Dissertação intitulada: **“ORGANIZAÇÃO SOCIAL E REGIMES DE PROPRIEDADE NUMA COMUNIDADE QUILOMBOLA PARAENSE”**, requisito final para a obtenção do Grau de Mestre em Antropologia, Área de Concentração: Antropologia Social - Linha de Pesquisa: Meio Ambiente e Sociedade. A Comissão Examinadora foi composta pelas professoras doutoras: **Deborah de Magalhães Lima – Orientadora (PPGAN-FAFICH/UFMG); Karenina Vieira Andrade – (PPGAN-FAFICH/UFMG) e Eliane Cantarino O’Dwyer – (Deptº. Antropologia/UFF)**. Abrindo a sessão, a Presidente da Comissão, Profa. Dra. Deborah de Magalhães Lima, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra ao mestrando José Cândido Lopes Ferreira, para apresentação de sua Dissertação. Seguiu-se a argüição pelos examinadores, com a respectiva defesa do candidato. Logo após a argüição dos examinadores, a Comissão se reuniu, sem a presença do mestrando e do público, para julgamento e expedição do resultado final. Concluída a reunião, os membros da Comissão Examinadora aprovaram a Dissertação por unanimidade e o resultado foi comunicado publicamente ao candidato pela Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, a Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 22 de março de 2013.

Profa. Dra. Deborah de Magalhães Lima
(orientadora)

Profa. Dra. Karenina Vieira Andrade

Profa. Dra. Eliane Cantarino O’Dwyer

Prof.ª Dr.ª Maria Jacqueline Rodet
Sub-coordenadora
Programa de Pós-graduação em
Antropologia - FAFICH/UFMG

Observação: Este documento não terá validade sem a assinatura e carimbo do Coordenador

Para Vanessa.
Para Luiz e Fátima.

Agradecimentos

Agradeço ao apoio financeiro que recebi da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) através do programa de bolsas CAPES/Reuni. Agradeço aos coordenadores do PPGAN e do curso de graduação em Antropologia que na época me indicaram para receber essa bolsa. O trabalho de apoio pedagógico no curso de graduação me proporcionou uma rica experiência na atividade de docência. O contato com os jovens alunos me ensinou muito sobre o ofício do professor, sobre o que sei e o muito que não sei ou nunca saberei.

Agradeço aos atuais coordenadores do PPGAN por todo apoio. Agradeço a Aninha, secretária PPGAN, que tem sempre uma solução para os complexos compromissos burocráticos.

Agradeço a amiga Malu por ter me indicado para o trabalho com o pessoal do projeto USART no rio Trombetas, foi aí que a coisa toda começou. Agradeço a Ruben e Rogério por terem acatado a indicação. A Ludivine, Stéphanie e François-Michel por terem me acolhido na equipe de pesquisa do projeto USART. Ao Florent, Marcelo, Céline e Tiffany pela companhia e ensinamentos durante os trabalhos de campo. Espero que essas reflexões contribuam no trabalho de todos.

Gostaria de agradecer aos meus professores do PPGAN. Àqueles com quem tive aulas e àqueles com quem pude conversar pelos corredores. Ao Eduardo Vargas, que me acolheu no LACS quando eu ainda estava na graduação em filosofia e me ensinou algumas boas ideias sobre antropologia. Aos colegas do LACS e NUQ.

Aos meus colegas da turma de mestrado: Fernanda, Rodrigo, Nian, Carol, Luiz e Nayara. Certamente muitas ideias suas estão aqui neste trabalho. À Ana Lúcia e Andréa Zhouiri, que proporcionaram algumas boas ideias críticas e estimulantes sobre o trabalho.

Aos amigos que me apoiaram e colaboraram com o trabalho, tomaram cafés, cervejas e muitas conversas: Patrick, Levindo, Gleydson, Flora Gonçalves, Luisa Girardi, Barbi, Malu, Mariana, Edgar, Maurício, Karenina, José (Zé das Couves), Daniel, Erica, Karen, Bruno, Pedro Moutinho, Camila Caux, Camila Jácome, Fernanda, e muitos outros que estão aqui no meu coração. Obrigado.

Agradeço e dedico esse trabalho aos meus pais, Fátima e Luiz, que me proporcionaram todo o conforto e incentivaram o estudo em Belo Horizonte. Quando olho para trás vejo que o tempo passou muito rápido. Dá muita saudade. Espero que fiquem felizes com esses resultados: é o começo de alguma coisa.

Ao Matheus, que é meu irmão e me deu umas dicas sobre edição de imagens e me salva quando eu preciso.

Agradeço aos comunitários de São Francisco do Canindé e à ARQMO pela disponibilidade e acolhida. Ao Neuton, dona Conceição e filhos pela generosa acolhida. Ao Osvaldo e Silvia por todo o apoio. Manoel e Nazaré pelas conversas. E a todos que me acolheram tão prontamente em sua comunidade, agradeço muito. É preciso agradecer também ao seu Chagas, dona Isabel e seus filhos pela acolhida fraternal na comunidade do Campo Alegre. Aprendi muito com todos vocês.

À Deborah Lima, que me orientou com atenção, disponibilidade e muita generosidade. Aprendi muito com você. Espero que a troca e a reciprocidade aconteçam por muito tempo.

A Vanessa, por seu amor, companhia, e por aguentar o peso dessa dissertação.

Obrigado a todos.

São as relações econômicas e políticas dos homens que transformam a terra em terra de pasto e plantio; a mata em reserva de índios, drogas do sertão, látex, castanha, lenha, madeira, peles; o rio em reserva de peixes e caminho; a sombra em repouso; os espaços em lugares: sem fim, sertão, floresta, cerrado, seringal, centro, sítio, latifúndio, posse, fazenda, arraial. Assim, há a idade da droga do sertão, do descimento do índio, da borracha, do plantar para comer, do plantar para vender, da grilagem, da luta pela terra, da expansão da agropecuária, da violência do capital. São as relações sociais de produção que conferem à terra as muitas formas sociais que ela ganha. A fertilidade não é uma qualidade tão natural como se poderia imaginar; está intimamente vinculada às relações de produção vigentes em casa ocasião. Conforme o estado de desenvolvimento das relações econômicas e políticas no lugar, a terra e os outros elementos da natureza terão determinadas destinações sociais; transformam-se em condição e produto dessas mesmas relações econômicas e políticas. Nesse sentido é que a idade da terra é a mesma idade dos homens, da sociedade dos homens, das distintas formas sociais de organizar a produção (Ianni, 1979: 230).

Na linguagem dos seringueiros os centros são locais de moradia e trabalho no meio da floresta, enquanto a margem refere-se aos rios que conectam os centros à nação e ao mundo. É o inverso da nossa linguagem, na qual os centros dos seringueiros estão à margem da vida nacional, e onde as margens deles é que os aproximam dos nossos centros. Pode-se dizer que é uma questão do quadro de referência. O fato é que hoje, a floresta onde ficam os centros para seringueiros é hoje arrastada para o centro capitalista que deseja estar agora em toda parte (Mauro Almeida, Simpósio Os antropólogos e os dilemas do desenvolvimento, 28ª RBA, 2012, SP).

Quisemos mostrar que se trata na realidade de um grupo que se enraizou e constituiu uma cultura própria; que fez sua própria história a partir do que a história fez com eles (Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Almeida, Enciclopédia da Floresta, p.15).

Sumário

Resumo.....	11
Abstract.....	12
Introdução.....	13
Breve histórico para introdução.....	18
À guisa de orientação.....	21
Capítulo 1 – O cenário histórico, social e geográfico: De “O negro no Pará” aos “Negros do Trombetas”.....	24
A colonização portuguesa na Amazônia.....	24
A produção agrícola, primeiro sustento da Colônia.....	27
Uso do escravo indígena.....	29
A necessidade de mão de obra para a empresa colonial.....	32
O negro na sociedade paraense: presença política.....	34
Quilombos e mocambos do Baixo Amazonas.....	38
O sistema do <i>aviamento</i>	45
No limiar do século XX.....	47
Dos anos 1970 ao presente.....	51
Capítulo 2 – A propriedade da terra.....	54
Regimes fundiários e mobilizações políticas.....	57
Intermitência conceitual: inalienabilidade como lei.....	60
Regimes de propriedade dos recursos naturais: agricultura, pesca e extrativismo.....	66
A origem das identidades.....	74
Capítulo 3 – Relações sociais no lago Jarauacá: sobre “coletivos” e “individuais”	77
Chegada ao lago Jarauacá.....	77
O lago Jarauacá e seus habitantes.....	83
O saber e o uso dos recursos.....	95
Nomes e donos.....	97
Conclusão.....	109
Bibliografia.....	115
Apêndice 1: Genealogia.....	120
Apêndice 2: Fotos.....	123

Lista de Siglas

ARQMO – Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Município de Oriximiná	
ASTRO – Associação dos Trabalhadores Rurais e Ribeirinhos do Trombetas	
FLONA – Floresta Nacional	
IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis	
IBDF – Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal	
INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária	
ITERPA – Instituto de Terras do Pará	
MIRAD – Ministério Extraordinário para o Desenvolvimento e a Reforma Agrária	
MRN – Mineração Rio do Norte	
REBIO – Reserva Biológica	

Lista de mapas

Mapa 1: Município de Oriximiná, Pará (Fonte: Wikipedia).....	18
Mapa 2: Principais mocambos do Grão-Pará, séculos XVIII e XIX (Fonte: Salles [1971: 219]).....	40
Mapa 3: Localização dos mocambos dos rios Curuá, Erepecuru e Trombetas (Fonte: Funes [2011: 467]).....	44
Mapa 4: limites das TQ Trombetas e Erepecuru. [A seta vermelha indica o lago Jarauacá; as amarelas indicam áreas de assentamento de lotes individuais (observe que há esse tipo de propriedade ao longo de todo o limite das terras quilombolas); a seta em cinza indica a área do TRAJAP.].....	59
Mapa 5: Ilha da comunidade de São Francisco do Canindé.....	81

Lista de figuras

Figura 1: Cadeia do aviamento (Fonte: Santos [1980: 160]).....	46
Figura 2: A comunidade na ilha de São Francisco do Canindé.....	81

Lista de tabelas

Tabela 1: Estrutura dos grupos domésticos.....	82
--	----

Resumo

“Coletivos” e “individuais” são categorias que dizem respeito ao regime de propriedade escolhido por uma família ou comunidade. Na década de 1990, durante o processo de demarcação de terras quilombolas em Oriximiná, PA, diversas famílias optaram por receber títulos individuais de seus lotes. A comunidade do lago Jarauacá, no rio Acapu, ficou dividida, depois da demarcação, entre famílias “coletivas” (quilombolas) e “individuais”. Uma nova organização social se desenvolveu baseada nas novas fronteiras que dividem as terras nessa região. Novas regras de acesso e uso de recursos passaram a fazer parte da vida das famílias do Jarauacá. O trabalho é um exercício de compreensão sobre essa nova organização social e sobre as novas formulações sobre o uso e a posse da terra.

Palavras-chave: 1. Posse da terra; 2. Amazônia; 3. Quilombolas.

Abstract

“Coletivos” and “individuais” are categories that relate to the property regime chosen by a family or community. In the 1990s, during the process of quilombola lands demarcation in Oriximiná, PA, several families have opted to receive individual titles to their lots. The community of Lake Jarauacá, in Acapu River, was divided after the demarcation between families "coletivas" (quilombolas) and "individuais". A new social organization was developed based on the new frontiers that divide the lands in this region. New rules for access and use of resources have become part of life for families of Jarauacá. The work is an exercise in understanding this new social organization and on new formulations about the use and land tenure.

Key words: 1. Land tenure; 2. Amazon; 3. Maroons.

Introdução

Este é um estudo histórico e etnográfico a respeito da organização social e dos usos dos recursos naturais na comunidade¹ do lago Jarauacá, no rio Acapu, em Oriximiná, Pará. O foco do estudo são duas categorias utilizadas pelas pessoas com quem convivi por algumas semanas: “coletivo” e “individual”. No lago Jarauacá e em todo o *interior*² de Oriximiná essas categorias remetem a uma história recente de definição de fronteiras e de regimes de propriedade fundiária, estabelecidos no decorrer da década de 1990. Num primeiro momento é possível associar a categoria “coletivo” às famílias que se afirmaram *remanescentes de quilombo* e que vivem em terras quilombolas demarcadas; e “individual” às famílias que não participaram da mobilização étnica e optaram por receber título de propriedade individual sobre lote demarcado pelo INCRA, como assentamento da reforma agrária. Há ainda outros desdobramentos sobre essas categorias. É o que se verá a seguir.

A pesquisa foi realizada no âmbito dos trabalhos de investigação do projeto USART³ (Usos, saberes e representações de territórios na Amazônia), coordenado por François-Michel Le Tourneau (CNRS, França). O projeto é desenvolvido numa parceria entre pesquisadores franceses e brasileiros, focado na região limítrofe entre Brasil e Guiana Francesa. O trabalho no lago Jarauacá constituiu a segunda etapa de pesquisas de campo do projeto. Dois interesses principais orientam esse projeto. Em termos metodológicos, ele propõe a interação entre geografia e antropologia para a compreensão

¹ Utilizarei ao longo do trabalho a palavra “comunidade” significando o tipo de assentamento organizado politicamente. “Comunidade” é uma designação largamente utilizada pelas pessoas do “interior” para se referirem aos locais em que nasceram ou em que vivem na zona rural de Oriximiná. As comunidades rurais foram formadas por volta dos anos 1970 pela atividade da igreja católica com seu Movimento Eclesial de Base (MEB). O MEB promoveu a organização política das famílias ribeirinhas ao redor da igreja, num sentido espacial e num sentido ideológico. As comunidades têm seu centro na capela. O nome da comunidade é quase sempre o de seu padroeiro. As pessoas se reúnem aos domingos na capela, fazem festa do padroeiro, têm suas reuniões comunitárias nas dependências da capela. Diversas atividades sociais são realizadas em função da capela. No outro sentido, a ideia de comunidade cristã orienta a organização dos comunitários. Os cultos celebrados aos domingos por leigos da comunidade são marcados por reflexões que dizem sobre a união dos comunitários, o trabalho em conjunto, tudo aos olhos de Deus, como reza a fé católica. É marcante a atividade missionária católica dentro dessas comunidades, descendente das sementes plantadas pelo MEB. De algumas décadas para cá, as igrejas neopentecostais subiram os rios e cooptaram muitos fiéis. Há comunidades exclusivamente “crentes”, como chamam aos praticantes dessas religiões. É perceptível a diferenciação produzida pelas famílias “crentes” em relação às outras. Geralmente se isolam da maior parte das atividades comunitárias, principalmente das festas.

² “Interior” é utilizado pelas pessoas da cidade para se referir à zona rural de Oriximiná, às comunidades estabelecidas às margens dos rios, onde têm parentes, frequentam festas, etc.

³ USART - Usages, Savoirs, Représentations des Territoires em Amazonie : “Des Anciens aux Modernes? Transmission des usages, des savoirs et des représentations du territoire en Amazonie (Brésil/Guyane)”. O projeto é financiado pelo programa Programme Jeunes Chercheurs, ANR – Agence Nationale de la Recherche.

das relações sociais e culturais de povos amazônicos com seu território⁴: a interação entre as disciplinas toma como vértice noções de espaço e território. Sua temática, mapear o conhecimento das populações tradicionais sobre o território que habitam e o uso dos recursos naturais por essas populações.

Uma abordagem sobre o território nas comunidades procura pensar o processo de “patrimonialização” dos territórios tradicionais por meio das políticas de conservação ambiental e reconhecimento de grupos étnicos. A demarcação de terras indígenas, terras quilombolas, reservas extrativistas, áreas de preservação, etc. impõem novas dinâmicas sobre a circulação de pessoas e coisas, o uso dos espaços, o acesso aos recursos naturais. Acompanha esse processo a institucionalização de regras de acesso e uso dos recursos naturais dentro das comunidades rurais. Então há o interesse de investigar como essas comunidades, em sua organização política local, se sustentam diante dessas mudanças. Que tradução é feita localmente sobre as imposições feitas pela legislação nacional, movimentos de mercado e outras mudanças atreladas às ondas da globalização? Como acomodam as práticas tradicionais dentro das novas fronteiras colocadas sobre o território?

Acordos internacionais, como a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, visam assegurar alguns direitos dos povos tradicionais frente ao avanço do mercado e da exploração dos recursos naturais sobre os territórios tradicionais. Povos tradicionais têm ligações especiais com seu território, que devem ser garantidas como a base de sua reprodução social (Kohler et al. 2011). Mas essa garantia passou, principalmente na década de 1990, pela demarcação de terras, pelo estabelecimento de limites oficiais sobre um território ocupado tradicionalmente, organizado por regras consuetudinárias. Um dos objetivos do projeto USART é observar como os arranjos tradicionais se adequam aos novos contextos de organização territorial. Ideias como “resiliência” e “flexibilidade” são caras a esses contextos de “adaptação” das comunidades tradicionais a uma nova ordem política e econômica global.

Num primeiro resultado do USART, o que se observou foram situações de migração, como em Cunani, no Amapá, e de famílias multissituadas entre a comunidade do lago Abuí e a cidade de Oriximiná, no Pará (Kohler et al., 2011). Abuí é um bom exemplo, pelo fato de estar na mesma região do lago Jarauacá. A relação entre comunidade e cidade se intensificou nos últimos anos. A busca por trabalho formal, educação e benefícios públicos (bolsas do governo, aposentadoria, etc.) leva as pessoas a circularem muito mais pela cidade e mesmo se estabelecerem por lá. Ao mesmo tempo, as atividades como agricultura, pesca e extrativismo permanecem como eixos da economia

⁴ Uma breve revisão sobre a interação entre antropologia e geografia pode ser lida em Collectif USART (2008).

doméstica.

O trabalho de campo no lago Jarauacá foi realizado por uma equipe de cinco pesquisadores: Ludivine, Stéphanie, Céline, Marcelo e eu. Eu passei 29 dias em campo, entre os dias 26 de junho e 24 de julho, 25 dos quais no lago Jarauacá, os outros em Oriximiná. Por uma segunda vez fui a Oriximiná. Em 2012 estive por cerca de dez dias, entre os dias 15 e 25 de abril, em novo trabalho de campo do projeto USART, na comunidade do Campo Alegre, no rio Cuminã. Durante esse período pude retornar por um dia ao lago Jarauacá. Por um lado esse retorno foi bom, pois pude rever meus anfitriões de outrora. Stéphanie e eu levamos fotos tiradas na comunidade, mapas e outros materiais para devolver aos comunitários. Importante rever a todos, mas seria melhor um retorno prolongado, para rever a comunidade em maiores detalhes um ano após a primeira pesquisa.

Durante o trabalho de campo eu estava sempre acompanhado de um caderno para tomar notas. No momento das entrevistas escrevia ali as falas das pessoas, claro, colocando no papel aquilo que parecia mais importante. Nos longos momentos em que ficávamos no barco, navegando de um lado a outro, eu anotava alguma ideia, algum nome ou história. Não utilizei gravadores. Tirei algumas fotos de momentos e lugares diversos.

Há vantagens e desvantagens em se trabalhar em equipe. A vantagem de trabalharmos em equipe foi a quantidade de material produzido: muitas entrevistas e mapas puderam ser feitos, o que é fundamental para os objetivos do projeto. Todas as noites nós nos reuníamos para conversar sobre o que conhecemos durante o dia, já que cada um seguia um rumo diferente, conversava com pessoas diferentes. Essas conversas foram ricas, pudemos alargar o conhecimento sobre a comunidade sob diferentes ângulos. A desvantagem de ter tanta gente “de fora” na comunidade é o alvoroço que isso gera. São muitas pessoas diferentes para os moradores verem e conhecerem. Muitas coisas do cotidiano das famílias deixam de aparecer pelo fato de haver muito entretenimento, ter “visitas em casa”. Porém, é este também um momento em que acontece a pesquisa, no qual podem ser conhecidas algumas coisas sobre a comunidade.

Eu não tinha uma questão principal para investigar quando fui a campo. Li uma variedade de artigos e informações sobre a região, sobre as comunidades quilombolas, mas não estabeleci de início um foco preciso. Procurei realizar as atividades de acordo com o protocolo do projeto e observar o que surgiria a partir daí. Foi durante o período em campo que algumas questões começaram a aparecer. Anteriormente eu havia lido um texto de Julia Sauma (2009) sobre as

comunidades do rio Erepecuru, sobre as categorias “coletivo” e “individual” utilizadas pelos quilombolas dessas comunidades. Logo que chegamos a Oriximiná, numa das primeiras conversas com quilombolas que moram na cidade, essas categorias apareceram em suas falas. Mais tarde, já no lago Jarauacá, a divisão entre “coletivo” e “individual” se tornou recorrente. Tive oportunidade de entrevistar um bom número de famílias chamadas “individuais”, ao mesmo tempo em que passava a maior parte do tempo em companhia de “coletivos”. Em diversas conversas, diferenciações e repetições emergiram entre “coletivos” e “individuais” e o tema da divisão da terra, abordado nas entrevistas e retomado numa dezena de situações, se desenhava como interessante para uma reflexão mais dedicada. A comunidade do Jarauacá foi dividida ao meio, por assim dizer, entre as famílias que optaram por habitar a terra quilombola e aquelas que quiseram ter seu lote individual. É uma divisão muito presente no lago. Foi então que decidi apresentar, neste trabalho de dissertação, algumas ideias sobre a organização da comunidade, o uso das categorias “coletivo” e “individual” e os regimes de posse da terra associados a essas ideias: que arranjos organizacionais permaneceram, modificaram e surgiram após a demarcação da terra quilombola e do assentamento individual? Como as famílias se relacionam tomando por meio as regras de acesso e uso dos recursos naturais? Que organização existia anteriormente que proporcionou tal separação? Estas são algumas das perguntas que surgiram no decorrer da produção do trabalho dissertativo.

Estive hospedado na casa de Nelson⁵ e Luíza, moradores da ilha de São Francisco do Canindé. Nelson foi nosso guia, orientador e se tornou um amigo. Utilizamos o barco de sua família para nos deslocarmos pelo rio para visitar as casas das pessoas. Ao mesmo tempo Nelson dava aulas sobre a história do lago, sobre a paisagem, sobre como pilotar o barco. Foi nosso intermediário nas visitas, apresentando-nos às pessoas. Em alguma medida, Nelson encarnou nossos interesses de pesquisa e começou a responder algumas das nossas perguntas, planejando o que deveríamos fazer. Um modo de traduzir as demandas dos pesquisadores, de dar seu entendimento às nossas questões. Em algumas das casas em que chegamos ele iniciava a conversa e apresentava a pesquisa, dizendo que era algo importante para as pessoas (e as autoridades) conhecerem o jeito como vivem as pessoas na comunidade. Quando chegamos à casa de Jeremias, Nelson explicou a ele que nosso trabalho era necessário tal como quando um deputado procurou saber sobre a opinião dos eleitores sobre a criação do Estado do Tapajós⁶. Essa explicação dada por ele me deixou surpreso, bem mais

⁵ Os nomes são fictícios, de modo a preservar a identidade dos interlocutores.

⁶ Foi realizado em 2011 um plebiscito no Estado do Pará com o objetivo de decidir sobre a divisão do atual Estado em três novas unidades federativas. O resultado foi negativo para a divisão. Os novos Estados seriam: Estado do Pará, compreendendo a região da capital Belém; Estado do Tapajós, compreendendo toda a região Oeste do território atual, do rio Tapajós até em direção à fronteira com o Amazonas; Estado de Carajás, compreendendo o sudeste do atual território, com capital em Marabá.

pela propriedade com que ele falou – ele se tornou um “pesquisador” –, do que pelo conteúdo da explicação. Ainda assim, é interessante observar qual foi o nexó explicativo criado por ele, localizando o nosso trabalho de pesquisa junto a ocasiões de contato com ações da esfera política estatal.

Nas seguidas conversas na casa de Nelson e Luíza, nós pudemos falar sobre as famílias da comunidade e o casal me ajudou a organizar algumas genealogias. Junto a essas conversas vinham várias histórias sobre a comunidade, sobre a demarcação da terra e sobre minha origem, meus costumes em Belo Horizonte, futebol, etc. Nesses momentos eu me apresentava mais para eles e nossa relação se tornava mais próxima. Creio que essa proximidade inseriu Nelson mais ainda no trabalho, e a mim no universo dele, pois sempre ele desvendava questões nossas acerca da organização das famílias, dos acontecimentos relativos à demarcação, às ações da ARQMO (Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná). Em sua companhia visitamos algumas roças e alguns castanhais. Conhecemos também a comunidade do Poço Fundo, que ele ajudou a construir.

Tomando parte na pesquisa – houve momentos em que Nelson ditou aonde ir e o que fazer – nos guiou pelo labirinto de água formado pelas cabeceiras, furos e ilhas do Jarauacá. Boa parte do trabalho foi conhecer os locais utilizados pelas pessoas para pescar, caçar, plantar, etc. e mapeá-los utilizando um GPS. Basicamente, Marcelo e Nelson se encarregaram disso. Outra parte do trabalho consistiu em realizar entrevistas com o maior número possível de moradores da comunidade. Conseguimos um bom número de entrevistas, cerca de 60. Por meio dessas entrevistas fizemos um levantamento populacional⁷, alguns indicadores econômicos das famílias e pudemos traçar um histórico da comunidade a partir das histórias individuais. Durante as visitas às roças e a outros locais de trabalho também tínhamos extensas conversas com nossos anfitriões, que nos explicavam o trabalho para fazer a roça, quem participou, como se organizaram, o que estava plantado ali, etc.

As caminhadas nos castanhais também foram de grande importância para conhecer aquele ambiente povoado sazonalmente por diversos extrativistas. Acompanhados por alguns moradores do Jarauacá, conhecemos os nomes das castanheiras, um conhecimento desenvolvido pelos extrativistas baseado no uso daqueles locais: os nomes informam eventos acontecidos, características das árvores e de seus frutos. Uma forma de mapear e se orientar na floresta. Esse conhecimento sobre os lugares, transmitido por nomes, mais que por imagens, pode ser

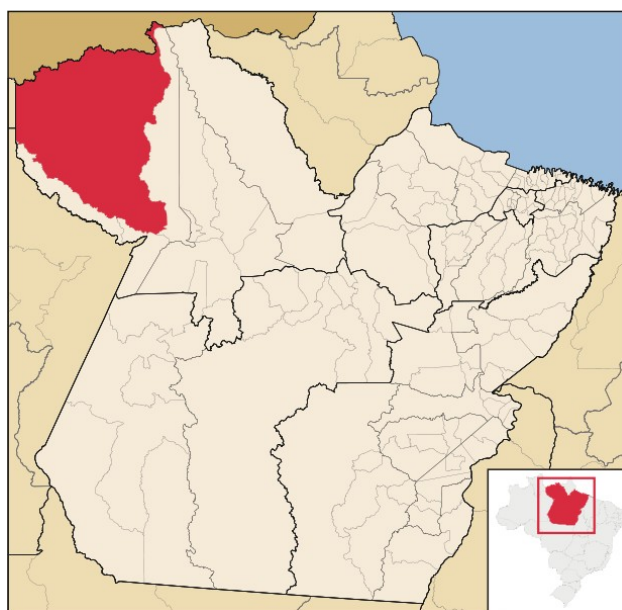
⁷ O censo das famílias é apresentado no capítulo 3.

materializado pelas “cartas mentais” que pedimos aos entrevistados para que desenhassem⁸. Os mapas desenhados pelas pessoas apresentam algumas representações sobre o ambiente da comunidade, do rio e dos castanhais. Neles os autores indicaram os nomes dos locais que frequentam, onde trabalham, passando para o papel formulações sobre suas próprias relações com o ambiente em que vivem.

No início dos anos 1990, quando a ARQMO iniciou o movimento pela demarcação das terras quilombolas, uma das estratégias utilizadas foi o “auto- mapeamento” das terras pelos associados, identificando os lugares importantes que deveriam estar dentro da área demarcada. O grande conhecimento dos moradores sobre a região só reforçou o poder político sobre seu território. Justamente esse conhecimento sobre o território e o modo como as pessoas o utilizam depois de assegurada a propriedade da comunidade sobre a terra foi o que buscamos conhecer durante o trabalho de campo.

Breve histórico para introdução

Oriximiná é um dos maiores município do Brasil. Está situado na região Oeste do Pará, às margens do rio Trombetas. Faz fronteira ao Norte com o Suriname. Divisa a Oeste com os Estados de Roraima e Amazonas.



Mapa 1: Município de Oriximiná, Pará (Fonte: Wikipedia)

Inicialmente uma povoação fundada pelo padre José Nicolino, em 1877, nomeada Uruã-

⁸ De modo semelhante, e anterior ao projeto USART, o projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (<http://www.novacartografiasocial.com/>) promove atividades de “auto-cartografia” em comunidades rurais e urbanas amazônicas. O mapeamento de seu território é feito pelos próprios moradores. Há clara intenção política neste projeto, no que diz respeito ao fortalecimento de uma identidade territorial pelos habitantes dessas comunidades. A característica principal dessas comunidades é estarem fundadas em regimes diferenciados de territorialização.

Tapera, com a finalidade de levar o trabalho missionário até o *gentio* e os *negros* habitantes das matas do rio Trombetas. O povoado pertencia à comarca de Óbidos. Na virada do século XIX para o XX a expansão da exploração da castanha levou diversos proprietários a se interessarem pelos castanhais do rio Trombetas e muitos títulos de propriedade foram expedidos para aquela região. Fonte de produtos da floresta, mais tarde o município ficou conhecido por abrigar a terceira maior mina de bauxita do mundo.

Neste trabalho não abordarei a história dos grupos indígenas dessa região tanto por falta de tempo, quanto de conhecimento. Portanto, considero o momento de ocupação das terras da região do rio Trombetas a partir dos movimentos de fuga dos escravos e da formação dos mocambos nessa região. Segundo Vicente Salles (1971), os mocambos do rio Trombetas se notabilizaram por sua grandeza e resistência. Sua fama alcançou proporções como a de Palmares. A história mais recente da região do Baixo Amazonas é marcada pela presença desses mocambos. Os mocambos são a imagem da resistência contra o regime escravista e, ao mesmo tempo, são a marca da economia extrativista que se desenvolveu por ali, pois os *mocambistas* foram grandes fornecedores de *drogas do sertão*, castanhas, tabaco e outros produtos da floresta aos comerciantes das cidades próximas.

A importância das terras quilombolas de Oriximiná para a história brasileira está no fato de que foram as primeiras terras quilombolas a serem demarcadas e tituladas. Claro, elas são o resultado da pressão fundiária causada pela abertura de uma mina para exploração de bauxita, de responsabilidade de empresas nacionais e internacionais, com aval do governo federal. A mina foi aberta na década de 1970, em meio à empreitada “progressista” do governo militar. Em 1979 e 1989 foram implantadas duas áreas de reserva ambiental, uma a nível federal e outra estadual. As áreas de preservação não admitiam presença humana dentro de seus limites de proteção. As famílias quilombolas e ribeirinhas, que a mais de um século habitaram as margens do rio Trombetas e de seus afluentes, sofreram todo tipo de descaso por parte de agentes de órgãos governamentais, como IBDF (atual IBAMA) e polícia militar. De um momento a outro o conhecimento construído pelas famílias naquele ambiente se tornou crime ambiental diante do julgamento dos fiscais responsáveis pela preservação da floresta.

Uma nova organização da propriedade da terra estava por nascer em Oriximiná. Diante de tantas pressões sobre as comunidades rurais, foi criada a ARQMO, uma associação para representar e integrar as diversas comunidades quilombolas que sofriam a perda de seu território. A promulgação da Constituição em 1988 deu a força necessária ao movimento político. O Artigo 68 do ADCT (Ato das Disposições Constitucionais Transitórias) passou a garantir a propriedade da

terra às comunidades remanescentes de quilombo. No ano de 1995, a associação obteve sucesso com a primeira terra titulada na comunidade da Boa Vista, no rio Trombetas. A titulação foi a grande experiência de entendimento e aplicação da nova lei, e a mobilização das comunidades de Oriximiná em sua reivindicação deixou sua marca desde o início. Ao contrário do que o INCRA propôs fazer uma titulação parcelar, ao modo dos assentamentos agrícolas tradicionais, o pleito da associação foi em favor de uma terra coletiva, com um único título pertencente à entidade jurídica representante da comunidade. O modelo de propriedade coletiva foi reivindicado por se adequar melhor ao modo de vida das comunidades, que não fazem divisas entre terras e propriedades, mas fazem uso comum de toda a terra. As regras costumeiras de divisão e de uso da terra e de outros recursos, como lagos e castanhais, não regem da mesma maneira que regras de propriedade privada. Porém nem todas as comunidades rurais de Oriximiná se reconheceram como remanescentes de quilombo. Muitas famílias e comunidades inteiras se uniram numa associação para requerer a demarcação de propriedades individuais, de modo que as famílias se tornassem as donas de seus lotes.

A ASTRO (Associação dos Trabalhadores Rurais e Ribeirinhos do Trombetas), que teve uma vida pequena, fez oposição à demarcação das terras coletivas. Representou desde os pequenos produtores familiares ribeirinhos até grandes proprietários *remanescentes* do tempo dos patrões. Os partidários da demarcação de lotes individuais obtiveram sucesso quando conseguiram acordar com a ARQMO que esta cedesse uma grande faixa de terra às margens dos rios Acapu e Erepecuru para manutenção das comunidades ali existentes que optaram pela titulação individual. A terra quilombola Trombetas, que abrange a área de comunidades no rio Acapu e Erepecuru e também nas margens do rio Trombetas, foi diminuída em quase 30.000 hectares, que foram liberados para essas comunidades. Aí foi instalado o assentamento TRAJAP, que reúne quatro comunidades ribeirinhas: Terra Preta, Rapa Pau, Jarauacá e Pederneira.

Em Oriximiná são oito terras quilombolas já tituladas ou em processo de titulação. Boa Vista e Água Fria são as comunidades que primeiro receberam titulação, respectivamente em 1995 e 1996. A terra quilombola Trombetas, titulada em 1997, reúne oito comunidades: Mussurá, Bacabal, Arancuan de Cima, Arancuan do Meio e Arancuan do Baixo, Serrinha, Terra Preta II e Jarauacá. A terra Erepecuru reúne 11 comunidades, foi titulada em 1997: Poço Fundo, Acapu, Jarauacá, Varre Vento, Boa Vista do Cuminá, Santa Rita, Jauari, Araçá, Espírito Santo, São Joaquim e Pancada. A terra Alto Trombetas está em processo de titulação, reúne cinco comunidades: Abuí, Paraná do Abuí, Tapagem, Sagrado Coração de Jesus e Mãe Cué. Jamari/Último Quilombo reúne sete comunidades: Juquirizinho, Juquiri Grande, Jamari, Curuçá, Palhal, Último Quilombo do Erepecú e

Nova Esperança. A terra da comunidade de Moura também está em processo de titulação. Como Boa Vista, esta terra é ocupada por apenas uma comunidade. A terra Ariramba também é ocupada por uma comunidade, Nova Jerusalém, e está em processo de titulação⁹.

O processo de reconhecimento étnico e de luta pela terra trouxe a necessidade de posicionamento por parte das famílias e das comunidades diante da questão. Esse momento de colocar aspas sobre a cultura e defender um jeito de fazer as coisas, um modo de vida, causou uma série de controvérsias. A identificação de remanescentes de quilombo com a terra coletiva fez com que diversas famílias que se reconhecem como remanescentes, mas queriam uma terra própria, optassem pela titulação individual. Assim, “coletivos” e “individuais” passaram a ser os nomes atribuídos às pessoas pelo tipo de propriedade escolhidos nesse processo de demarcação de terras.

Neste trabalho proponho uma reflexão sobre o estatuto inalienável da terra de uso comum e da posse familiar no contexto rural da Amazônia. A agricultura itinerante e o trabalho extrativista se baseiam na posse pelo uso, na lógica *do avança*: quem chega primeiro é dono. Dessa forma, uma roça ou capoeira pertencem a quem as abriu; o ouriço de castanha pertence a quem o coletou. Regras costumeiras organizam essa posse entre vizinhos, dentro de uma comunidade. O local de moradia, onde uma família constrói sua casa é, mais tarde, ampliado para morada dos filhos e assim por diante. Uma ocupação e uso extensivo do ambiente que não se limita em propriedade privada, mas em uso individual reconhecido pelas pessoas.

A titulação de uma terra coletiva se propõe a garantir a reprodução social de famílias que dependem dos recursos naturais e do livre acesso a eles. Antes de ser um modo de congelar a vida das pessoas, como querem muitos críticos do reconhecimento de grupos étnicos e da demarcação de terras quilombolas, tal garantia de direitos sobre terras tradicionalmente ocupadas configuram um recurso jurídico de retirada dessas propriedades do mercado. Terras quilombolas são inalienáveis, impenhoráveis, imprescritíveis, coletivas e pró-indivisas, como dita o Decreto Presidencial 4887 de 2003. Essa qualificação retira da terra demarcada a possibilidade de ser assediada pelo mercado imobiliário, pelo avanço da exploração agropecuária extensiva e da exploração de recursos naturais, como é o caso da mina de bauxita em Oriximiná.

À guisa de orientação

A ideia de “posse inalienável”, tomada emprestada de Annette Weiner (1992), recupera o processo de apossamento das famílias sobre a terra na qual vivem e plantam. Os regimes coletivo e

⁹ Informações tiradas do relatório “Terras quilombolas em Oriximiná: pressões e ameaças”, produzido pela CPI-SP, em 2011.

individual de propriedade da terra são respostas diferentes, escolhas diante de opções disponíveis, para garantia da posse sobre terras historicamente ocupadas pelas famílias ribeirinhas e quilombolas. A ocupação continuada dos lugares dá às pessoas a posse sobre eles. A história da família e da comunidade sobre a terra cria uma identidade entre o grupo e o lugar. Quilombolas se reconhecem como parte de um longo processo de ocupação dos castanhais e das terras na região do rio Trombetas e de seus afluentes. Esse fundamento da identidade do grupo é preservado pela herança deixada pelos pais aos filhos: são roças e capoeiras que são utilizadas pelas novas gerações; antigos locais de moradia são reocupados por novas famílias, descendentes dos antigos “donos”. Os habitantes da região reconhecem as posses de seus vizinhos sobre os locais em que viveram e em que trabalharam.

A abordagem histórica está presente em todo este trabalho. Penso as relações entre famílias e lugares, gerações e descendentes, como orientadoras das ações na comunidade do Jarauacá. É um modo próprio de fazer história e de estar na história culturalmente informado. É difícil dissociar a atual organização da comunidade do lago Jarauacá de suas formas anteriores: as escolhas políticas, o caminho tomado pelas famílias, penso, são traduções atuais de sentidos passados, ou são novos sentidos atribuídos a uma estrutura já existente. “Coletivos” e “individuais” deram diferentes respostas a uma mesma questão por terem diferentes expectativas sobre o que era importante naquele momento, dispendo das condições possíveis de como se relacionar com a terra e o território. As diferenças já existiam e precisaram ser atualizadas de acordo com uma nova gramática. Num espaço de interação étnica, especialmente diante de ações governamentais, a definição de identidades marcando diferenças é uma reação esperada.

O que se lerá a seguir é uma tentativa de compreensão das escolhas feitas por regimes diferentes de propriedade, que acarretaram numa nova organização de acesso e uso aos recursos naturais na comunidade do lago Jarauacá. A organização política da comunidade também passou por reformulações, quando algumas famílias quiseram formar novas comunidades se desvinculando de São Francisco do Canindé e criando dois novos centros comunitários. Como são de recente formação não têm uma estrutura consolidada, mas apontam para novos arranjos possíveis decorrentes da demarcação de terras quilombolas e assentamentos individuais. A distribuição de benefícios públicos, como cestas básicas, fomenta essa divisão. O acesso a esses recursos, em certa medida monopolizados pelas famílias quilombolas, gerou uma mobilização de famílias “individuais” com a intenção de alcançar direitos de acesso a esses benefícios.

Apresento o resultado de alguns meses de reflexão e escrita a respeito de um fenômeno relativamente recente na história brasileira que é o reconhecimento de direitos de grupos étnicos sobre terras tradicionalmente ocupadas. É uma tentativa de compreender a organização de uma comunidade diante das mudanças políticas, econômicas e ambientais de ordem nacional e internacional sobre comunidades rurais descendentes de antigos quilombos.

Capítulo 1 – O cenário histórico, social e geográfico: De “O negro no Pará” aos “Negros do Trombetas”

Neste capítulo apresento uma introdução histórica sobre o tema do negro no Pará. A fim de não fugir ao modelo dos diversos trabalhos escritos sobre as comunidades quilombolas do Baixo Amazonas, apresento uma breve história da introdução do escravo negro na Amazônia e a formação dos mocambos no rio Trombetas e em seus afluentes. A partir daí vinculo os eventos mais recentes acontecidos com as comunidades negras nessa região, dos anos 1970 até o presente, até chegar à história da comunidade do lago Jarauacá, foco das questões suscitadas e perseguidas por este estudo.

A colonização portuguesa na Amazônia

A entrada dos portugueses na Amazônia foi possibilitada no momento da união das coroas de Portugal e Castela. Os espanhóis não olhavam por suas terras a leste dos Andes. A produção aurífera na cordilheira certamente despertava mais interesse à época, inclusive pelo inegável lucro imediato. Esse desinteresse propiciou a entrada de ingleses, holandeses, franceses e irlandeses nessas terras e rios desconhecidos. O interesse português pelas terras do Norte era grande e quando se abriram as fronteiras do oeste, sem demora iniciaram os trabalhos para se instalarem por lá (Salles, 1971: 4).

De modo atomizado, pequenas expedições inglesas e holandesas eram financiadas por mercadores em seus países para navegarem às águas amazônicas e extraírem algumas especiarias, peixes e outros produtos. Inclusive estabeleceram plantações em alguns pontos, com a intenção de ocupar a região (Holanda, 2003a: 285).

“Entre 1614-15 começou, todavia, a preocupação luso-brasileira para atingir o Amazonas, fronteira natural a marcar os pontos extremos das coroas ibéricas, mesmo na condição de unificadas, como então ocorria” (Idem, 284). No início do século XVII, a ilha do Maranhão já era ocupada por franceses, que tinham boas relações com os índios tupinambá habitantes daquelas terras. A região do atual Estado do Maranhão e da foz do rio Amazonas era o destino da empreitada de dominação da costa da colônia pelos portugueses. Depois de expulsar os franceses da costa do Nordeste e ocupar a região do Rio Grande (do Norte), os portugueses seguiram para o Maranhão, a fim de tomar suas terras dos invasores e estabelecer sua presença ali. Ao final do ano de 1615, São Luís já estava dominada por tropas portuguesas e a entrada efetiva na região amazônica seria iniciada. No ano seguinte, em janeiro de 1616, o Capitão Francisco Caldeira de Castelo Branco deu

início à construção de uma casa forte às margens da baía de Guajará, à qual chamou de Presépio. O forte do Presépio marca o início da cidade de Belém (Holanda, 2003a: 285).

Em 1621 foi criado o Estado do Maranhão, como unidade administrativa diferente do Brasil (Sampaio, 2004: 123). Após idas e vindas administrativas, em 1654 o território foi reerguido como Estado do Maranhão e Grão-Pará, com capital em São Luís (Idem: 123). Seus extensos limites compreendiam a costa Norte da colônia, indo desde a capitania do Ceará até o Cabo Norte (Amapá) e descendo para o interior dos rios chegava até a capitania do Xingu (Handelmann, 1931; Sampaio, 2004). Já no ano de 1751, na administração do Marquês de Pombal, o Estado foi revogado e em seu lugar foi criado o Estado do Grão-Pará e Maranhão, sendo a capital trasladada para Belém. Mais tarde, em 1772, Grão-Pará e Maranhão foram separados, dando origem aos Estados do Maranhão e Piauí e do Grão-Pará e Rio Negro. A administração desses Estados permaneceu ligada diretamente a Lisboa até o século XIX.

Após a instalação do forte português, seguiram-se ainda confrontos com ingleses e holandeses, até o ano de 1648, quando os últimos holandeses foram expulsos da região do Macapá (Holanda, 2003b: 288). Ao mesmo tempo em que lutavam com os estrangeiros e “amansavam” os índios, os colonizadores trataram de adentrar as terras amazônicas. Entre 1623 e 1750, apesar dos domínios terrestres não serem oficialmente portugueses, várias pessoas, entre militares e civis, sertanistas e religiosos, viajaram por aquelas terras a fim de conhecê-las (Idem: 288-9). Porém, a ocupação da terra por lavouras, pela atividade de coleta das *drogas do sertão*, do cacau, e o apresamento de escravos indígenas, já davam as cores da presença portuguesa.

As expedições de “resgate” de índios tinham grande sucesso no apresamento de *peças* para construir a nova colônia, empregando-os nas lavouras e nos demais serviços. Outras expedições eram orientadas por religiosos, que saíam em busca de indígenas para submeter à catequese, em seu trabalho missionário. Outras ainda seguiam desígnios da metrópole para expansão e ocupação da região. O trabalho de colonização da Amazônia operado pelos portugueses foi um tanto precário, contando com pequeno contingente humano, porém garantiu vasta expansão da fronteira, para uma região que logo seria anexada aos domínios portugueses.

Em 1750, com assinatura do tratado de Madri, a fronteira antes marcada pela linha de Tordesilhas foi alargada para o oeste e a Amazônia foi incorporada oficialmente aos domínios portugueses. A esta altura da história, os colonos luso-brasileiros já tinham grande conhecimento e propriedade sobre a região, devido ao tempo de ocupação que já somava mais de um século, durante

o qual inúmeras expedições foram empreendidas por terra e água.

Desde o início da presença portuguesa na foz do Amazonas foi constante o incentivo para o estabelecimento de colonos na região, principalmente fomentado pelo governo português. A necessidade da produção de alimentos era imprescindível. A concentração de pessoas e a projeção de desenvolvimento da região requeriam o abastecimento alimentício. Acompanhando essa necessidade fundamental, havia o propósito de povoar a região, de modo a estabelecer domínio efetivo sobre a fronteira constantemente visada por outros países.

A pequena agricultura, agindo como elemento fixador do homem, exigiu gradualmente a concorrência de braços que não podia ser suprida apenas pela rala imigração portuguesa, nem tampouco pelo incerto e precário comércio de negros africanos. A imigração portuguesa, intensificada a partir de 1670, nunca foi regular e efetiva. Consistia, muitas das vezes, na remessa de indivíduos indesejáveis na metrópole: os degredados. Vieram famílias de agricultores açorianos, que deram origem a importantes núcleos agrícolas, como o de Bragança, que deveriam suprir de alimentos a capital Belém. No século XVIII, portugueses oriundos da Praça de Mazagão, África, foram instalados na inóspita guiana brasileira, onde jamais prosperaram (Salles, 1971: 8).

O domínio promovido pela metrópole era o “que se acreditava ser o mais eficaz: o da ocupação efetiva por povoadores que trabalhassem a terra” (Chambouleyron, 2010: 20). O trabalho na terra, a inserção de culturas no solo, a modificação da paisagem são mecanismos estratégicos de colonização, que indicam a apropriação do território, foi a escolha tomada como forma mais efetiva de ocupação diante de empreitadas militares, missões religiosas, etc. A garantia de domínio sobre a fronteira Norte da colônia e sua eminente expansão dependiam da presença da coroa portuguesa, e essa presença foi efetivada pelo povoamento. Para essa finalidade, o cultivo da terra mostrou-se eficaz, além de ter sido a mesma estratégia escolhida pelos invasores de outrora, ingleses e holandeses.

[A] ocupação econômica da terra, por meio da atividade agropastoril, efetivada pelos ‘povoadores’ e ‘habitadores’, se tornara uma lente através da qual se compreendia o mundo que se construía no Estado do Maranhão e Grão-Pará. Não há dúvida que o fato de ser uma conquista ‘tardia’, cuja efetivação inicial esteve ligada à capitania de Pernambuco, fazia com que outras experiências coloniais servissem de horizonte para pensar os destinos da Amazônia de então (Chambouleyron, 2010: 121).

Em termos de geração de renda, os produtos para exportação foram mais perseguidos. Logo os colonizadores perceberam que a atividade rentável na Amazônia seria a extração de *drogas do sertão*. E para esse trabalho o melhor operário era o indígena. Conhecedor do mato e das plantas,

logo se tornou o principal guia para o português, orientando-o na conquista deste território. O grande incentivo à coleta das *drogas do sertão* foi uma saída do governo português frente à perda da fonte oriental de especiarias.

A experiência colonial portuguesa na Amazônia difere, em alguns traços, daquela desenvolvida no restante do Brasil: o envio de degredados e soldados para o povoamento forçado das vastas terras foi a via mais concreta de alocação de colonos pela coroa. Chambouleyron (2010) mostra que a Coroa portuguesa condenava ao degredo infratores de todos os tipos, tornava-os soldados que deveriam servir na nova colônia. Esses degredados passavam de um problema para a ordem do império a uma peça útil na construção do novo território português. Índios e negros compuseram a grande mão de obra construtora das províncias portuguesas amazônicas. Eles eram o suporte do assentamento agrícola (p.32). Não eram os “povoadores” que a coroa desejava assentar ali. “O cultivo sistemático da terra constituiu uma preocupação importante da Coroa durante o século XVII, como era de se esperar dado o pensamento político-econômico da época” (p.101).

A produção agrícola, primeiro sustento da Colônia

Vicente Salles recobra Leandro Tocantins, que também concluiu que o interesse português, levado por um ideal econômico do colonizador que chegou à Amazônia, era o de constituir ali uma indústria açucareira.

Tudo leva a admitir que o ideal dos capitães da conquista amazônica haja sido a fundação da indústria açucareira no Pará. Sabia-se que os holandeses possuíam feitorias e engenhos no Xingu, e, de resto, todas as crônicas dos tempos iniciais do Forte do Presépio estão vasadas em palavras de encanto pelas promessas econômicas das terras do rio-mar, numa antevisão de futuros engenhos com a marca do senhorio rural que sonhava instituir (Tocantins, 1960 *apud* Salles, 1971: 7).

Era um ideal de fartura, desejoso de repetir o sucesso do trabalho iniciado na costa atlântica, com os grandes engenhos de açúcar. Imagino que um sabor de competição temperava os projetos portugueses quando observavam as instalações holandesas, como citado acima. Em termos estratégicos, a produção agrícola na colônia amazônica, especialmente no Maranhão, apareceu como solução econômica em substituição à de Pernambuco, ocupada pelos holandeses (1630-1654). Porém o sonho de grandes produções, grandes engenhos, em função da terra fértil não vingou e a produção agrícola empreendida ali não se desenvolveu como esperado. Além do mais, no termo de 24 anos o poder sobre Pernambuco foi retomado por Portugal.

(...) Apenas na área do delta [do rio Amazonas], essa agricultura incipiente terá alguma significação, sem alcançar, contudo, valor econômico

excepcional. Nesta área, bastante extensa, aliás, haverá uma lavoura mais ou menos próspera – de arroz, tabaco, algodão, cacau e cana de açúcar. O arroz será cultivado, sobretudo, na zona guajarina; o algodão nas cercanias de Belém, na terra firme; o cacau permanecerá na calha do Tocantins, perto de Cameté; o tabaco, na bacia do Acará; a cana de açúcar ganhará quase todo o círculo do golfo marajoara. Além disso, no litoral haverá a exploração de pequenas salinas. Na ilha de Marajó será estabelecido o criatório, com excelentes resultados. Como atividades econômicas de caráter nômade – e singularmente mais intensas e lucrativas – haverá, inicialmente, o tráfico vermelho e depois a coleta das *drogas do sertão* (Salles, 1971: 7).

Essas foram as primeiras atividades desenvolvidas pelos portugueses, desde os primeiros tempos de colônia. A produção agrícola, acompanhada do trabalho extrativista, permanece até os dias de hoje como fonte constante de renda, apesar das diversas e variadas crises que afetaram essa parcela de produção da região. Apesar do pouco desenvolvimento das culturas já citadas, sua implantação fez desenhar já um primeiro mapa da ocupação portuguesa na Amazônia, e a região entre Belém e São Luís, compreendendo diversos rios, até a ilha de Marajó, constituíram a principal região de ocupação populacional e desenvolvimento econômico. Não por acaso, como se verá mais à frente, é nesta região que se concentrará o maior contingente de escravos negros.

Roberto Santos se refere ao século XVIII como “ciclo agrícola da Amazônia”.

A emergência do chamado ‘ciclo agrícola’ da Amazônia ocorreu no século XVIII. Produzia-se cacau, café, algodão, cana-de-açúcar, etc. Em 1710 tinham-se introduzidos arados no Xingu, técnica também adotada depois no Marajó. Durante uns bons anos do ‘ciclo’, porém, a Amazônia permaneceu uma economia praticamente sem contato com os grandes mercados coetâneos. Um ou dois navios por ano tocavam o porto de Belém no princípio do século XVIII e, quando ancoravam, o transporte da carga pagava fretes escorchantes, o triplo do que se exigia em Recife e Salvador para o transporte do açúcar a Portugal (...) A produção armazenada estragava-se, reclamações eram feitas perante a Corte, mas só quando o cacau amazônico se tornou um produto relativamente expressivo em termos de peso é que se começou a verificar maior regularidade no transporte marítimo (Santos, 1980: 16).

O “ciclo agrícola” marca um momento no qual o cacau se torna o principal produto de exportação da região – qual Roberto Santos compara com as outras produções em solo brasileiro, o açúcar no Nordeste, o café no Sul e a borracha, mais tarde, na Amazônia (Idem: 18).

A produção cacauzeira dá perfeitamente o tom do investimento português na região amazônica. Grande parte da produção provinha da coleta do cacau *bravo*, na floresta, e seu complemento era feito com o cultivo do cacau dito *manso*, que se concentrava nas cercanias de

Cametá e na calha do Tocantins, por essa época (Salles, 1971: 7 – citado acima, p.10-11). Segundo Roberto Santos “não há provas contundentes de que a lavoura cacaueteira haja superado a pura atividade extrativa do fruto” (Santos, 1980: 18). Algumas especificidades da população e da planta do cacaueteiro privilegiavam a escolha pela extração do cacau *bravo*. A coleta do fruto nativo seguia a linha de trabalho da coleta das *drogas do sertão*, e isso colaborava com as preferências dos habitantes, que com este trabalho se esquivavam da árdua função de preparar a terra. Por sua vez, o cacau *manso* precisa de cerca de cinco anos para iniciar sua produção, contra o qual concorria a abundância de frutos disponíveis na floresta.

A predominância do trabalho extrativista na produção do cacau, que liderou o período do chamado “ciclo agrícola”, coloca em questão a denominação escolhida para esse período da história portuguesa na Amazônia. Mais adequado seria “ciclo extrativista”. Apesar de a renda principal da Colônia advir de um produto “semi-agrícola”, a propriedade rural, de pequeno ou grande porte é que foi responsável pela ocupação das terras na Amazônia, além de estabelecer uma atividade produtiva, maior ou menor, mas constante, que dirigiu os rumos da região, se não a mantendo em posição ideal no mercado internacional, pelo menos suprindo as necessidades materiais internas, fornecendo alimento e outros produtos de primeira necessidade.

Uso do escravo indígena

No trabalho nos engenhos e nas propriedades instaladas nas terras amazônicas, a primeira e abundante reserva de mão de obra foi a indígena. Os colonos requeriam mão de obra em suas propriedades e se valiam de uma variedade de meios para adquirir escravos indígenas. De outro lado, as missões religiosas apanhavam os indígenas para ser matéria de sua obra catequética, sem deixar, claro, de formar mão de obra para manter sua empresa. A grande quantidade de indígenas encontrados na região do Maranhão e Grão-Pará impressionou a todos que chegaram ali.

Logo se desenvolveu intenso tráfico de *peças* indígenas, algo como as incursões paulistas e baianas nos sertões brasileiros. “Chatinar peças do sertão é a política escravista desse século [XVII]. Tão intenso e desenfreado foi o tráfico vermelho que os próprios governadores a ele se entregaram abertamente, usufruindo grandes vantagens” (Salles, 1971: 14). A participação das autoridades no tráfico de *peças vermelhas* dava suporte para essa atividade que, além de tudo, era ideal para o tamanho do bolso do colono. O escravo índio, no fim do século XVII, custava cerca de um terço do valor do escravo africano. Os lucros giravam na casa dos quatrocentos por cento (Ibidem). Uma legislação real designava algumas modalidades de apresamento dos índios: a guerra justa, que era de desígnio da coroa, e o resgate da servidão às tribos inimigas.

Pelos cálculos de Antônio Vieira para as investidas portuguesas contra aldeias indígenas nos primeiros anos do Estado do Maranhão e Grão-Pará, soma-se cerca de 400 aldeias destruídas em função das guerras de apresamento de escravos. Segundo Arthur Ramos, os cálculos de Antônio Vieira são exagerados, porém concorda que no início da presença portuguesa na Amazônia, as incursões contra os indígenas foram massacrantes. Os índios morriam de todos os modos. Seja no momento de guerra, no ataque dos portugueses, seja sob o trabalho forçado na lavoura, seja das doenças às quais sua saúde não estava acostumada.

A legislação portuguesa que trata da regulação do trabalho indígena e da garantia da sua liberdade é antiga, e tem seu início datado ainda no primeiro século da colonização em terras brasileiras. Em 1565, uma comissão nomeada pelo rei D. Sebastião tratou de fiscalizar o trabalho dos indígenas escravizados pelos colonos, que foram acusados de preá-los de forma ilegal. Essa comissão declarou ilegal a venda de *peças* indígenas entre brancos e índios, sem licença da autoridade local e proibiu os casamentos entre negros e índias (Handelmann, 1931: 128), de modo a evitar a mestiçagem, que gerava um grande número de rebentos sobre os quais as leis não imperavam e eram destinados a ser mão de obra dos colonos. Em geral, as decisões proferidas pela comissão abriram margem para a captação dos indígenas pelas ordens religiosas, especialmente a Companhia de Jesus. Mesmo assim, os missionários não poderiam reter à força os indígenas nas missões, caso esses quisessem voltar a prestar serviço ao colono – o que não deveria ser comum, tendo em conta a penúria do trabalho na agricultura.

Cinco anos mais tarde, em 1570, D. Sebastião emitiu uma carta aberta onde proibía toda forma até então permitida para escravização dos indígenas (Ibidem: 130). Segundo uma lei de agosto de 1587, “os índios deveriam ser considerados, não como escravos, mas como jornaleiros livres”; outra de 1595 validava a captura de escravos indígenas nas guerras justas. Decretos de 1605, 1608 e 1609 aboliam a escravidão indígena, declarando-os libertos e lhes conferindo direitos políticos (Ibidem: 266). Essas leis de teor liberal atingiam o cerne do interesse e necessidade de uma massa de colonos: ter à disposição mão de obra farta e barata. O escravo africano era mais dispendioso e a maioria dos colonos não possuíam recursos suficientes para financiar uma *peça* africana. Essa interdição por parte da coroa não durou muito, os representantes políticos dos fazendeiros trabalharam para a supressão dessa legislação em favor da necessidade material e interesse econômico destes. Se reduzida a mão de obra, pela privação da preação dos indígenas, a colônia entraria em grande decadência. A lavoura solicitava um contingente de trabalhadores para manter-se de pé. O bem-estar da população branca dependia dos apoios encontrados na servidão do gentio.

Em 1680, o rei regente D. Pedro II de Portugal promulgou uma lei em 1º de abril proibindo o cativo indígena. Em alvará de 1682, o regente estabelecia as regras para uma companhia de comércio que, entre outros encargos, deveria introduzir cerca de 10 mil escravos no Maranhão, num prazo de 20 anos (Salles, 1971: 14-15). Essas decisões vindas da metrópole instalavam concorrências ao lucrativo negócio dos preadores de escravos *vermelhos*. Além disso, segundo lei de 1680, ficaria relegado à Companhia de Jesus o privilégio de entrada no sertão para catequizar o *gentio*. A Companhia de Comércio proposta criaria uma via de injeção de *peças* da África nas praças do Maranhão e Pará, que concorreria com o *produto* local. Porém, nem mesmo a legislação real abalou a empreitada de escravização indígena, que se intensificava na medida em que a mortandade atacava em alto grau o contingente escravo.

Por uma lei editada em 8 de abril de 1688, o governo português começou a controlar a captura de índios para suprir a necessidade de mão de obra. Por essa lei, os chamados *resgates* passariam a ser anuais e os índios apreendidos seriam repartidos entre os colonos interessados, mediante pagamento de um valor pela *peça*. Com isso o governo tentou controlar o grande número de ataques às aldeias. Essa lei corroborou com as intenções do governo e dos jesuítas de levar o escravo africano para o Maranhão e Grão-Pará (Ibidem: 16).

No primeiro século do estabelecimento português na Amazônia o tráfico de negros africanos ficou em segundo plano, aparecendo no debate entre colonos e missionário sobre a troca da escravaria ou como mercadoria a ser negociada nas praças de comércio (Ibidem: 23). Apesar de libertos os indígenas, desde o início do século XVII, o peso econômico de seu trabalho na produção colonial não permitiu sua liberdade efetiva. E concorrente da necessidade econômica da colônia, Padre Antônio Vieira lutou, desde que chegou ao Maranhão, em 1653, para a libertação do gentio às mãos dos jesuítas.

Antônio Vieira fez uma jogada diplomática e convenceu o governo português de que o braço indígena não servia para o trabalho exigido pela metrópole. Os portugueses precisavam do braço africano, que já era há tempo escravizado. O negro africano era o mais adaptado ao trabalho agrícola e o índio, fraco para esse trabalho, deveria ficar sob o cuidado da Companhia de Jesus para serem civilizados. As Missões deveriam ser desenvolvidas e as aldeias ficariam a cargo dos jesuítas.

Em linhas gerais, o pensamento de Antônio Vieira era: introdução de escravos de Angola por conta da coroa; proibição absoluta dos resgates dos índios; desenvolvimento das Missões e entrega das aldeias aos padres da Companhia de Jesus. Justificava da seguinte maneira: a raça nativa era fraca e só pela segregação poderia servir, como a experiência havia demonstrado.

O negro fora escravo em todos os tempos e já o era entre os seus. Pela organização do trabalho colonial, não podia ser dispensado o braço servil. Que se sacrificasse, portanto, o africano em benefício da raça que os jesuítas queriam redimir e que já lhes houvera custado sacrifícios sem par! Propunha, pois uma troca (Salles, 1971: 5).

No século XVIII, pelo menos na sua primeira metade, o tráfico negreiro para o Maranhão e Pará foi desenvolvido, porém ainda marcado por irregularidade, não suprimindo inteiramente a demanda da crescente lavoura canavieira e da produção cacauceira, entre outras. Essa situação justificou o contínuo trabalho de caça aos indígenas, seja com aval da coroa, ou não. A mão de obra escrava indígena só foi abolida quando, em 1755, foi criada a Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, pelo governo de Mendonça Furtado – irmão do Marquês de Pombal.

A necessidade de mão de obra para a empresa colonial

A entrada massiva do negro africano nas terras amazônicas foi uma exigência da expansão do sistema colonial português, em constante avanço sobre as terras amazônicas. Entretanto, a introdução do negro em nessas terras foi iniciativa da coroa inglesa na região guianense, onde os súditos da rainha pretendiam cultivar a cana-de-açúcar para produção de açúcar e rum.

Ao longo dos séculos XVII e XVIII escravos africanos foram levados ao Maranhão e Grão-Pará para suprir as necessidades de mão de obra na nascente lavoura portuguesa. A isso, associou-se a proibição definitiva da escravidão indígena, em 1755. Foi o braço africano que cultivou a cana-de-açúcar, o cacau, café, arroz e criou o gado, construiu edificações e barcos. A mão de obra africana teve seu papel de sustento para a empresa colonial portuguesa. Era o *tipo* adequado para a lida na lavoura. E a lavoura era uma ferramenta para garantir os contornos da propriedade sobre uma terra, que era cobiçada por ingleses, holandeses, franceses e outros europeus.

Acredita-se que a necessidade de incentivar a exploração agrícola da região, como forma de consolidar a posse sobre aquela parte do território colonial, tenha sido o fator responsável pela mudança de rumos da política metropolitana. Entretanto, é preciso considerar também o interesse pelos recursos que o tráfico negreiro gerava e o fato de que a principal força de trabalho ali utilizada, ou seja, o escravo indígena, tornava-se cada vez mais difícil de ser obtida, em virtude de sua resistência, acompanhada de extermínio e também da forte oposição e grupos religiosos – principalmente os jesuítas – ao seu apresamento e exploração (Gomes e Queiroz 2004: 141).

Rafael Chambouleyron (2010) ressalta alguns fatos de importância que promoveram a introdução do negro africano no Maranhão. Primeiro, devido a uma grave epidemia de varíola que assolou o Estado na década de 1690, o contingente de mão de obra indígena diminuiu consideravelmente,

agravando a situação precária da produção agrícola. Neste momento até o Conselho Ultramarino sugeriu o envio de escravos africanos para socorrer os colonos. A coroa viu essa situação como propícia para conseguir renda fácil, a partir da venda das *peças* africanas. O governo do Estado do Maranhão, por sua vez, solicitou à coroa o envio de escravos africanos em lugar de gêneros diversos, normalmente enviados para serem vendidos e gerarem renda ao Estado. Com um novo suprimento de mão de obra, a expectativa era ver o aumento na coleta de impostos pelo Estado, condicionada pela produção de açúcar. Foi um ponto de confluência de interesses: a coroa e a administração da colônia obteriam renda nesses processos. O envio de escravos para a região da Amazônia foi motivo para o incentivo da abertura de novos engenhos, pois o número de *peças* seria contado proporcionalmente ao de propriedades produtivas (p.133).

Por diversas vias os escravos negros eram levados ao Maranhão e Grão-Pará. O contrabando, os empreendimentos particulares e mesmo o comércio interno, que fornecia negros aportados na Bahia e em outras praças, foram vias de introdução do negro africano no Grão-Pará e Maranhão. Vicente Salles as elenca: *assento*, negócio realizado pela fazenda real por contrato com particulares; *estaque* ou *estanco*, tráfico monopolizado pelas companhias de comércio; *iniciativa particular*, constante em todo do período do tráfico; *contrabando*; e *comércio interno*, pelo qual, escravos negros eram levados de capitânicas do Brasil para o Maranhão, por via terrestre (Salles, 1971: 27).

O tráfico realizado por *estanco* operou em dois momentos que acompanharam as duas Companhias de Comércio que existiram no Maranhão e no Grão-Pará. A primeira criada foi a Companhia de Comércio do Maranhão, que vigorou por apenas dois anos, entre 1682 e 1684, ligando diretamente a colônia com a metrópole. A colônia forneceria, entre outras coisas, cacau e cravo, numa rota segura de comércio. Na outra ponta, Portugal forneceria mercadorias manufaturadas e escravos africanos. Os africanos vinham como promessa para suprir a falta de mão de obra que imperava na produção agrícola já instalada. Porém, o que era para ser um comércio favorável e duradouro gerou o efeito contrário. O preço afixado para as *peças* africanas era muito alto e fugia da capacidade financeira dos colonos. Um escravo africano não saía por menos de 100\$000, o que era impensável diante da usual mão de obra indígena, que costumava sair por 1/3 desse valor, e da frágil situação econômica dos primeiros fazendeiros (Ibidem, 31).

O investimento que deveria salvar o colono no Maranhão se transformou em miséria econômica. Diante de tantas imposições comerciais e uma quase privação do fornecimento de mão de obra, dada sua precariedade, os colonos se juntaram numa revolta contra o sistema de *estanco* –

que era acompanhado do decreto de 1680, que abolia a escravidão indígena – e, conseqüentemente, contra a Companhia de Comércio do Maranhão. Ficou conhecido como Revolução de Beckmann o motim encabeçado por Manuel Beckmann e aliados, que fez abolir a Companhia de Comércio em 1684.

O segundo momento de operação do *estanco*, talvez o mais expressivo, aconteceu quando foi criada a Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, que vigorou entre 1755 e 1778. Essa Companhia foi implantada no período Pombalino, com objetivos de trazer progresso à produção agrícola que, mais estruturada, era a fonte de renda da colônia, junto à coleta do cacau e das *drogas do sertão*. Uma das finalidades desta Companhia era fazer valer a legislação de 1751, que garantia a liberdade indígena, e, com isso, incentivar a aquisição de escravos africanos pelos colonos, movimentando o mercado do tráfico. Foi então que a substituição da mão de obra indígena pela africana se realizou no decorrer do período de atividade desta Companhia. O escravo negro foi direcionado para a cultura do cacau, do café, do arroz e da cana-de-açúcar. O índio, por sua vez, continuou no trabalho de coleta das *drogas do sertão*, do cacau e demais variedades retiradas da floresta.

O *assento* marcou uma negociação direta da fazenda real com os colonos interessados no fornecimento de escravos. Contratos de compra de escravo feitos com particulares eram mediados pelo governo português. Diferente do *estanco*, o tráfico não constituía empreendimento por parte do governo português, ao contrário, seu papel era somente de mediador. Sua maior atividade aconteceu após o encerramento da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, no fim do século XVIII. Entre 1778 e 1820 foram introduzidos cerca de 30.000 negros africanos nas terras do Grão-Pará e Maranhão.

Após o término da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, findou o monopólio de comércio do negro pelo Estado. As empreitadas particulares, o comércio interno e o contrabando continuaram a fornecer *peças* africanas para os paraenses e maranhenses (Gomes e Queiroz, 2004: 144). Contudo, a importação de escravos africanos estava prestes a cessar. Consta que um último navio vindo da África aportou em Belém às vésperas da *Cabanagem*. Estima-se que mesmo os desembarques clandestinos tenham parado ao fim da primeira metade do século XIX (Idem: 143-144).

O negro na sociedade paraense: presença política

A concentração da população de escravos negros foi maior no entorno dos grandes centros coloniais, como Belém e São Luís. No Pará, a região da foz do rio Amazonas, a ilha de Marajó, a

região Bragantina e seus arredores concentrou a maior parte da mão de obra escrava do Estado, pelo fato de ali haver grande quantidade de engenhos e fazendas. A capital, Belém, requisitava muitos escravos também, portanto essa cidade foi um local de grande concentração de negros desde os primeiros anos. Outras comarcas do Estado não contavam com tantos escravos quanto a capital. Em 1849, as seis comarcas existentes – Belém, Cametá, Bragança, Santarém e Rio Negro – somavam 34.216 escravos, sendo que Santarém contava com o terceiro maior contingente: 3.883 escravos, menos de 1/6 do contingente de Belém que era de 19.189 (Salles, 1971: 72). Esses números poderiam ser maiores, porém é incalculável a quantidade de escravos que fugiram para os mocambos e países limítrofes.

O emprego do escravo negro foi fundamentalmente na lavoura e demais trabalhos no campo. Mas não se limitou só a essas atividades. Talvez tenha sido nas cidades, especialmente em Belém, o local onde as mais variadas funções contaram com o trabalho do escravo africano.

Além de trabalhar nas atividades agrícolas e na edificação de fortificações militares, os escravos africanos introduzidos na Amazônia executavam serviços em construções urbanas, hospitais, bandas de música e serviços domésticos. A exemplo do que ocorria em Macapá, muitos deles eram cedidos pelos moradores ao Governo para trabalhar em obras públicas (Gomes e Queiroz, 2004: 144).

A aversão ao trabalho manual imperava no interior da sociedade colonial. Os escravos tomavam conta dessas práticas, desde a lavoura até serviços de manufatura e ofícios técnicos, como alfaiataria, construção, mecânica etc. “Os jesuítas foram particularmente ativos no ensino de diversos ofícios aos índios em suas aldeias e inclusive aos escravos de suas fazendas e colégios” (Salles, 1971: 161). Vicente Salles reproduz uma lista com diversos nomes de índios e negros que compunham o quadro de trabalhadores do Colégio do Pará, presidido e dirigido pela Ordem dos Jesuítas, em 1718. Ao final cita as palavras do Padre Serafim Leite sobre esses trabalhadores:

Note-se que a todos estes índios e pretos se dá o qualificativo de oficiais, nomenclatura própria dos mestres portugueses, dentro da categoria de oficiais mecânicos. O que na linguagem atual se entende por operários qualificados, não simples aprendizes (Leite, 1953 *apud* Salles, 1971: 162).

Note-se até onde chegaram, em termos de formação, alguns negros e índios, mesmo dentro deste sistema escravista. A formação dada a essas pessoas fez diferença mais tarde à época da Cabanagem, quando tipógrafos negros auxiliaram a divulgação das ideias revolucionárias. Essas atividades e os diferentes empregos do trabalho negro, ou mesmo do índio, produziram diferenças entre eles.

Nas cidades e nas grandes fazendas e engenhos, era a criadagem melhor tratada e, conforme a maior ou menor distância entre eles e os senhores, gozavam estes escravos de alguns privilégios especiais. (...) Os domésticos não se confundiam rigorosamente com os escravos de aluguel ou com os chamados negros de ganho. Constituíam quase uma casta especial de escravos das famílias mais abastadas (Salles, 1971: 172-173).

Os escravos “de aluguel” e os “negros de ganho” constituíam ainda outras modalidades de faturamento dos senhores brancos sobre o escravo. Os escravos “de aluguel” eram negros realmente alugados para desempenharem uma variedade de atividades. Essa era uma forma muito comum do senhor fazer renda sobre seu escravo. Havia aluguéis caros e caro era também o próprio escravo. Por essa razão o número de escravos de que se dispunha indicava o status da pessoa na sociedade, dado o luxo que era dispor de tão valioso investimento.

O “negro de ganho” era aquele escravo empregado nos trabalhos de vendedor ambulante, entregador, carroto, entre outros serviços que exigiam mobilidade pelas ruas da cidade. Esses negros tinham relações peculiares com seus senhores, gozavam de relativa liberdade e, muitas das vezes, podiam até pernoitar fora de casa, ou mesmo habitar casas alugadas. Como nota Vicente Salles, a partir do relato de Antônio Baena, em seu *Compêndio das Eras*, a liberdade de que gozavam esses negros permitia-lhes ter contato com negros foragidos, e outros “criminosos”. E vivendo em casas de aluguel, a convivência em grupo gerava relações mais sólidas, que derivavam em interesses políticos, o que terá grande importância como gérmen da Cabanagem (Ibidem, 174). Pelo modo intenso da vida social nas cidades, o *patriarca* ou o *senhor* perdiam o poder absoluto sobre os escravos, diferente do que acontecia nas propriedades rurais.

Uma grande parcela da população urbana era composta por miseráveis que ironicamente eram libertos.

As condições sociais da Amazônia, no limiar do século XIX, eram bastante precárias. A população nativa padecia sob o regime de servidão impiedosa. Um terço da população de Belém era constituído de escravos negros. Outro tanto de caboclos, índios e mestiços havidos como libertos, porém vivendo à margem dos recursos que pouco a pouco iam aprimorando essa sociedade – a sociedade dos brancos detentores do poder e dos meios de produção (Salles, 1971: 241).

A precariedade da vida dessa massa de não escravos somada ao incontestável sistema escravista só alimentou o descontentamento dos liberais. Algumas figuras lideraram movimentos, principalmente como guias ideológicos, tais como Frei Luís Zagalo, Filipe Patroni e o grande animador intelectual da revolta, Padre Batista Campos. Esses líderes políticos, ideólogos amantes da Revolução

Francesa, tomavam contato com o público divulgando as ideias de igualdade, contra a escravidão e pela independência do Brasil.

A adesão do Pará na Independência do Brasil movimentou mais ainda o cenário político em Belém, abrindo espaço para a formação de dois partidos, um pró Independência, outro conservador. Os pensadores públicos Patroni e Batista Campos se pronunciavam no jornal *O Paraense* a favor do fim da escravidão, levantando diversos temas derivados de seu pensamento liberal. Vicente Salles analisa que a Cabanagem é o resultado desse ambiente em que se chocam liberais e conservadores, diante de uma massa de pessoas pobres que se aliaram a uma causa política que pregava a liberdade e um desejo de mudança da ordem vigente.

Como o caboclo identificou na luta armada um meio de reformulação das estruturas básicas da sociedade é um ponto que merece estudo e reflexão, da mesma forma como, por outro lado e vez, o negro – escravo ou liberto – identificou a ideia da liberdade e da igualdade entre as raças através da integração nessa luta. As fileiras cabanas não diminuíram nunca; ao contrário, engrossavam cada vez mais com os desertores do exército legal, a adesão dos indígenas e dos escravos – ‘que aproveitavam a oportunidades para alcançar a liberdade’ (Salles, 1971: 261).

A luta pela liberdade que o negro escravizado iniciou com suas fugas e formação de mocambos e quilombos, ganhou vida em um movimento político de grande adesão de uma parcela da sociedade paraense contra uma elite que se valia de sua origem portuguesa e fazia o possível para valorizar os laços com a metrópole e alimentar seus desejos à custa da exploração das classes mais baixas e dos miseráveis. Aderiram à revolta pequenos comerciantes e fazendeiros que sofriam diante de altos impostos e de condições precárias, que tinham seu trabalho desvalorizado e compunham a parcela pobre da sociedade, sem qualquer perspectiva de melhores condições de vida. Foi neste momento que muitos escravos fugiram para as matas em busca de abrigo nos mocambos. Ex-escravos que estavam escondidos em mocambos também lutaram na revolta. Praticamente todas as cidades da província foram atacadas pelos revoltosos. Por um momento desestabilizou-se a ordem vigente. Porém nada mudou. Ao fim da Revolta Cabana retomou-se a ordem escravista e os negros voltaram a perecer nas mãos de seus senhores. Foram criados os Corpos de Trabalhadores, organizações criadas pelo governo para reestabelecer a ordem escravista. Os negros eram perseguidos, especialmente nos quilombos e mocambos, de onde eram “resgatados” para novamente direcionarem suas forças para o trabalho escravo.

Ainda assim “a Cabanagem teve, porém, como principal consequência a desorganização do sistema escravista e há um dado importante para a análise deste problema: a suspensão definitiva da

importação em larga escala de africanos” (Salles, 1971: 272). Outra consequência notável, apontada por Roberto Santos (1980), foi o impacto econômico causado pela Cabanagem. A desestabilização da ordem contribuiu para o enfraquecimento da economia. A mortalidade foi alta, afetando diretamente a mão de obra ativa e consequentemente a produção de gêneros para exportação. Finda em 1840 o período denominado por Roberto Santos como “fase de decadência” (1980: 28-35). A partir da metade do século XIX tem início a estruturação da produção da borracha, progressivamente incentivada por uma demanda internacional. A população começa a crescer, em grande parte devido às constantes migrações que se dirigiram para a região amazônica. Aproxima-se o início de um período áureo para a Amazônia, porém ainda preso ao estigma colonial, ao domínio de uma elite contra a qual o movimento cabano lutou, mas não conseguiu superar.

A forte presença do negro na Revolta da Cabanagem conota um momento em que essa parcela significativa da população paraense saiu de uma posição de pária e, mesmo que por um instante, modificou a situação política. Houve uma identidade de incursões entre as fugas para os mocambos e a revolta cabana. Descrevem Rosa Acevedo e Edna Castro (1993) a adesão dos negros à revolta no Baixo Amazonas. Em diversas localidades, como Santarém, Óbidos e Alenquer, os cabanos tomaram o poder. Índios e mestiços também tomaram parte nas ações revolucionárias.

Quilombos e mocambos do Baixo Amazonas

Antes desse movimento organizado no qual os negros visualizaram uma possibilidade de liberdade, o caminho mais recorrente para alcançá-la era a fuga para os matos. Negros fugidos da cidade, de fazendas e outros cativeiros reuniam-se fora do alcance de seus senhores e formavam os quilombos e mocambos. De iniciativas individuais ou coletivas, as fugas tornaram-se sistemáticas com o tempo, e organizadas redes de informação e colaboração passaram a vincular os negros dos quilombos aos das cidades e fazendas ou engenhos. Há notícias de quilombos já no ano de 1701, na região do rio Turiaçu no Maranhão.

Interessante notar que Vicente Salles faz uma distinção entre *mocambo* e *quilombo*. Em uma nota escreve:

Na crônica histórica do Pará as palavras *quilombo* e *mocambo* aparecem como sinônimos. Damos preferência, entretanto, ao termo *mocambo*, que significa um aldeamento fixo, permanente, ao contrário de *quilombo*, que era provisório (Salles, 1971: 205).

Se hoje fôssemos seguir a distinção apresentada por Vicente Salles deveríamos ter, então, uma legislação sobre Terras de Mocambo em vez de Terras de Quilombo, dado o caráter de moradia

provisória, certamente em meio a uma viagem de fuga, a que remete essa noção de quilombo. De todo modo, para não alimentar os argumentos dos opositores à atual causa quilombola, esta existe para lidar com os problemas atuais de propriedade da terra, quando o mercado (o Moinho Satânico de Polanyi), e seus agentes, movem forças contra as pequenas comunidades e os modos tradicionais (não capitalistas) de pensar, trabalhar e viver a terra.

A distinção entre as palavras é importante se pensarmos na designação de cada assentamento criado pelos negros fugidos da escravidão. Quilombos deviam existir vários, talvez postos de descanso ou apoio na fuga para os mocambos. Os mocambos, por sua vez, constituíram-se em comunidades já estabelecidas, em alguns casos com expressiva adesão populacional e efetivo espaço de liberdade, paralelo à ordem escravista – me refiro aqui aos famosos mocambos dos rios Trombetas, Erepecurú e Curuá. As proximidades de Belém abrigaram muitos mocambos. Durante a Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão a documentação sobre os quilombos e mocambos se tornou mais precisa e numerosa (Salles, 1971: 205). Diversos rios e igarapés nas imediações de Belém guardavam mocambos. Eles impressionam pela quantidade e proximidade do grande centro administrativo e militar do Estado, mas não contam entre aqueles de notável organização social, como foi a famosa *Cidade Maravilha* no Baixo Amazonas, por exemplo. Em determinado momento, já no início do século XIX, eram tão frequentes os roubos cometidos pelos negros desses mocambos que o governo enviou tropas para destruí-los.

Apesar de abrigar os inúmeros pequenos mocambos, a região de Marajó, Belém, até São Luís do Maranhão abrigaram alguns importantes mocambos. Nessa região, Vicente Salles contabiliza sete mocambos aos quais diversos documentos se referem. É importante notar a existência desses mocambos nessa região pelo fato de ter se encontrado aí a maior concentração de escravos negros e ser esta a zona de mais antiga colonização em toda Amazônia portuguesa. São estes os mocambos listados: os do rio Turiaçu e Gurupi, onde hoje é a divisa entre o Pará e o Maranhão, para onde fugiam em grande parte os escravos das fazendas maranhenses; Mocajuba, no litoral atlântico paraense; os da zona guajarina e baixo rio Tocantins, ao sul de Belém, destino de parte dos fugidos da escravidão na capital. Outro destino dos negros da capital era o mocambo do Lago do Mocambo, em Marajó.

Outros destinos de fuga mais distantes da capital eram em direção às fronteiras com as Guianas. No Amapá (Guiana Brasileira) houve dois principais: Oiapoque-Calçoene e Mazagão. O Amapá constituiu-se como um corredor de ligação entre as terras do Brasil e a colônia francesa, em especial. As fugas de negros nas duas direções eram frequentes. Vários escravos saíam das terras

francesas para evitar condenações que os levassem ao indesejável Presídio de Caiena. Com o abrandamento das leis sobre escravidão em território francês, muitos escravos se evadiram das propriedades paraenses para buscar liberdade além da fronteira. Em função dessa movimentação entre as duas guianas, a brasileira e a francesa, os dois governos fizeram diversos acordos de apreensão e devolução de escravos fugidos. “Em 1752 uma escolta francesa de Caiena veio a Belém em busca de 19 negros que haviam fugido de seus domínios e se achavam refugiados no Pará, sendo então realizada nova permuta de escravos”, anota Vicente Salles sobre parte de uma transação entre os governos vizinhos (1971: 222).



Mapa 2: Principais mocambos do Grão-Pará, séculos XVIII e XIX (Fonte: Salles [1971: 219])

Durante o século XIX as terras do Amapá foram alvo de assédio do governo francês. Tendo conhecimento dos mocambos do Amapá, principalmente aqueles próximos à fronteira com a sua Guiana, este governo tratou de investir influências sobre essas comunidades, a fim de atraí-las para o seu lado e daí anexar as terras brasileiras aos domínios franceses. No ano de 1885, entre a cobiça francesa e a inoperância brasileira, foi declarada a inusitada República de Cunani ao norte das terras da guiana brasileira. A República conseguiu atrair uma diversidade de tipos marginais, principalmente escravos fugidos. Esta terminou por ser mais um ponto de controvérsia entre Brasil e França. Os escravos que aderiram à causa da República de Cunani sonhavam com a liberdade que

não foi alcançada com a Cabanagem e que era avistada além da fronteira, onde havia instituída a igualdade entre o cidadão negro e o branco.

Formando como que uma faixa de ocupação que ia desde o Oiapoque, acompanhando a fronteira do território brasileiro em direção a Oeste, até a Serra do Tumucumaque, nas divisas com a Guiana Holandesa, estavam os famosos, muito citados e combatidos mocambos dos rios Trombetas e Curuá. Esses mocambos marcam uma geografia curiosa: estão na ponta oposta do Pará em relação à zona de Belém, onde se concentrou a maior parte dos negros levados à Amazônia. Numa região, o chamado Baixo Amazonas, pouco habitada pela colonização, esses grupos de escravos evadidos exerceram a função de povoadores – apesar de são serem os protagonistas desejados pelos colonizadores – e, com o intuito de achar um local onde estivessem a salvo dos escravistas, terminaram por formar núcleos de povoação e abriram espaço para uma posterior chegada de novos colonos. Transformaram-se em principais fornecedores de produtos da floresta para o próprio homem branco, que a pouco os tinha como escravos – sobre isso falarei mais adiante.

As cidades da região do Baixo Amazonas não eram povoamentos expressivos até meados do século XIX, se comparados com as cidades do leste do Estado. Óbidos, como conta Vicente Salles, não passava de um “aglomerado humano inexpressivo” (p.231). Sua importância era por haver ali o Forte Pauxis, fundado em 1697, pelos portugueses, como estratégia militar. Nessa parte do rio sua calha fica mais estreita e profunda – algo em torno de 1.800 metros entre as margens, e 75 metros de profundidade – o que proporciona a constante navegação e, estrategicamente, ponto ideal para o controle do trânsito de embarcações no grande rio. O Forte era ponto importante de apoio para expedições, especialmente as religiosas, com objetivo de redução de indígenas, às missões ou à escravidão em fazendas.

As freguesias de Monte Alegre, Alenquer, Óbidos e Faro, seguindo Santarém, alteraram seu movimento lento de ocupação sob a pressão e demanda crescente da política economia colonial da fase pombalina. Alguns sesmeiros iniciaram por volta de 1780 a plantação do cacau e a criação de algumas cabeças de gado, bem menos sucedida (Acevedo e Castro, 1993: 43)

Essa região se notabilizou no cenário paraense em termos de produção agropecuária e extrativista, contribuindo constantemente com as exportações do Estado para o mercado europeu. A segunda metade do século XVIII foi o momento de crescimento considerável da produção e exportação do cacau. Segundo dados reunidos por Roberto Santos, a exportação do cacau, de Belém para Lisboa, saltou de 29.750 arrobas em 1756 para 114.895 em 1782, e 127.181 em 1800 (1980: 37). Note-se a

influência da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão que contribuiu minimamente para a produção e exportação do cacau, que durante os anos de operação desta instituição representou 61% das exportações para Portugal (Ibidem: 18). O incentivo gerado pela Companhia, em linhas gerais, foi para expansão da agricultura – e este é o motivo de crescimento das fazendas e da produção agrícola no Baixo Amazonas – porém, tratando-se da produção de cacau, como já foi dito, sua maior parcela provinha do trabalho extrativista.

Por volta de 1745, escravos africanos foram encaminhados para o Baixo Amazonas para suprir as necessidades de mão de obra nas fazendas, após uma epidemia de varíola que atingiu a região (Acevedo e Castro, 1993: 48). Assim, o fornecimento de escravos direcionados para as propriedades da região foi estabelecido e a presença negra nas vilas da região se tornou constante. Henry Bates, em viagem à região de Santarém, em 1851, observou que o número de escravos negros superava em grande quantidade o de escravos índios. Segundo o naturalista “os indígenas formam insignificante elemento na população do distrito” (Bates, 1944: 269-70). Em compensação nota que boa parte dos moradores da cidade são proprietários de plantações de cacau, o que confirma a presença do escravo negro como sustentáculo da lavoura.

Nesse ambiente de concentração de escravos negros no limite da povoação, na fronteira com a vasta e pouco conhecida floresta, não tardou para as fugas tomarem o caminho para o interior das matas e lá encontrarem o lugar da liberdade. Na região, o primeiro destino de fuga que se tem notícia são as cachoeiras do rio Curuá, próximo de Alenquer. Ali se formaram dois mocambos conhecidos como Inferno e Cipotema, ambos destruídos por uma força militar no ano de 1812 (Salles, 1971: 232). Apesar de destruídos, os mocambos não morreram. Conta José Alípio Goulart que os negros sobreviventes dessa batalha se esconderam nas matas e seguiram para as margens do rio Trombetas. Lá o negro Atanásio, após saber dessa reunião dos sobreviventes, seguiu ao seu encontro. Ao estabelecer boas relações com esses negros, Atanásio se fez seu governador, liderando-os com poder despótico (Ibidem, 232-233).

Com o correr do tempo, o quilombo do Trombetas, localizado nas proximidades de Óbidos, contava mais de duas mil almas entre negros e mestiços; e, guardadas as devidas proporções, tornou-se tão celebrado, na Amazônia, quanto o do Palmares, no nordeste. Em 1822 ou 1823, o Tenente Francisco Rodrigues Vieira, por antonomásia o Cativo, investiu contra o Trombetas, destruindo-o, e prendendo Atanásio; este, mais tarde, conseguiu fugir e tornou a erguer novo quilombo. E o Trombetas renasceu (Goulart, 1968: 156).

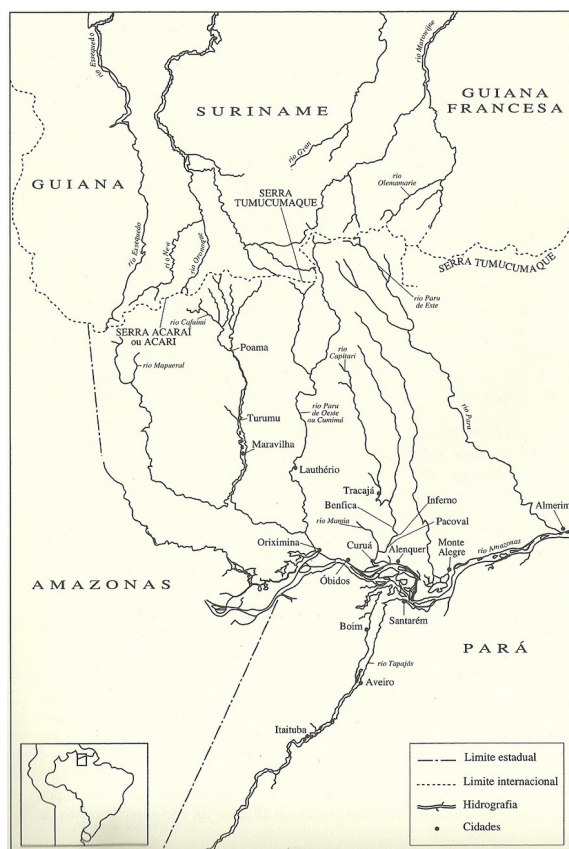
Muito se falou nos mocambos do Trombetas como a ave Fênix, pois sempre se reerguiam diante da

destruição. Foram muitas tropas que fizeram empreitadas contra essas nucleações negras em meio às matas do Baixo Amazonas. As tropas se valiam dos habilidosos Mundurucus, rastreadores ferozes que venciam as estratégias de fuga dos negros e indicavam aos seus comandantes a direção da fuga dos escravos. Com as sucessivas caçadas militares aos mocambos, os negros subiam mais e mais os rios, alcançando lugares de difícil acesso. Dentre os famosos mocambos do Trombetas, que desafiavam o poderio da ordem escravista, estavam a famosa Cidade Maravilha (Salles, 1971; Funes, 2011), destruída pelos próprios negros que anteviram a chegada de apesadores; sucedendo a Maravilha, os negros subiram o rio para a cachoeira do Turuna, ou Turumu. Após o Turuna, os negros subiram para a cachoeira do Ipoama, ou Poama, já quase aos pés da Serra do Tumucumaque, onde nenhuma tropa conseguiu chegar (Funes, 2011: 475) (Ver mapa a seguir).

O desejo de destruição dos mocambos sempre pairou sobre a cabeça dos governantes. O escravo fugido era uma grande afronta à lei da escravidão. Somavam-se aos mocambeiros, desertores e outros diversos foragidos, além dos índios com os quais os negros tomavam contato. Essa profusão de pessoas que buscavam realizar espaços livres para além das margens da escravidão gerou comunidades à parte, que segundo Tavares Bastos era como uma sociedade africana em plena selva amazônica (Bastos, 2000: 101).

Foi essa sociedade paralela à portuguesa que no decorrer do século XIX chegou a ser a principal fornecedora de gêneros da floresta ao comércio das cidades. Consta que os negros desciam dos mocambos do rio Trombetas e levavam castanha, fumo, salsaparrilha e outras “drogas do sertão” para comerciantes em Óbidos. Também os regatões subiam os rios e realizavam trocas comerciais com os negros, que lhe forneciam essas “drogas do sertão” e demais produtos cultivados em suas roças. Os regatões aparecem como aliados dos negros, aos quais avisavam sobre a chegada de tropas, dando tempo para se evadirem dos aldeamentos.

As trocas comerciais não se resumiam aos regatões e aos comerciantes da cidade. Os mocambos, estabelecidos a meio caminho da fronteira com o Suriname, tinham contato com os negros (*maroons*) da colônia holandesa, bem como com diversos povos indígenas que habitavam toda a extensão de terras do Tumucumaque (Rodrigues, 1857 *apud* Salles, 1971; Acevedo e Castro, 1993; Funes, 2011) e com eles trocavam uma diversidade de produtos. Havia ali uma intensa rede de relações que ligou negros e índios com o restante do mundo, por uma cadeia extensa de trocas. No decorrer do século XIX os negros do mocambo se aproximaram da cidade. As relações comerciais, o fornecimento de produtos da floresta para os comerciantes colaborou com a descida dos negros, que paulatinamente se achegaram da cidade.



Mapa 3: Localização dos mocambos dos rios Curuá, Erepecuru e Trombetas (Fonte: Funes [2011: 467])

Havia unanimidade nos comentários sobre a qualidade e o tamanho da castanha dessa região, a maior fornecedora da que chegava ao porto de Óbidos. Sobre a mandioca, Penna informava existir uma frequente dependência em relação a Belém. Outros produtos como o café e o algodão eram cultivados em pequenas quantidades, mas ressalta que o tabaco era cultivado ‘em maior escala do que o café’, e que ‘a maior quantidade e a melhor qualidade que aparece no mercado de Óbidos é proveniente dos mocambos do rio Trombetas’ (Acevedo e Castro, 1993: 109).

Tavares Bastos também anotou algo sobre a qualidade dos produtos da agricultura dos mocambos:

Os negros cultivam a mandioca e o tabaco (o que eles vendem passa pelo melhor); colhem a castanha, a salsaparrilha, etc. Às vezes descem em canoas e vêm ao próprio porto de Óbidos, à noite, comerciar às escondidas; com os regatões que sobem o Trombetas, eles o fazem habitualmente (Bastos, 2000: 101).

A agricultura era, e é até hoje, atividade fundamental para as famílias quilombolas. Nos mocambos, hoje quilombos, desenvolveu-se uma agricultura de subsistência de base familiar, que contava com o trabalho de homem, mulher e filhos. Como observa Eurípedes Funes (2011), “a instituição

familiar era a base da organização social dos mocambos e uma garantia de sua reprodução” (p.477). As roças feitas pelas famílias eram clareiras abertas na mata, provavelmente utilizando técnicas de coivara, e ali se plantava principalmente a mandioca utilizada na fabricação de farinha. Banana, cará e feijão são outras variedades cultivadas nas roças do Trombetas. O extrativismo também compôs com grande importância essa economia doméstica. A castanha ocupou espaço importante na alimentação dessas famílias, além de ter se tornado especial fonte de renda.

As atividades econômicas básicas dessas sociedades quilombolas eram o extrativismo, a agricultura e, em menor escala, o comércio. A região onde se encontravam era, e ainda é, um castanhal único que vai desde o rio Paru de Leste até o Trombetas. A coleta da castanha constituía, e ainda é, fonte de renda natural das comunidades. Além disso extraíam a salsaparrilha, o óleo-de-copaíba, fabricavam óleo de uixi-pacu e piquiá, utilizados na iluminação” (Funes, 2011: 481).

O comércio estabelecido entre os mocambos e as cidades do Baixo Amazonas movimentava o excedente da produção agrícola das famílias negras e do trabalho de coleta de castanhas e “drogas do sertão”. Essa ligação com os comerciantes da cidade terminou por introduzir as famílias na economia de aviamento.

O sistema do aviamento

O aviamento foi largamente estudado por diversos pesquisadores (Miyasaki e Ono, 1958; Wagley, 1957; Santos, 1980; Aramburu, 1994) pelo fato de se configurar como o sustentáculo da produção gomífera, e extrativista em geral, na Amazônia, além de ter se tornado “como que a *forma* da economia amazônica típica”, tendo importância global na vida social da Amazônia como ligação entre os mais distantes pontos do interior da floresta e o mercado internacional, passando por cidades como Belém (Santos, 1980: 158). Em sua descrição do aviamento na produção de juta, Miyasaki e Ono comparam-no com o *shikomi*, um esquema de “fornecimento” de mercadorias a crédito operado na indústria pesqueira japonesa (Miyasaki e Ono, 1958: 369). E segundo esses mesmos autores “não existe nenhuma produção no Amazonas que não tenha alguma relação com o sistema de aviamento” (Ibidem: 369). O aviamento teve origem ainda no tempo da Colônia, quando não havia circulação de moeda metálica. Os negociantes de Belém contratavam os coletores das “drogas do sertão” e forneciam um adiantamento de mercadorias, provavelmente para suprir o trabalho da coleta, e esse adiantamento deveria ser pago, ao fim da expedição, utilizando o produto do trabalho (Santos, 1980: 156). Roberto Santos elege algumas características básicas para o desenvolvimento do aviamento:

- (a) base de recursos naturais espacialmente ampla e de difícil acesso; (b)

atraso das técnicas de produção; (c) índice de participação do dinheiro nas trocas nulo ou muito baixo; (d) presença de lideranças mercantis locais – autóctones ou estrangeiras – ou de agentes capazes de virem a exercê-las; (e) ligação dessas lideranças com um mercado monetizado em pleno funcionamento e que, de fora, subministra crédito; (f) demanda externa ativa sobre um ou mais produtos dessa área (Ibidem: 155).

No século XIX, quando sinalizou o interesse internacional sobre a borracha, quando a indústria se especializou na manipulação da goma, a Amazônia apresentou ao mundo um grande estoque da matéria-prima à disposição. A técnica de extração da goma já era conhecida e não exigia complexidade tecnológica. Apesar de circular dinheiro em maior escala na Amazônia, durante esta época, nos rincões das florestas, os caboclos pautavam seu comércio no escambo, na troca de produtos, sem utilização do dinheiro. Havia grande desconfiança sobre o dinheiro oficial, pelo fato da frequente circulação de papéis falsos, que levava essas pessoas a perdas de valor em sua produção (Le Coite, 1922 *apud* Santos, 1980: 157). Por essa razão, conseguiu o aviamento se estabelecer ainda na base da troca de mercadorias.

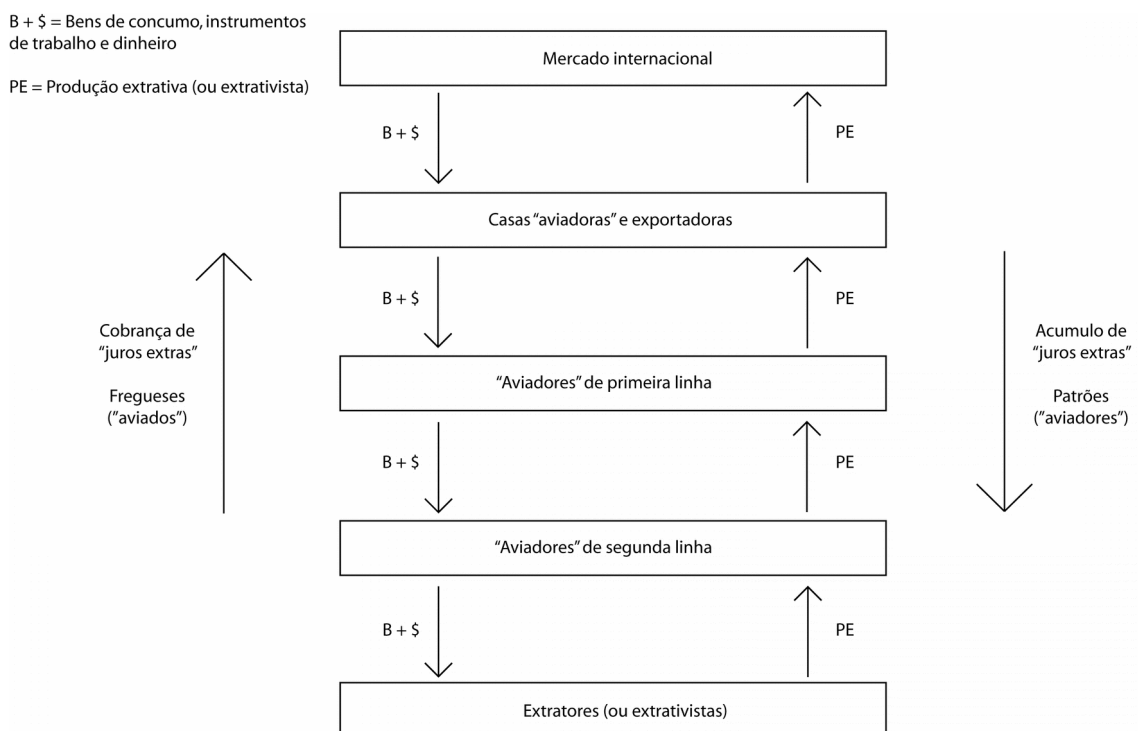


Figura 1: Cadeia do aviamento (Fonte: Santos [1980: 160])

A chamada “cadeia do aviamento” é o modo com se organizou o fluxo de produção nesse sistema. Roberto Santos descreve sua composição e operação:

O ‘aviador’ de nível mais baixo fornecia ao extrator certa quantidade de bens de consumo e alguns instrumentos de trabalho, eventualmente pequena quantidade de dinheiro. Em pagamento, recebia a produção extrativa. Os preços dos bens eram fixados pelo ‘aviador’, o qual acrescentava ao valor

das utilidades fornecidas juros normais e mais uma margem apreciável de ganho, a título do que se poderia chamar ‘juros extras’. Esse ‘aviador’, por seu turno, era ‘aviado’ por outro e também pagava ‘juros extras’ apreciavelmente altos. No cume da cadeia estavam as firmas exportadoras, principais beneficiárias do regime de concentração de renda por via do engenhoso mecanismo dos ‘juros extras’ e do rebaixamento do preço local da borracha (Santos, 1980: 159).

A extração da borracha foi a principal atividade regulada pelo *aviamento*. Depois esse sistema passou às cadeias produtivas da agricultura e da pesca, além de outros produtos do extrativismo. A mão de obra que se ocupou com essa atividade foi, em grande medida, o migrante *cearense* – nome dado na Amazônia a todo nordestino que para lá seguiu em busca do Eldorado da borracha (Benchimol, 2009: 153). O século XIX assistiu a uma verdadeira invasão de pessoas que saíam dos estados e províncias do Nordeste fugindo das frequentes secas e em busca de “fazer a vida”. Estima-se que a imigração nordestina tenha iniciado já no biênio de 1808-1809, intensificando-se no decorrer do século. O número de imigrantes vindos do nordeste deu um salto grande no ano de 1877, quando houve uma grande estiagem nas terras nordestinas. Se Dauril Alden apontou o cacau como promotor da colonização da Amazônia durante o século XVIII (Acevedo e Castro, 1993: 48), a borracha, por sua vez, alimentou essa colonização no decorrer do século XIX e XX. Os *cearenses* tiveram papel desbravador na Amazônia, sendo responsáveis pela abertura e ocupação de diversas localidades em toda a região. E foi essa larga ocupação realizada por eles que alimentou as estradas e seringa, uma grande massa de fregueses para indústria da borracha.

O *aviamento* “engendrou uma ‘moralidade’ própria”, segundo o economista (Santos, 1980: 158). O “aviado” também era conhecido como “freguês”, nome apropriado para uma relação que se desenvolveu entre um controle policialesco da produção e laços de parentesco (compadrio) que vinculavam patrão e freguês. As relações estabelecidas através do *aviamento* ganharam uma singular força cultural e passaram a reger a vida, especialmente no interior e nos seringais. Mikel Aramburu (1994) mostra como eram as relações entre patrão e freguês no interior do Pará. A autoridade do patrão era reguladora das disputas cotidianas entre as famílias caboclas, chegava a ser como autoridade de juiz, ao mesmo tempo em que era um padrinho, que acudia as pessoas em caso de doença ou outros problemas. Com o esfacelamento da indústria da borracha o patrão perdeu seu poder enquanto vínculo entre os “aviados” e o mercado, e também perdeu sua autoridade de juiz e padrinho desestabilizando também a comunidade que se formou em seu entorno.

No limiar do século XX

O século XIX trouxe consigo uma diversidade de transformações que afetaram diretamente a vida

da população negra que se assentou às margens dos rios Trombetas e seus afluentes. É notável o desenvolvimento da indústria da borracha, que se ergue ao fim do período cabano (1940), correspondendo a um grande estímulo do mercado e da indústria internacional.

Desde a década de 1830 a população escrava diminuía constantemente. Consta que desde 1834 não aportavam mais navios trazendo escravos africanos, devido à fiscalização feita pela marinha britânica, contra o tráfico de escravos. Além disso, desde o início das agitações que culminaram na Cabanagem, o número de negros que fugiram para os mocambos só aumentou. Algumas décadas à frente, em 1888, a lei Áurea viria libertar toda a população escrava. Terminava o longo período de escravidão em terras brasileiras¹⁰.

Na região do Baixo Amazonas as relações comerciais entre as comunidades negras e os comerciantes da cidade se consolidam cada vez mais. Essa região não participou da expansão da borracha enquanto produtora da goma, porém ocupou lugar de importância por ser passagem obrigatória das embarcações que movimentaram o rio Amazonas. As fazendas de Óbidos, Oriximiná, e outras cidades continuaram a criar gado, produzir cacau, porém todas as atividades à sombra da borracha. O produto de exportação que alcançou importância nesta região foi a castanha. Sua exploração comercial teve início em 1818. No início, os municípios do Baixo Amazonas lideraram a produção de castanha, principalmente Óbidos e Alenquer. Depois Manaus apareceu como local de forte concentração da produção regional e superou esta região em termos de exportação da noz (Santos, 1980: 183). Também a região de Marabá se tornou importante centro de produção da castanha, porém apenas depois da quebra da borracha (Emmi, 2002).

Desde que subiram as cachoeiras, os grupos negros tomaram contato com a castanha em seu habitat. Extensos castanhais cobriam toda a terra firme, desde o rio Curuá até as cabeceiras dos rios Trombetas, Erepecuru e outros por onde passaram e se estabeleceram os fugitivos. A castanha sempre foi um dos produtos fornecidos por eles aos regatões e comerciantes de Óbidos e Oriximiná. Quando do início da exploração comercial da castanha, ela era destinada a alimentação de animais. Com o tempo isso foi mudando. Ao final do século XIX, Estados Unidos e Inglaterra eram os maiores compradores de castanhas, que destinavam principalmente para a produção de doces (Santos, 1980: 184).

Num cenário semelhante àquele do aviamento da borracha, desenvolve-se o extrativismo da castanha. Observando os pontos necessários ao estabelecimento de um sistema de aviamento,

¹⁰ Bem, sabemos que a Lei Áurea findou com a escravidão nos termos da lei, o que não significou qualquer tipo de apoio e fomento para o bem-estar da população de ex-escravos.

especificado por Santos (1980: 155), a extração da castanha atendia a todos eles: os castanhais estão localizados em meio à floresta, a empreitada de coleta é trabalho que exige deslocamento e imersão demorada nos castanhais, dada sua extensão; para obter as castanhas se faz necessário apenas facão e algum recipiente, geralmente o paneiro¹¹, para o transporte desde o interior do castanhal; e o mais importante, havia a demanda do mercado externo sobre a noz e agentes locais que organizaram a produção junto aos extrativistas. Uma longa passagem escrita por Roberto Santos desenha bem a cadeia do aviamento da castanha:

As relações de trabalho nas frentes extrativistas da castanha tinham muito a ver com o *aviamento* tradicional. Os ouriços das castanheiras, que contêm as nozes, caem abundantemente durante a época das chuvas; nesta época não se pratica a apanha, pelo perigo que oferece a queda dos pesados ouriços. Cessada essa fase, tem início a coleta diretamente do chão, abrindo-se os ouriços a golpes de facão e extraíndo-se do seu interior, onde se acham geometricamente dispostas, as amêndoas. É sobre estas que se realiza o comércio. Prestes a começar a safra, ondas de caboclos nômades se dirigiam para os castanhais livres a fim de proceder à apanha. Seguia-os um mercador ambulante, o ‘regatão’, que instalava mais além seu armazém provisório, contendo inclusive um local para depósito de castanha. No armazém, à disposição dos caboclos, variada quantidade de artigos, desde o sal e o querosene até a cachaça. O ‘regatão’ abre crédito aos caboclos, ‘aviando-os’ por conta da castanha que virá. A produtividade por homem era de 700 a 800 ouriços por dia, aproximadamente 12.750 amêndoas, portanto – o que corresponderia a uns dois hectolitros de castanha. Ao fim da safra, não tendo gasto mais que para a construção da ‘barraca’ e a própria manutenção, o trabalhador poderia lograr um lucro razoável. Entretanto, como observava Le Cointe, o castanheiro acabava sempre endividado com o ‘regatão’ (Santos, 1980: 184).

O aviamento da castanha foi ganhando contornos mais definidos à medida que o aviamento da borracha se constituía como um modelo disciplinado. Patrões e regatões eram financiados por “casas aviadoras” de Manaus e Belém. As empresas exportadoras de castanha eram as mesmas que exportavam borracha, geralmente empresas norte-americanas ou inglesas.

Na região do rio Trombetas, coetâneo ao sistema do aviamento da castanha foi o movimento de apropriação das terras aparentemente desabitadas. Rosa Acevedo e Edna Castro (1993: 132-140) fizeram uma análise sobre registros de títulos de propriedades sobre terras às margens do rio Trombetas, registros arquivados nos cartórios de Óbidos e Oriximiná. Nesses registros eram declarados os limites das propriedades e, em algumas vezes, as divisas chegam a terras de ocupação antiga, das quais são citados os donos numa referência negativa.

¹¹ Cesto feito de taquaras usado no transporte de produtos retirados da roça ou colhidos na floresta, muito utilizado pela população indígena e ribeirinha da Amazônia.

[A] presença do negro é percebida indiretamente na identificação de propriedades transacionadas onde descrevem-se os limites e os nomes de antigos ocupantes, de forma confusa e incompleta, servindo a uma estratégia de apropriação e cercamento das terras, com frases do tipo: *terras do preto Moçambique e de Geralda de tal* (Acevedo e Castro, 1993: 134).

As sociólogas notam que na passagem do século XIX para o XX houve um súbito aumento no número de transcrições de títulos de terra nas margens do Trombetas e seus tributários (1993: 136). Esse movimento de privatização das terras foi de encontro ao modo costumeiro de uso da terra firmado pelos mocambeiros. A economia agroextrativista de subsistência desenvolvida pelas famílias negras nessa região estava pautada no uso comum da terra, onde se reconhece o trabalho sobre a terra como posse, onde não existe sequer a ideia de alienação da propriedade, pelo fato mesmo de não haver propriedade. Essas famílias estavam acostumadas a abrir roçado onde era mais aprazível, sem limitações de cercas ou donos. A extração da castanha e de outros frutos da floresta era livre e desimpedida, cabendo a cada um o que seu próprio trabalho lhe proporcionava.

O movimento de apropriação de grandes extensões de terra nessa região acompanhava novas legislações que regulavam a alienação de terras devolutas. Coetaneamente à investida fundiária, as famílias negras baixavam dos altos dos rios procurando locais mais próximos das cidades. Estando os assentamentos negros à margem do modelo de propriedade definido pela legislação, foram diretamente prejudicados pela expropriação operada pela regulação de uma lei de terras que não os reconhecia. Os novos proprietários das grandes faixas de castanhais logo se tornaram os patrões da castanha, submetendo aos seus poderes as famílias negras e outras diversas famílias *cearenses* que subiram esses rios após abandonarem os trabalhos na extração da borracha em outras regiões do Pará, especialmente no rio Tapajós. Os *donos* da terra eram famílias que até hoje estão na memória dos moradores desses rios e também aparecem em seus sobrenomes identificando diversas famílias quilombolas: são os Figueiredo, os Guerreiro, os Picanço Diniz, entre outros. Essa adoção dos sobrenomes dos patrões caracteriza bem a relação dúbia entre patrão e freguês descrita por Aramburu (1994).

No decorrer do século XX a indústria da castanha se desenvolveu e, em 1921, alcançou a marca de primeiro produto na pauta de exportação, sendo que a região do Baixo Amazonas liderou a produção com 72.667 hectolitros (Emmi, 2002). A produção local não alcançou mais que essa marca, porém permaneceu constante ao longo dos anos. Outras produções agrícolas e extrativistas cresceram no decorrer do século XX, como a juta e a mandioca (Acevedo e Castro, 1993: 146-148).

Dos anos 1970 ao presente

O processo de expropriação das terras tradicionalmente ocupadas pelos quilombolas e famílias ribeirinhas do rio Trombetas e de seus afluentes foi agravado quando, nos anos 1970, grandes projetos de exploração de recursos naturais foram direcionados para as terras oriximinaenses. Previa-se a instalação de uma usina hidrelétrica (UH) na Cachoeira Porteira e outra na Cachoeira do Chuvisco e a abertura de uma mina para exploração de bauxita, abundante naquelas terras. As UH's ainda não saíram do papel. Já a mineração não tardou a começar os trabalhos de exploração. Atualmente a MRN – Mineração Rio do Norte, responde por 60% da produção nacional de bauxita (CPI, 2011: 36). Até chegar a esse patamar a mina causou muitos estragos. A maior acusação contra a Mineração é a poluição do lago do Batata, na margem direita do rio Trombetas, onde despejou milhões de toneladas de rejeito de lavagem de bauxita (Farias Júnior, 2010: 123). Para fazer uso do lago, a empresa desalojou diversas famílias ribeirinhas, pagando-lhes indenização pelas benfeitorias em suas pequenas propriedades.

Diretamente atingidos pela abertura da mina foram as famílias negras que viviam em comunidade às margens do Trombetas. A comunidade da Boa Vista foi a primeira a sentir o peso da mineração. A área ocupada pelo empreendimento se sobrepôs às terras da comunidade. Cercada de outro lado, a comunidade ficou ilhada quando, num intervalo de dez anos duas reservas ambientais foram criadas como “paliativo” à mineração. Em 1979, pelo decreto presidencial 84.018, foi criada a Reserva Biológica do Trombetas (Rebio Trombetas), com área de 385.000 hectares, na margem esquerda do rio Trombetas. Em 1989, pelo decreto presidencial 98.704, criou-se a Floresta Nacional de Saracá-Taquera (Flona Saracá-Taquera), com área de 429.600 hectares. Essa última serve de cinturão verde ao redor da mina de bauxita.

Ao fim de duas décadas, os habitantes das margens do Trombetas se encontraram acudados entre três fronteiras que os impediam de acessar locais que historicamente foram o ambiente de nutrição e reprodução de suas vidas. A Rebio Trombetas se sobrepôs ao lago Erepecu, famoso por ser abundante fonte de peixes e onde se encontram os grandes castanhais do rio Trombetas. A Flona cobre toda a extensão de terras desde a mineração a leste, até fazer divisa com a Floresta Estadual Faro, sobrepondo-se a nove comunidades quilombolas há muito estabelecidas na margem direita do rio Trombetas.

Em alguns de seus artigos, Eliane Cantarino O'Dwyer (2002a, 2002b) conta a história de adaptação e resistência das populações residentes nas comunidades dos rios Trombetas, Erepecuru e Cuminá diante das graves mudanças ocorridas nas terras em que habitam há gerações. Os negros

passaram de subjugados por escravistas, a subjugados pelo poder público, na forma de agentes do IBAMA e mesmo como atingidos por grandes projetos, como é o caso da mina de bauxita.

A Constituição de 1988 trouxe o amparo legal para garantir os direitos dessas comunidades diante de toda a pressão fundiária, claro, amparo aliado com grande trabalho político e de protesto da sociedade civil. Em 1989 foi criada a ARQMO – Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo de Oriximiná. Essa Associação tem como objetivo a luta pela garantia dos direitos das comunidades quilombolas por terra e acesso aos recursos da floresta e pela valorização da cultura dessas comunidades (Funes, 2000). Logo que se organizou a Associação, formou-se um forte movimento dos moradores das comunidades dos rios Trombetas, Erepecuru e Cuminá, apoiados pela CPI-SP – Comissão Pró-Índio de São Paulo, pela igreja e por outros representantes da sociedade civil em prol da demarcação das terras quilombolas garantidas pelo artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias¹². No ano de 1995, a comunidade de Boa Vista tem demarcada uma área de 1.125 hectares e recebe nesse mesmo ano o título da terra. No ano seguinte é demarcada e titulada uma área de 557 hectares para a comunidade da Água Fria. Em 1997, são demarcadas e tituladas as duas maiores áreas na região Trombetas e Erepecuru. As duas somam cerca de 300.000 hectares e compreendem 19 comunidades.

Impressiona a agilidade com que se fizeram todas essas demarcações e titulações. Depois de décadas de exploração intensa das terras ocupadas historicamente pelas famílias quilombolas, em menos de três anos mais de 350.000 hectares foram regularizados como terras de ocupação tradicional. Fatos como estes comprovam a aplicação de interesses econômicos sobre a efetivação de direitos seja das populações tradicionais, seja de preservação dos ambientes naturais. Pois, como mostram Acevedo e Castro (1993) e O'Dwyer (2002a), a demarcação das reservas na região da mineração responde a um pragmatismo econômico. E o relatório da CPI-SP de 2011 sobre as ameaças às terras quilombolas do rio Trombetas apresenta os interesses da mineração sobre áreas em terras quilombolas, indígenas e nas reservas.

A partir do momento em que se iniciaram as demarcações de terras quilombolas, marcadamente propriedades de ordem coletiva, pertencentes à comunidade de moradores, outras modalidades de gestão da terra foram aplicadas às parcelas reclamadas por seus moradores. Assentamentos da reforma agrária compostos por lotes individuais fazem fronteira com extensas áreas quilombolas coletivas. A existência dessa diversidade de modelos de propriedade conota uma diferença de usos da terra, historicamente e culturalmente formada. No próximo capítulo apresento

¹² “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

uma reflexão sobre esses modos de apropriação e uso da terra, o coletivo e o individual; o comum e o privado. No 3º capítulo volto às terras da região do rio Trombetas para discutir as posições e interesses de duas diferentes parcelas de uma comunidade dividida administrativamente pela fronteira que marca, de um lado, terras quilombola e, de outro, lotes individuais. A comunidade do Jarauacá, situada às margens de um lago de mesmo nome, passou por um processo de cisão quando iniciou a demarcação das terras quilombola Erepecuru e Trombetas, onde está parte das terras da comunidade. Uma parte dos moradores escolheu o modelo de assentamento parcelar oferecido pelo INCRA. Ao analisar o processo de escolha, baseando em dados etnográficos, na história de algumas famílias e da formação da comunidade – observando o processo histórico da região apresentado neste capítulo – espero apresentar algumas ideias para a compreensão das razões para os diferentes modelos de propriedade, e uso da terra, envolvidos nesse contexto.

Capítulo 2 – A propriedade da terra

The strength of community derives from significance of kinship as an idiom in the organization of people's social and economic lives. It is through kinship that ownership of local resources is maintained and continuity is achieved. (Harris 2000: 82)

Neste capítulo proponho uma reflexão sobre a qualidade de *propriedade inalienável* da terra. Aqui, *propriedade* é tanto um direito de posse que alguém tem sobre algo, quanto uma qualidade intrínseca a algo. Para além do valor (relativo) de um título de propriedade, a terra tem significado vital para o camponês. É dela que ele tira sua força, seu sustento, suas relações sociais. Ela compõe a paisagem que o cerca, a mesma que guarda uma série de significados que orientam seu mundo e suas ações: memória e identidade, a família, o pertencimento a um grupo; sua presença no mundo é marcada na e pela paisagem, no ambiente criado ao seu redor. A terra materializa as relações sociais. *Inalienável*¹³ é a condição dessa propriedade, da terra que está fora da dimensão das trocas de mercado. A terra é inalienável porque é a própria família, é o suporte da produção e reprodução da vida e dos vínculos sociais. Neste texto, a inalienabilidade da terra aparece como uma qualidade dos regimes de uso comum da terra, desenvolvidos por populações tradicionais que têm, no cultivo e uso da terra e de recursos naturais, a fonte de sua nutrição, o espaço de sua ciência sobre o mundo, e o cenário e arquivo de sua história. No Jarauacá, assim como em toda a região do rio Trombetas, o modelo de propriedade escolhido pelas famílias e pelas comunidades tornou-se o nome e a marca distintiva dentro de um novo sistema de direitos fundiários, suscitado ali, pela chegada da exploração mineral e da delimitação de áreas de reserva ambiental. A reação das comunidades da região foi buscar a garantia de seus direitos sobre os territórios ancestrais, movimento que fez emergir alianças comunitárias em prol de modelos diversos de titulação das propriedades. Neste cenário convergem políticas locais da organização social de famílias ribeirinhas, a ação de mobilização social por parte da igreja católica progressista e a presença de forças nacional e internacional de investimento na exploração de recursos naturais, cenário propício para o levante de identidades étnicas. Desde o fim da década de 1980, o que se vê na região de Oriximiná é o fortalecimento da organização política das comunidades quilombolas (principalmente), o que expressa uma clara tomada de posição dessas comunidades frente as imposições externas (leia-se

¹³ Nesta seção desenvolvo uma análise da “lógica dos regimes de uso comum da terra”. Como esclarece Lima (2012), “a condição de inalienabilidade não é defendida explicitamente” pelos grupos estudados. “Trata-se de uma inferência lógica feita aqui com base na reflexão sobre esses dois casos” (p.282). Consta no texto da lei a regra da inalienabilidade da terra. A partir daí a proposta é estabelecer um diálogo entre exemplos etnográficos e a lei, para compor uma reflexão acerca da terra na cosmologia camponesa, objetivada no que foi expresso para mim pelos habitantes do Jarauacá no decorrer do trabalho de campo.

globalização, mercado mundial, etc.). Algo que Marshall Sahlins (1997) bem disse sobre o florescimento da cultura, onde se pensava que ela estava definhando.

Como apresentei no capítulo anterior, a partir de fugas mais ou menos sistemáticas, escravos negros das fazendas e cidades da região de Belém, Marajó, Cametá, Bragança e do baixo Amazonas (Santarém, Alenquer, Monte Alegre, Óbidos), seguiram para as florestas às margens do rio Curuá e depois para o rio Trombetas e seus afluentes. Esses escravos fugitivos se deslocaram para o interior das florestas e por ali estabeleceram moradia. A cada investida das forças militares em busca de reaver a propriedade dos senhores de escravo, os negros seguiam mais adentro o curso dos rios e se estabeleciam em locais mais inacessíveis aos apesadores. O movimento de subida das cachoeiras foi fundamental para a preservação da vida de milhares dessas pessoas que, nos mocambos estabelecidos em meio à floresta, puderam desenvolver sua vida, plantar roças, caçar animais, construir casa, ter filhos e festejar, fora do alcance do trabalho escravo. Os mocambos eram universos sociais paralelos à sociedade luso-brasileira da época, com sua organização política e social própria, como bem contam os relatos de Tavares Bastos, ou tantos outros reunidos por Vicente Salles.

No decorrer do século XIX, mocambeiros e comerciantes das cidades de Óbidos e Oriximiná iniciaram relações comerciais. Os negros também negociavam com os regatões e outros mascates fluviais. Os moradores da floresta forneciam castanhas, tabaco, e uma diversidade das chamadas “drogas do sertão” para um mercado consumidor que passou a apreciar e reconhecer a qualidade do produto “do mocambo”. Em troca os comerciantes forneciam armas, munição e mantimentos. A maior parte dessas negociações era ilegal para a legislação escravista e para a moral proprietária do senhor de escravos. De acordo com os relatos, os negros desciam o rio até a cidade e lá entravam somente à noite para negociar com os comerciantes (Funes, 2003). De todo modo, essa atividade de fornecimento de produtos da floresta e da agricultura se tornou importante canal comercial, dada a apreciação dos produtos pela sociedade branca. A castanha alcançou patamar mais alto e foi feita produto de exportação para mercados europeus e norte-americano. No decorrer do século XIX, ao mesmo tempo em que os negros desciam os rios para comercializar nas cidades, eles travaram laços comerciais com regatões. A partir daí se iniciou um sistema de aviamento da castanha, tendo por fregueses as comunidades negras, já estabelecidas nas margens do rio Trombetas, como relata Funes (2003) ¹⁴, e outras várias famílias camponesas, que subiram o curso

¹⁴ Conta Eurípedes Funes que algumas comunidades de famílias negras já estavam estabelecidas no curso manso do rio Trombetas, abaixo da Cachoeira Porteira, desde meados do século XIX: Tapagem, Abuí, Mãe Cué são alguns exemplos

dos rios a procura de um lugar para se estabelecer.

Avançou pelo século XX as relações de patronagem no aviação da castanha no rio Trombetas e em seus afluentes. O trabalho realizado nos castanhais pelas famílias negras continuou a compor a geografia histórica da ocupação das terras por essa população. No decorrer das primeiras décadas do século XX começaram a se delinear alguns assentamentos que mais tarde vieram a se tornar comunidades. O trabalho nos castanhais e o trabalho para os patrões tiveram influência direta na conformação desses assentamentos. E a população dessa área de floresta cresceu a partir da chegada de famílias nordestinas deslocadas para a Amazônia em função dos trabalhos nos seringais. Várias delas fugiram da opressão de patrões da seringa, ou mesmo da decadência da atividade a partir dos anos 1910. No rio Acapu várias dessas famílias, os novos habitantes das terras do rio Trombetas, se estabeleceram em suas margens. A origem dessas famílias e das famílias negras será mais tarde um elemento definidor das escolhas fundiárias, no momento da demarcação da terra quilombola. A ancestralidade da ocupação das terras às margens desses rios pelas famílias negras é um traço fundamental da formação de uma relação vital com a terra e o ambiente da floresta.

Por volta dos anos 1960, como contam Acevedo e Castro, os patrões notam queda nos rendimentos com a castanha em grande parte associado (pelas autoras) à presença dos regatões, que desviavam boa parte da produção através da compra direta do produto das famílias castanheiras. Soma-se a isto o fato de que a região de Óbidos e Oriximiná já não mais acompanhava, em termos de produção, Manaus e Marabá, que se tornaram grandes produtores da noz. De todo modo, a castanha continua sendo forte elemento da economia regional. A partir das décadas de 1960 e 1970, os grandes patrões dos castanhais se desfazem de seus títulos de propriedade, vendendo-os a empresas que chegavam à região, atraídas por estudos de prospecção de minério e pela eminente exploração desse recurso, que atualmente é a principal fonte de recursos monetários do baixo Amazonas.

Apesar do declínio da patronagem, o trabalho extrativista não terminou. Os acontecimentos dos séculos XIX e XX criaram um mercado da castanha e de outros produtos do extrativismo. Porém, antes disso, essas atividades constituem a base material da vida dos camponeses habitantes da região do rio Trombetas. Os negros que fugiram da escravidão desenvolveram, ao longo de mais de 200 anos, relações estreitas com esse ambiente, orientadas pela agricultura, extrativismo e caça.

Migrantes nordestinos chegaram durante os últimos 100 anos e procuravam terras livres para
(Funes, 2003: 236).

estabelecer moradia. Trouxeram consigo outras práticas de produção, sendo a mais marcante a pecuária. A pecuária já era explorada nas fazendas de Óbidos e Oriximiná. O que essas famílias fizeram foi disseminar a produção pelo interior, no meio da floresta. É interessante notar que esses migrantes, novos agricultores, entram na região, em sua maioria, como figuras intermediárias aos patrões e extrativistas. Em termos materiais superam o modo de vida dos negros. Algumas famílias estabelecem fazendas, constroem casas de porte e estrutura bem diferente das cabanas das famílias negras. Alguns desses novos proprietários se tornam gerentes das atividades dos patrões nas áreas de castanhal. Adicione-se a isso a abertura de pastos para criação de gado, que marca um modo de apropriação da terra de natureza privada, diferente do modo de apropriação da roça, numa agricultura itinerante, como é o caso da região do rio Trombetas. Desenvolve-se aí uma nova ordem de relações econômicas e sociais. Relações de parentesco estreitam os laços entre as famílias e um novo arranjo populacional povoa o vale do rio Trombetas e de seus afluentes. Relações de trabalho vinculam as famílias negras aos novos pequenos proprietários, os negros trabalham na lavoura, na criação do gado e nas funções das fazendas.

É a partir dos anos 1950 que o cenário fundiário começa a se organizar na região, sinalizando o arranjo que é possível ver atualmente. Com a queda da patronagem e a chegada de grandes empresas com intenções de explorar os recursos naturais várias alterações, diretamente ligadas às fronteiras fundiárias, conformaram espacialmente as famílias camponesas e as comunidades, chegando ao ponto, no decorrer dos anos 1990 de ser efetivada a demarcação de terras quilombolas e de assentamento agrícolas. Esse é o processo de conformação da terra em diversos módulos administrativos, de diferentes naturezas, do controle do Estado sobre terras que antes eram livres, desconhecidas pelos cartógrafos; depois passou a devoluta; mais tarde foi apropriada por diversos senhores que repartiram a terra e a tornaram mercadoria¹⁵, porém desconsiderando deliberadamente que aquele era o centro da vida de milhares de pessoas.

Regimes fundiários e mobilizações políticas

As transformações fundiárias na região do rio Trombetas, ocorridas no século XX, chegaram ao seu ápice com a abertura de uma mina de bauxita, explorada pela multinacional Mineração Rio do Norte – MRN. Na esteira da mineração foram implantadas duas reservas ambientais, a Rebio Trombetas e a Flona Saracá-Taquera, que limitaram a circulação dos ribeirinhos negros e outros moradores da região, em função de uma severa política de preservação da natureza. Os relatos de

¹⁵ Karl Polanyi (2000) mostra que foi preciso haver um arranjo na política econômica e jurídica europeia, de modo a fazer do trabalho, da terra e do dinheiro mercadorias, para alimentar o mercado autorregulável. Polanyi conclui que estas não são mercadorias propriamente, pelo fato de não serem produzidas. São, ao contrário, mercadorias fictícias, que respondem às necessidades de uma economia de mercado. Esse argumento tem seu lugar mais à frente no texto.

maus tratos são inúmeros. Vários pesquisadores puderam entrevistar os moradores dos rios, especialmente do rio Trombetas, que sofreram abusos dos agentes do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal – IBDF, que apreenderam redes, arpões, espingardas e qualquer outro instrumento de caça, deixando as diversas famílias ribeirinhas sem seus instrumentos de obtenção de alimentos. Nem mesmo a carne de caça, preparada na panela, era deixada. Os agentes do instituto, de forma truculenta, jogavam fora o alimento, entre ameaças e outros maus tratos. O meio de vida, de sustento dessas famílias ribeirinhas era diretamente atacado, vítimas de excesso de poder por parte do Estado, e pela ação de noções preconcebidas, que desqualificam o negro em relação ao branco, a vida ribeirinha em contraponto à vida urbana, o trabalho extrativista ao trabalho formal.

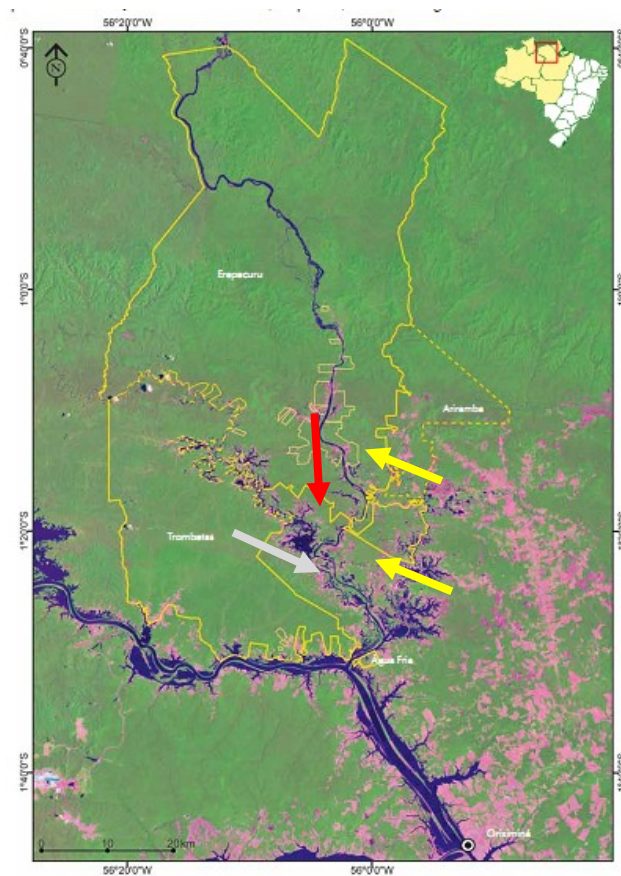
No ano de 1985 foi organizado na região do Baixo Amazonas, no Pará, o primeiro Encontro Raízes Negras. Promovido pelo Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará – CEDENPA, os encontros foram fundamentais para a organização das comunidades quilombolas em prol do pleito da demarcação de suas terras. Um resultado positivo desses encontros foi a criação da ARQMO, no ano de 1989. A Associação reúne 34 comunidades da região do rio Trombetas. Em função da mobilização das comunidades organizadas pela Associação, se efetivou a demarcação e titulação da primeira terra quilombola, da comunidade de Boa Vista, no rio Trombetas, no ano de 1995 (Dutra, 2011). A titulação dessa terra quilombola como terra coletiva¹⁶, advinda da luta da comunidade, foi uma grande definição sobre os procedimentos de aplicação do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias – ADCT.

A titulação de Boa Vista foi importante para firmar entendimentos sobre a matéria num período em que não se dispunha de normas que detalhassem o procedimento para identificação e titulação das terras quilombolas. Uma das grandes dificuldades na negociação com o INCRA naquele período – dirimidas pela regularização dessa comunidade – foi a aceitação de que a titulação deveria ser coletiva, algo que fugia completamente aos procedimentos usuais do órgão fundiário. A iniciativa em Oriximiná foi uma das diversas estratégias adotadas pelos quilombolas e seus parceiros para garantir a concretização do Artigo 68 (Dutra, 2011: 23).

Diante da luta pela demarcação coletiva empreendida pela ARQMO, se seguiu a organização de outra Associação, a Associação dos Produtores e Criadores Rurais da Bacia do Rio Trombetas – ASTRO, que se opôs à demarcação das terras quilombolas, reivindicando ao contrário a prevalência

¹⁶ Julia Sauma relata brevemente o momento dessa demarcação segundo o ponto de vista dos quilombolas da comunidade da Boa Vista: “segundo uma de suas moradoras, essa titulação foi concedida tão ‘ligeiramente’ somente porque a comunidade faz fronteira com a Mineração do Rio Norte (...) que estava ansiosa para definir as fronteiras daquela. Por isso também, essa foi uma das menores titulações concedidas nessa região, com somente 1.125 hectares. Segundo a mesma moradora, quando o INCRA chegou a Boa Vista para fazer a demarcação, sem avisar à comunidade, era com a intenção de entregar títulos individuais à população: lotes de terra de até 40m² para cada família nuclear, que atualmente é o padrão utilizado pelo INCRA em assentamentos rurais no Brasil. Contudo, a maioria não aceitou a titulação individual: ‘você está vendo aqui’, disse a moradora, ‘como dividir um lote do outro quando a gente mora e trabalha um em cima do outro?’” (Sauma, 2009: 4).

dos títulos individuais, no modelo de titulação parcelar tradicionalmente utilizado pelo INCRA. A pressão dos partidários da propriedade privada foi efetiva e resultou na alteração de alguns limites previstos pelos quilombolas. A área Trombetas, que é composta por oito comunidades, inicialmente teria 108.000 hectares, de acordo com o mapa elaborado pelos quilombolas. Porém foram titulados apenas 80.877,0941 hectares. A apartação de cerca de 28.000 hectares foi devida à concessão, pelos quilombolas, de parte de seu território às famílias ribeirinhas não quilombolas, que já estavam assentadas naquela região há décadas (Lopes, 1995 *apud* Treccani, 2006: s/n). Nessa faixa de terra excluída do primeiro mapeamento foi implantado o Projeto de Assentamento TRAJAP¹⁷, no qual o INCRA só fez abrir processo de titulação para os lotes individuais, pois toda a área já era habitada por diversas famílias.



Mapa 4: limites das TQ Trombetas e Erepecuru. [A seta vermelha indica o lago Jarauacá; as amarelas indicam áreas de assentamento de lotes individuais (observe que há esse tipo de propriedade ao longo de todo o limite das terras quilombolas); a seta em cinza indica a área do TRAJAP.]

¹⁷ A sigla TRAJAP indica as comunidades que fazem parte do assentamento: Terra Preta, Rapa-Pau, Jarauacá e Pederneira.

Foi durante esse processo que surgiram as categorias hoje utilizadas pelos moradores das comunidades rurais da região do rio Trombetas para indicar o regime de propriedade no qual as famílias se inserem: “coletivo” (quilombola) e “individual” (não quilombola). Além de nomear a modalidade do regime de propriedade escolhida no momento da demarcação das terras, essas categorias denotam outras características a respeito das pessoas, no ambiente de relações sociais nessas comunidades. Julia Sauma (2009) aponta para uma concepção de “coletivo” e “individual” formulada pelos quilombolas de uma comunidade do rio Erepecuru. Segundo os relatos obtidos por ela, geralmente “coletivos” são também chamados “filhos do rio”, ou seja, nascidos ali mesmo, descendentes de famílias que há muito habitam aquelas margens, e “individuais” são pessoas “de fora”, que chegaram de outros lugares em busca de ouro, no tempo do garimpo. “Coletivos” vivem bem em comunidade, em harmonia, e “individuais” são provocadores de brigas e confusões. Ser “coletivo” é uma condição de sangue, se nasce assim.

Como em qualquer outra disputa política e, em especial uma disputa sobre direitos fundiários, o debate entre “coletivos” e “individuais” gerou uma série de mútuas acusações, chegando até haver denúncias de violência entre uns e outros. Suscitou embates entre comunitários, e algumas comunidades se dividiram entre famílias “coletivas” e famílias “individuais”, tanto em termos de ocupação espacial como em termos de coesão social¹⁸. A organização social das comunidades se alterou com a criação das novas fronteiras, que trouxeram consigo permissões e privações em relação ao acesso e uso dos recursos naturais. Fato é que esta foi uma arena de aprendizado importante para os movimentos sociais e para os órgãos responsáveis do governo sobre como pensar e operar a demarcação de uma terra coletiva.

Intermitência conceitual: inalienabilidade como lei

Temas como terras de uso comum e titulação de propriedade coletiva aparecem de formas diversas no ambiente legislativo brasileiro e no ambiente acadêmico, porém convergindo muitas das vezes em debates comuns. No Decreto Presidencial 4887 de 2003, que regulamenta os procedimentos relativos às terras quilombolas (anteriormente anunciados pelo artigo 68 do ADCT) o artigo 17 versa:

A titulação prevista neste Decreto será reconhecida e registrada mediante outorga de título coletivo e pró-indiviso às comunidades a que se refere o art. 2^o, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade;

Parágrafo único. As comunidades serão representadas por suas associações

¹⁸ Claro, falar em coesão social não é algo tão exato que se possa mapear definitivamente, pelo simples fato de ser um fenômeno inteiramente dinâmico e coordenado pelos interesses das pessoas que compõem uma comunidade.

legalmente constituídas¹⁹.

De acordo com o Decreto, o título de propriedade da terra é inscrito no nome da Associação comunitária²⁰. No caso das terras quilombolas Trombetas e Erepecuru, no município de Oriximiná, bem como nas demais na região que aguardam a titulação, foram criadas Associações de áreas, representando as diversas comunidades que dividem o título das terras²¹.

O tema das “terras de uso comum”, que repercutiu no artigo legal citado acima, movimentou extensos debates em ambiente acadêmico. Esses debates foram como que reações analíticas e práticas ao enunciado do “artigo 68” e a uma necessidade de delimitação conceitual sobre aquilo que se entendia por “comunidades remanescentes de quilombos”.

José Maurício Arruti (2006) recapitula o processo pelo qual evoluiu esse debate, que ficou caracterizado por operacionalizar uma “ressemantização” da categoria “remanescente de quilombos”. A ideia contida em “remanescente” derivou de uma determinada conceituação atribuída aos índios “emergentes” do Nordeste. A prefixação seria um paliativo para tornar os *caboclos* em *índios*, expressando minimamente que eles são descendentes dos índios de outros tempos. Apesar de terem perdido os traços propriamente indígenas (e por isso terem virado caboclos), eles ainda guardariam resquícios do que seria um modelo original do índio (ao menos aquele índio idealizado). Para o contexto de pensar as comunidades negras rurais o termo “remanescente” veio a calhar, como uma “expectativa de encontrar, nas comunidades atuais, formas atualizadas dos antigos quilombos” (Arruti, 2006: 81). Desde o final dos anos 1970 a ideia de “comunidades negras incrustadas” era cevada, como estratégia para driblar noções inadequadas que remeteriam a comunidades isoladas. Padrões analíticos de base patrimonialista foram apresentados por técnicos da Fundação Cultural Palmares como uma definição de quilombo, que seriam resíduos arqueológicos das comunidades de antigamente. A expressão atual de vínculo com espaços e costumes ancestrais seria, nessa concepção, a marca da comunidade remanescente de quilombo (Ibidem, 83-84). Por outro lado, havia uma noção concorrente que dizia sobre os “quilombos

¹⁹ Cf. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm (Acessado em 17 de janeiro de 2013).

²⁰ A lei estadual do Pará nº 6.165/98 diz: “Art. 2º – Os títulos de que trata o artigo anterior serão conferidos em nome de associações legalmente constituídas, constando obrigatoriamente cláusula de inalienabilidade” (Cf. <http://www.cpisp.org.br/html/leis/page.aspx?LeiID=50>, acesso em 21 de janeiro de 2013). O Decreto de Lei estadual do Pará nº 3.572/99 diz: “Parágrafo Único – A propriedade será reconhecida mediante outorga de Título de Reconhecimento de Domínio aos remanescentes das comunidades quilombos, por intermédio de suas associações legalmente constituídas, com cláusula de inalienabilidade” (Cf. <http://www.cpisp.org.br/html/leis/page.aspx?LeiID=51>, acesso em 21 de janeiro de 2013).

²¹ Além da Terra Quilombola (TQ) Boa Vista, titulada em 1995 pelo INCRA, em 1996 também foi titulada a TQ Água Fria, nas mesmas condições da primeira, com os limites correspondendo à área da comunidade. Em 1997, INCRA e ITERPA titularam as TQs Trombetas e Erepecuru, que compreendem oito e dez comunidades respectivamente. Somadas, as áreas dessas TQs alcançam cerca de 298.000 hectares (CPI-SP, 2011).

contemporâneos”. Seriam comunidades negras rurais fundadas na cooperação coletiva, “a produção seria dividida de acordo com o tamanho de cada família e os problemas seriam entregues aos santos padroeiros para serem resolvidos” (Ibidem, p.85). A legitimidade da nomeação da comunidade como “remanescente quilombola” estaria assentada na preservação de uma cultura original, que expressa sua identidade étnica.

Toda a discussão e conceituação em torno desses novos agentes sociais e de seus pleitos teve que se adequar à exigência da prática, da análise do fenômeno suscitado pela nova Constituição, do qual não daria conta a simples dedicação interpretativa. Tratava-se, a partir desse momento de lidar com

organizações sociais, grupos de pessoas que ‘estejam ocupando suas terras’, como diz o ‘artigo 68’. Mais do que isso, diz respeito, na prática, aos grupos que estejam se organizando politicamente para garantir esses direitos e, por isso, reivindicando tal nomeação por parte do Estado (Arruti, 2006: 81-82).

Arruti aponta dois novos paradigmas que passaram a guiar a reflexão acadêmica acerca dos remanescentes de quilombo. Um desses paradigmas de “ressementização” se pauta na identificação das comunidades remanescentes de quilombos como comunidades negras rurais que vivem em regime de “terras de uso comum”. O outro paradigma é o da etnicidade.

Os regimes de usufruto comum da terra²² apareceram de modo sistematizado nos trabalhos do antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida, ao final da década de 1980, fruto do acompanhamento realizado pelo antropólogo a pesquisas realizadas em comunidades negras rurais do Maranhão e Pará durante essa década²³. Pouco ou quase nada se conhecia acerca desses regimes de uso comum. Almeida (2008) faz uma crítica contundente à deliberada ignorância dos órgãos técnicos do governo responsáveis pelas questões agrárias a respeito da existência de regimes de uso comum da terra. A incrível homogeneidade produzida por categorias da burocracia estatal ou acadêmica tomou uma diversidade de regimes tradicionais de utilização da terra por formas produtivas obsoletas, fadadas ao desaparecimento diante da modernização da agricultura. Os regimes de usufruto comum foram deixados à parte dos sistemas de informação governamental e

²² As terras de uso comum são apresentadas por Almeida (1989) como “situações nas quais o controle dos recursos básicos não é exercido livre e individualmente por um determinado grupo doméstico de pequenos produtores diretos ou 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” (2008: 133).

²³ Alfredo Wagner de Almeida trabalhou como assessor do movimento camponês e dos sindicatos dos trabalhadores rurais do Maranhão e Pará entre 1988 e 1991. As pesquisas efetuadas em comunidades negras rurais foram desenvolvidas dentro do Projeto Vida de Negro, apoiado pelo Centro de Cultura Negra e Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos (Arruti, 2006: 86).

dos interesses de pesquisa da academia, aparecendo discretamente com a assinatura “ocupações especiais”. E, de fato, regimes, no plural. “Os sistemas de uso comum nas regiões de colonização antiga podem ser observados sob formas as mais variadas e com certos aspectos fundamentais comuns, tanto de natureza histórica, quanto relativos ao tipo de agricultura desenvolvida” (Almeida, 2008: 142). Dentre as diversas variações de uso comum estão as chamadas “terras de preto”, que logo foram associadas aos antigos quilombos.

Novamente, mas em outro sentido, recorreu-se a uma argumentação histórica para localizar as comunidades negras rurais no âmbito da nova legislação. O alargamento da categoria jurídica foi requisitado por Almeida, ao localizar as “terras de preto” no quadro de um campesinato “*pós-plantation*”: as comunidades alteraram sua autodenominação em função da repressão dos tempos do escravismo, marcados nos nomes quilombo e mocambo; camponeses negros não compuseram comunidades isoladas, não formaram “quilombos”, no sentido de serem fugitivos. Ao contrário, Almeida (2002) evidencia alguns vínculos comerciais que existiram nos séculos passados entre quilombos e circuitos de mercados locais, com fazendas e cidades (p.51 et seq.). Os trabalhos de Acevedo e Castro (1993), Salles (1971) e Goulart (1968) descrevem diversos momentos em que negros e brancos se aproximam por meio de relações comerciais, em meio ao sistema escravista.

Aliás, ao contrário do que imaginaram os defensores do “isolamento” como fator de garantia do território, foram essas transações comerciais da produção agrícola e extrativa dos quilombos que ajudaram a consolidar suas fronteiras físicas, tornando-as mais viáveis porquanto acatadas pelos segmentos sociais com que passavam a interagir (Almeida, 2002: 49).

Há uma grande diferença entre vasculhar os fios da história à procura de vestígios de antigos quilombos, tentando atualizar o passado no presente, e compreender o espaço ocupado por comunidades negras rurais no quadro econômico e fundiário das redes de relações regionais contemporâneas. Não há a cisão abissal idealizada entre uma sociedade branca envolvente e uma comunidade negra isolada, mas sim, há a demarcação de especificidades, diferenças pautadas em relações diversas: econômicas, fundiárias, religiosas, etc.

Eis outro elemento a ser enfatizado: a unidade familiar que suporta um sistema produtivo específico que vai conduzir ao acampesamento com o processo de desagregação das fazendas de algodão e cana-de-açúcar e com a decorrente diminuição do poder de coerção dos grandes proprietários territoriais (Ibidem, 51).

O que se tem são comunidades rurais camponesas, de organização familiar, que são unidades autônomas de trabalho/produção e consumo. São unidades sociais que historicamente se diferenciaram da sociedade envolvente por escolhas econômicas paralelas ao capitalismo, num

regime de usufruto comum dos recursos disponíveis, especialmente da terra. O trabalho na agricultura e extrativismo, outra relação com os meios de produção, de base familiar, voltados para o autossustento e para um circuito local de mercado, diferente da monocultura de *plantation* e da agroindústria contemporânea. Observe-se o caso das comunidades negras do vale do rio Trombetas: a chegada de grupos de escravo fugidos aconteceu ainda no século XVIII; durante o século seguinte os mocambos resistiram aos ataques da sociedade escravista, consolidaram um regime de usufruto comum dos recursos da floresta e se tornaram fornecedores de gêneros silvícolas às cidades da região. Em seguida, foram expropriados de suas terras pelo avanço do nascente mercado fundiário sobre as terras “desabitadas” do rio Trombetas. As comunidades que se formaram à margem das grandes propriedades de patrões da castanha, nos séculos XIX e XX, em nada estavam isoladas²⁴.

“É no lugar do paradigma da ‘fuga e isolamento’ que a ressemantização do termo lança mão do paradigma das ‘terras de uso comum’” (Arruti, 2006: 90). Os regimes de usufruto comum da terra (e de recursos naturais) passam a ser a maior clivagem demarcadora de fronteiras e de luta para os movimentos camponeses.

É possível dizer que o interesse (tanto teórico quanto político) da adoção do paradigma das terras de uso comum está mais no anúncio (e na defesa) da existência de um outro ordenamento jurídico que constitui um universo de regulação próprio – o “direito camponês”, subordinado ao ordenamento jurídico nacional – do que em sugerir uma tipologia completa desse apossamento (Ibidem, 90).

Fixa-se claramente um quadro de embate entre regimes fundiários: por um lado, orientado pelo mercado, pela possibilidade de parcelamento, compra e venda da terra; por outro, orientado pelo usufruto comum, no qual a terra é o suporte vital da unidade de produção familiar, indivisível e inalienável, que se quer fora do mercado imobiliário.

O segundo paradigma da “ressemantização” é o da etnicidade. No contexto dessas novas formulações de “quilombo” a identidade étnica apareceu como superação de um paradigma racista, largamente desenvolvido desde o século XIX. O discurso da etnicidade já estava bem fundamentado pelos trabalhos de Roberto Cardoso de Oliveira e Manuela Carneiro da Cunha, que escreveram

²⁴ Eliane Cantarino O’Dwyer (2002a) fala em “isolamento consciente” como estratégia de defesa diante de pessoas não pertencentes à comunidade. No caso de O’Dwyer, o isolamento consciente advém de uma interpretação etnográfica da dificuldade enfrentada por sua equipe de pesquisadores para chegar às comunidades do rio Erepecuru. Ela escreve: “a configuração espacial desses grupos do alto curso dos rios, cujo relativo isolamento é mantido e atualizado de forma consciente, não deve conduzir à reificação de qualquer imagem de um ‘mundo fechado e autossuficiente’. Do nosso ponto de vista, a naturalização das ideias de ‘isolado social’ e/ou ‘isolado cultural’ deixa de fora e à margem das descrições etnográficas, diferentes processos históricos e sociais que resultam na construção de um ‘isolamento consciente’, baseado na memória histórica e genealógica desses grupos sobre sua origem comum, recuperando-se, assim, a noção de Weber sobre a construção de ‘fronteiras rigorosas... que se fixam em pequenas diferenças de hábitos cultivados e aprofundados... em virtude de um isolamento monopolista consciente’” (p.257).

sobre a diferença e unidade étnica de grupos indígenas em relação à sociedade nacional. Legado desses trabalhos, a noção de “autoatribuição”²⁵, introduzida por Fredrik Barth (1997 [1969]), já atribuía um princípio de agência aos grupos indígenas, fazendo entender que a identidade étnica é declarada pela pessoa, que é pertencente a um grupo, que a reconhece como tal, e não atribuída por segundos ou terceiros, referindo-se aí, principalmente, aos órgãos estatais reguladores do assegurado pelo “artigo 68”.

A autoatribuição gerou uma necessidade *a priori* de compatibilização política do grupo à causa quilombola, como uma unidade política distintiva (Weber, 2004). Essa mobilização política “implica na definição de um futuro em comum, garantido pelo compartilhamento de um passado coletivo que associa o grupo ao território pleiteado. A história do grupo está firmada na própria terra” (Lima, 2012: 286). A unidade política distintiva é encerrada dentro das fronteiras étnicas que são a publicização política dos traços culturais e históricos mobilizados pelo grupo. Essas fronteiras estão marcadas no território. A adequação do grupo à causa política, a demarcação de fronteiras étnicas, é a assinatura de projeção de um determinado futuro para este grupo, no caso dos quilombos, é determinação de que a terra será coletiva, de que as liberdades individuais sobre a terra estarão condicionadas às regras da comunidade. O futuro, como disse Lima, é definido de antemão, com base na história do grupo, com base num território, que expressa a própria vida do grupo. É porque os negros do rio Trombetas eram castanheiros e se valiam de toda a extensão dos castanhais, de um modo de ocupação e uso comum da terra e eram ligados por laços de parentesco, e as famílias compartilham essa história, que a decisão de buscar um título de propriedade coletiva pode fazer sentido. E a escolha dessa narrativa da coletividade demarcou a fronteira desse extenso grupo quilombola no vale do rio Trombetas. É devido a essa necessidade de adequação do grupo à especificidade de uma unidade étnica, que se reconhece como “remanescente” e que projeta seu futuro numa terra coletiva, que alguns grupos, mesmo se reconhecendo como quilombolas, não se mobilizaram em função do título da terra, e as famílias optaram por permanecerem proprietárias individuais, garantindo sua autonomia frente a comunidade (Cavignac, 2006; Lima, 2012).

Assim como a mobilização dos seringueiros acreanos²⁶, descrita por Manuela Carneiro da Cunha e Mauro W. Barbosa Almeida (2009), a mobilização dos negros castanheiros do rio

²⁵ No texto de Barth: “Uma atribuição categórica é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica mais geral, presumivelmente determinada por sua origem e seu meio ambiente. Na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional” (Barth, 1997: 193-194)

²⁶ A terra dos seringueiros difere de uma terra quilombola pelo fato de ser uma Reserva Extrativista – RESEX – no caso do Acre, e o título de propriedade é da União. Já nas terras quilombolas o título é concedido a Associação da(s) comunidade(s), uma propriedade “particular” coletiva.

Trombetas teve por princípio a reivindicação de uma terra coletiva²⁷, que fosse contínua em sua extensão, de modo a atender as necessidades da economia extrativista. Seringueiros e castanheiros necessitam de grandes dimensões de terra, pois seu modo de produção se baseia na coleta, do látex e da castanha, e a seringueira (*Hevea brasiliensis*) e a castanheira (*Bertholletia excelsa*, *Lecythidaceae*) ocorrem de forma dispersa pela floresta, de modo que o extrativista necessita percorrer longas “estradas” para coletar boa quantidade do produto das árvores. Aos seringais e aos castanhais não se coloca cerca. O uso desses espaços é de forma contínua, em extensão. Por essa razão, principalmente econômica, o modelo de propriedade coletiva corresponde ao regime de produção das populações tradicionais que reivindicam estruturas de garantia de suas *terras tradicionalmente ocupadas*²⁸ frente à pressão da agricultura e pecuária de extensão, que desmatam e cercam a floresta.

Regimes de propriedade dos recursos naturais: agricultura, pesca e extrativismo

As terras tradicionalmente ocupadas figuram entre uma diversidade de regimes de uso da terra²⁹. O uso comum da terra é orientado por normas consuetudinárias, acatadas consensualmente pelas pessoas que dela compartilham. Esses regimes, caracteristicamente camponeses (ou, se quiser, pré-industriais, para diferenciar de uma *agroindústria*), organizam-se centralizados nos grupos domésticos como unidades de produção e consumo³⁰. Diferem, portanto, com essa base produtiva familiar, do modelo capitalista de produção baseado no trabalho alienado. Diferem também pelo fato de sua produção estar voltada para autossustentação do grupo doméstico e para o comércio de pequena escala. Mas o elemento organizacional, fundamentalmente diferenciável, que deve ser ressaltado é o uso comum da terra. E a lógica por trás desse regime de propriedade é a lógica da inalienabilidade.

Regimes de uso comum da terra são marcados por uma relação essencial entre família (casa)

²⁷ Julia Sauma obteve uma boa autodescrição do trabalho do castanheiro de um quilombola da comunidade do Jauari, no rio Erepecuru: “nós, quilombolas, não trabalhamos somente com a terra em torno da nossa casa, com um lote, somos extrativistas e trabalhamos com a castanha e com o cipó, e por isso utilizamos uma área muito grande para o nosso trabalho e para viver” (Sauma, 2009: 4).

²⁸ Tomo como orientação a definição de Almeida (2008), cf. nota 10.

²⁹ A diversidade de regimes de terras tradicionalmente ocupadas (terras de uso comum) varia de acordo com a região do país, dos processos históricos de acamponesamento ocorridos e, principalmente, com o modo como as pessoas se identificam nestes processos, de forma individual, ou no âmbito de uma comunidade. Regras de acesso e partilha dos recursos variam conjuntamente. Almeida (2008) lista alguns nomes: “terras de preto”, “terras de índio”, “terras de santo”, etc.

³⁰ “Laços solidários e de ajuda mútua informam um conjunto de regras firmadas sobre uma base física considerada comum, essencial e inalienável, não obstante disposições sucessórias, porventura existentes. De maneira genérica estas extensões são representadas por seus ocupantes e por aqueles de áreas lindeiras sob a acepção corrente de ‘terra comum’” (Almeida, 2008: 133-134).

e a terra (território) ³¹. A estreita relação entre família e terra decorre da imediata interação entre uma e outra, além da longa duração do uso do solo por consecutivas gerações de parentes. No modelo das terras tradicionalmente ocupadas no Brasil, a organização das famílias garante a manutenção da posse e utilização da terra, alicerçado na transmissão aos seus descendentes do direito de posse ao torrão ocupado. Como explica Lima (2012):

As terras de quilombos pertencem a um regime consuetudinário de propriedade da terra praticado por populações rurais brasileiras, mas não plenamente contemplado pela legislação. Trata-se do regime das terras tradicionalmente ocupadas. A noção de tradição tem aqui o sentido literal de entrega, transmissão (traditio). A transmissão da terra entre as gerações, como a de outras heranças recebidas de ancestrais e legadas a descendentes, segue um modelo de herança instituído localmente. O mais comum é a herança cognática, transmitida pelas duas linhagens de ascendentes, a paterna e a materna. Nesse regime de ocupação da terra, os herdeiros recebem parcelas do pai e da mãe, configurando linhagens de transmissão por onde se sucedem as parcelas de terra e as gerações de pessoas. A imbricação entre parentes e território é evidente, ainda mais sendo a terra a fonte de sobrevivência direta dessas populações rurais (p. 283-284).

Por ser “a fonte de sobrevivência direta” das populações rurais, a terra, por princípio, tem outro estatuto nesse contexto, diferente daquele atribuído a ela por outras formas de ocupação e de uso, como na agroindústria, pecuária extensiva, ou mercado imobiliário, que se baseiam na compra e venda de propriedades, ou seja, na alienação da propriedade³². A história do encontro entre diferentes regimes de apropriação e uso da terra, que a disputam entre si, é a história dos conflitos fundiários³³. Os conflitos marcam o povoamento das vastas áreas de terra existentes no(s) interior(es) do Brasil, sobre as quais os empreendedores privados e o governo investem na produção agroindustrial e na exploração de recursos naturais como projetos fortes de desenvolvimento econômico. O pleito da terra coletiva requerido pelas Associações das comunidades negras rurais e a regra de titulação inscrita na lei institucionaliza, ou oficializa, a bandeira política de outro modo

³¹ Para a relação entre família/casa e terra/ território ver: Lima, 2004; Harris, 2010 (p.83-122); Segalen, 1986 (p.13-20).

³² Com “alienação da propriedade” me refiro ao momento de venda ou transmissão de terra para outrem, no sentido jurídico mais geral de transferência de bens ou direitos a outrem. Gostaria de atentar para o fato de que relações de *alienação* permeiam também as comunidades camponesas. A terra não é um bem alienável, mas as benfeitorias sobre a terra podem ser transacionadas. Roças podem ser vendidas, casas, etc. No lago Jarauacá soube de uma ou duas roças que foram vendidas ou dadas por quem a plantou a outras pessoas. Nelson devolveu a seu Julio um lote de terra no rio Acapu que antes pertencia ao pai de Julio, mas não havia sido ocupado pela família, que se mudou da região. Ao retornar para lá, ele requisitou a terra e Nelson a entregou com manivas plantadas. Outras formas de transmissão de posse, que não seja a venda, acontecem recorrentemente no contexto camponês.

³³ O cenário de *conflito* a que me refiro é descrito por Almeida (2002), quando este relata sobre a situação das comunidades camponesas diante das categorias censitárias utilizadas pelo então Ministério Extraordinário para o Desenvolvimento e a Reforma Agrária (Mirad), que não reconhecia a especificidade das terras de uso comum, das *terras de preto*, entre outras. O impasse classificatório tem consequências diretas sobre a proteção dessas terras diante do avanço “ruralista”. O trabalho de Almeida (2008, 2002) sobre as terras tradicionalmente ocupadas se desenvolveu justamente em situação de conflito na zona rural, quando do avanço da fronteira agrícola sobre terras de ocupação tradicional no Maranhão e Pará. Arruti (2006) apresenta um histórico desse período e do desenvolvimento deste trabalho.

de pensar e usar a terra: um modo tradicional, que mobiliza os atributos da produção familiar, de sustentabilidade e de uso comum da terra.

Na conjuntura dessa disputa política os grupos étnicos se fortalecem para pleitear posses coletivas, uso comum, produção familiar, outra moral de produção, frente às pressões dos grandes proprietários e grandes projetos de infraestrutura e de exploração de recursos naturais³⁴. O uso comum está baseado na transmissão da posse como herança de família se baseia numa noção de terra extensa, livre e disponível para pessoas se estabelecerem – exemplo tipicamente amazônico onde, historicamente, a terra teve pouco valor pelo fato de haver demais; com grandes extensões de terra, o valor da propriedade é irrisório (Roberto Santos (1980); Weinstein (1993)).

Terras de usufruto comum passam a figurar em mecanismos legais como “propriedade coletiva” no momento em que se faz necessário estabelecer fronteiras entre diferentes regimes de propriedade e uso da terra. No Brasil, os direitos de populações tradicionais sobre suas terras (tradicionalmente ocupadas) são reconhecidos pela Constituição Federal de 1988. Instrumentos de direito internacional, como a convenção 169 da OIT e a Convenção da diversidade biológica (CDB), também reconhecem os direitos dessas populações sobre suas terras tradicionalmente ocupadas, diferenciando-as das terras mercanciáveis. As terras quilombolas, reconhecidas primeiramente pelo artigo 68 do ADCT, estão fora da esfera de mercado pelo fato de receberem titulação coletiva. A propriedade coletiva difere da propriedade privada pela impossibilidade de alienação da propriedade sobre a terra. Na Amazônia a posse sobre a terra se desenvolveu sob outros parâmetros diferentes da região Nordeste, por exemplo, caracterizada pelas grandes propriedades e por um sistema de *plantation*. As grandes extensões de terra cobertas por floresta foram pouco exploradas pela agricultura e pecuária nos anos de colonização. A atividade extrativista, que orientou o avanço português sobre essas terras, estabelece um padrão de uso dos recursos e da terra. Pela lógica *do avança*, na qual se estruturou o trabalho extrativista: quem chega primeiro é o dono, as pessoas coletavam castanha, cacau, *drogas do sertão*, se serviam da floresta sem derrubá-la e sem cerca-la. As sesmarias criadas na região do Grão Pará eram tão extensas que suas terras pouco valiam e, além delas, havia muito mais terras disponíveis, de modo que não havia

³⁴ O fortalecimento de grupos étnicos, em contexto de luta política, de reconhecimento pelo Estado, toma uma dimensão pragmática, na medida em que as marcas distintivas do grupo são explicitadas como parte da ação de protesto político. A dimensão da “cultura” – com aspas – da qual falou Manuela Carneiro da Cunha (2009), é o que caracteriza esse momento de fortalecimento do grupo étnico, quando o metadiscorso reflexivo sobre a cultura aparece como linguagem da diferença e do direito num determinado contexto. Meu exemplo predileto é a história descrita por Manuela Carneiro da Cunha sobre a adoção do catolicismo brasileiro como identidade de grupo pelos escravos libertos que retornaram a Lagos (cf. *Negros, estrangeiros* (1985)). Num contexto cultural, político e econômico em que a confissão religiosa localiza decididamente a pessoa nas redes de relações sociais, a vinculação a uma determinada religião corresponde às expectativas culturais próprias das pessoas, aos “imperativos cognitivos”, como disse Manuela.

escassez suficiente para atribuir valor. Vivendo do trabalho extrativista, as famílias caboclas e as famílias negras abriram espaços na floresta para agricultura de subsistência. A maior parte do trabalho era itinerante: percorrendo estradas de seringa, de castanha, cacauais. Esse trabalho de coleta precisa de extensão de floresta, ao contrário da agricultura que se conforma em lotes – como no modelo de *plantation*.

A organização territorial das famílias consiste no apossamento sobre os recursos: a posse sobre o local de moradia, da roça, de lagos e castanhais é garantida pela ocupação e uso ao longo do tempo por aquela família e por seus descendentes. O crescimento da família implica na formação de novas famílias. Os filhos se casam e se estabelecem ao lado da casa dos pais, compartilhando do mesmo espaço para moradia, garantindo a continuidade da posse sobre a terra. A independência de jovens casais é alcançada quando estes fazem sua própria roça e não dependem mais das roças paternas. O sistema de agricultura itinerante na produção de mandioca, que é a mais difundida na Amazônia, exige extensões de terra disponível para fazer a rotação do plantio. Os locais em que uma família abre roça são de seu domínio, o que é respeitado por seus vizinhos. A abertura de roças marca um território próprio a pessoas e famílias. De forma semelhante acontece no castanhal, muito embora ali não se demarque uma área limpa onde se percebe o trabalho de roçado. Porém, em meio a uma comunidade as pessoas identificam os castanhais onde, recorrentemente, algumas famílias trabalham. A mesma recorrência de trabalho é percebida para lagos.

A posse sobre a terra e recursos naturais, como castanhais e lagos, está diretamente associada à história da família. Nesse sentido, a terra em si mesma não tem valor: o que há de valor – afetivo, cognitivo, e mesmo, monetário – é o que se faz sobre a terra. Roças, castanhais, casas têm valor, podem ser compradas, trocadas ou doadas.

Nildo tinha uma roça na cabeceira do Mocambinho. Vizinho à roça, Helder da Paz tinha um bananal. Jorge precisava de uma terra melhor para fazer roça e para levantar uma casa, afinal de contas estava morando na terra de seu irmão e queria desocupá-la. Foi então que comprou a roça e Nildo e o bananal de Helder. A partir daí faz sua roça neste local e construiu sua casa num espaço próximo³⁵. Apesar de ter se estabelecido definitivamente neste local, a compra de Jorge foi da benfeitoria dos dois vizinhos, que já haviam aberto um roçado, limpado a área e trabalhado ali. O trabalho na roça é trabalho individual: o trabalho marca o uso individual, particular, sobre a terra. Outra pessoa que deseje utilizar a mesma terra deve pedir licença ao “dono” da capoeira. Capoeiras e roças podem ser herdadas e dadas também. Casais mais novos, que ainda não alcançaram

³⁵ Jorge escolheu o lote individual no momento da demarcação da terra quilombola. No próximo capítulo apresento algumas ideias sobre a opção “individual” recorrente entre aquelas famílias que compraram seu lote.

independência, costuma utilizar a roça dos pais de um dos cônjuges. Esse usufruto da produção da roça de outra pessoa, mesmo que seja da família, implica em distribuição do produto colhido. Geralmente quando se usa a mandioca da roça dos pais, a farinha é dividida, um pouco vai para os pais.

Outras formas de divisão da produção de farinha são possíveis. Quando uma pessoa dá mandioca e outra faz a farinha e divide em dois; ou quando a terra é de um e outra pessoa planta, colhe e os dois se juntam na feitura da farinha. Fabiano e Joseane, jovem casal, tiraram mandioca na roça de Nildo, pai da mulher. Fizeram farinha e deram 1/3 do produzido para os donos da roça.

Nos castanhais não há como regular a entrada de pessoas. Costumeiramente, as áreas de castanhais são frequentadas em pontos diferentes por diferentes famílias. As famílias que moram às margens do rio Acapu têm predileção por certos castanhais e a cada ano os acessam para coletar ouriços de castanha. Os moradores da comunidade do Poço Fundo e algumas famílias do lago Jarauacá costumam subir até os castanhais do lago do Samaúma. Lá existem diversos castanhais que são identificados nominalmente e geograficamente pelas pessoas que os frequentam. As famílias de Nildo, Vander e os filhos de Lavínia costumam coletar castanhas nesses locais. Já as famílias moradoras da margem direita do lago Jarauacá, que são “individuais”, acessam os castanhais da cabeceira do lago Pariri e lago da Linha, que ficam dentro das terras do assentamento TRAJAP. Há castanhais na cabeceira do lago Mocambinho que são utilizados em maior parte pelas famílias moradoras dali. Como se verá no capítulo seguinte, estratégias de proteção da castanha coletada contra eventual roubo são utilizadas por alguns nos castanhais.

Nos castanhais também se inscreve a história de uso das famílias. O conhecimento das árvores por nomes próprios e a marcação de estradas são modos de apossamento das famílias sobre esses lugares (cf. capítulo 3). Porém, ainda são lugares abertos, onde a lógica *do avança* comanda o trabalho. A atenção para possíveis invasores denuncia que há pessoas aceitáveis para transitar no local e há pessoas que não são aceitas no castanhal. Essa separação forte entre os que podem ou não podem usar o castanhal tomou contornos mais expressivos após a demarcação das terras quilombolas e dos assentamentos individuais.

Esses exemplos de uso e posse sobre recursos naturais mostram minimamente alguns arranjos de uso e posse em contexto de terras de usufruto comum, onde se estabelecem regras costumeiras sobre o acesso e uso dos recursos naturais. O uso da terra em extensão, característico do extrativismo e da agricultura itinerante, confere valor inestimável a terra, sem a qual a família

não pode viver, não pode se reproduzir, não pode criar vínculos sociais. Para pensar esse valor intrínseco à terra recorro a análise feita por Annette Weiner (1992) e por Deborah Lima (2012) sobre uma qualidade de bem inalienável atribuída à terra em contexto rural. A relação família-terra – e aqui “terra” é algo mais amplo que solo, correspondendo aos diversos recursos naturais utilizados pelas famílias – é uma relação vital, a mais básica entre famílias camponesas. Sem terra não há possibilidade de uma família se sustentar seja em termos nutricionais, de ganho de energia, seja em termos simbólicos, econômicos ou mesmo políticos. As relações sociais em contexto rural são marcadas por relações de posse e uso da terra e dos recursos naturais.

A terra é um bem inalienável pelo fato de ser o repositório da história e identidade de um grupo ou de uma família. Weiner diz que a reprodução de parentesco é legitimada pela transmissão de posses inalienáveis, entre elas, direitos sobre a terra, objetos materiais e saberes (Ibidem, p.11). “Bens alienáveis” e “bens inalienáveis” são as atualizações feitas por Weiner sobre as categorias do direito antigo, apresentadas por Henry Maine: *res nec Mancipi* e *res Mancipi*, respectivamente.

Henry Maine (1906) compila uma série de referências sobre direito de propriedade de diversas tradições jurídicas. Em sua apresentação fica claro o desenho de um padrão de regras, que variam de acordo com a época e o lugar onde foram estabelecidas. A orientação dessas regras, tirada do antigo direito romano, é sobre os bens que não podem circular, imóveis (*res Mancipi*), e aqueles que podem circular, móveis (*res nec Mancipi*). Diversos objetos podem ser dados ou vendidos livremente, sem a necessidade de observar qualquer regra – como ferramentas, por exemplo. Outros objetos não podem nunca ser passados adiante, por doação ou venda, ou requerem algum cerimonial de cessão para que sejam transmitidos a outrem. As *res Mancipi* solicitam uma cerimônia de liberação (*Mancipi*) para que sejam transferidas a um novo proprietário. Os procedimentos de transferência podem alcançar tal complexidade que chegam a ser impraticáveis.

Por vezes, o patrimônio da família é absolutamente inalienável, como era no caso dos eslavos, e ainda com mais frequência, embora alienações possam não ser totalmente ilegítimas, elas são virtualmente impraticáveis, pela necessidade de ter o consentimento de um grande número de pessoas para a transferência, como na maior parte das tribos germânicas (Maine, 1906: 282) ³⁶.

Esses procedimentos de transferência de propriedade variam de acordo com a importância da propriedade. A diferença entre as categorias de posses ganha, no direito antigo, um caráter classificatório da maior ou menor dignidade, superioridade ou inferioridade (Ibidem, 283-284). No

³⁶ No original: “Sometimes the patrimony of the Family is absolutely inalienable, as was the case with the Slavonians, and still oftener, though alienations may not be entirely illegitimate, they are virtually impracticable, as among most of the Germanic tribes, from the necessity of having the consent of a large number of persons to the transfer”.

direito romano, os bens não transferíveis, superiores, eram a terra, escravos e animais, como cavalos e bois. Não é de estranhar, argumenta Maine, esse apreço romano por bens diretamente ligados à agricultura, dada sua importância para um povo primitivo (Ibidem, 287). Para além do tom evolucionista do texto, é justo observar o valor da terra e dos recursos nela empregados por uma sociedade que tem sua produção fundamentada na agricultura. É possível deduzir que, dada a importância dos bens agrícolas nessa sociedade, a transferência de sua propriedade não será permitida, ou deverá responder a graves exigências cerimoniais, de modo a marcar a interrupção do domínio de um proprietário e o início da posse de outro.

Na Europa medieval, a propriedade fundiária estava acima e além de qualquer valor econômico. Como no exemplo dado por Maine, o patrimônio da família era inalienável. Os direitos sobre a terra marcavam a descendência da nobreza: eles eram a base do poder econômico e político de uma linhagem de sangue. Essa é, nos termos do direito romano antigo, uma propriedade de “grande dignidade”, que marcava a distinção social das classes que a detinham por direito (Weiner, 1992: 33).

Direitos coletivos sobre a terra, como o da família eslava e germânica, os direitos hereditários, fazem da propriedade um bem inalienável. Propriedades dessa natureza estão fora de qualquer valoração econômica. Ainda na Idade Média, na França do século XI, famílias nobres fizeram doações de terra para a Igreja, por meio das quais transmitiram suas posses inalienáveis. A retribuição por essa doação era a “elevação a um domínio espiritual, onde a propriedade poderia permanecer eterna e inconteste” (Ibidem, 33). Esse modelo de transmissão de propriedade inalienável era firmado num trabalhoso procedimento, o chamado *laudatio parentum*, segundo o qual cada um dos possíveis herdeiros das terras deveria assinar a transmissão de propriedade para a Igreja, atestando a coesão da família como proprietária, fundada naquela terra. Privilégios espirituais eram concedidos aos doadores. Talvez o maior significado, e justificativa, dessa doação para a Igreja fosse a garantia de uma sobrevida no paraíso que reproduzisse sua condição em vida. O ato da doação reforçava o poder e autoridade política da nobreza, e o estendia a todos os descendentes que cederam a posse em conjunto (Ibidem, 34). Como nota Weiner, a autoridade advinda desse ato de doação dependia da “história dos ancestrais, leis divinas e Deus” (Ibidem). Nesse caso, os direitos fundiários expressam a história da família, uma genealogia, um poder de coesão sobre um domínio que é, em última medida, transmitido a Deus.

A atribuição de valor econômico à terra a transformou em mercadoria. Com isso foram eliminados os cerimoniais e procedimentos antigos de transmissão da propriedade. Ela é

desvinculada do valor tradicional, que dá o sentido de pertencimento e de identidade para famílias e comunidades, e passa a valer dinheiro num mercado especializado. Essa foi uma das *grandes transformações* efetuadas pela modernidade ocidental, que formatou as relações sociais que vieram a constituir fundamentalmente a organização do mundo contemporâneo.

O deslocamento do mercado para fora da vida econômica inverteu a lógica da organização social. Até então um sistema de trocas respondia aos padrões colocados pela vida social, não alçando, aparentemente, sobrepor-se a esses padrões. A expansão do mercantilismo, em determinado momento da história europeia, não passou de um desenvolvimento dos fluxos de trocas, levando a uma institucionalização ou orientação dessas atividades por parte do poder centralizado dos nascentes estados nacionais. “De fato, as regulamentações e os mercados cresceram juntos” (Polanyi, 2000: 89). Desvinculando-se da vida econômica, o mercado se faz autorregulável. No mercado autorregulável toda produção é destinada para a venda no próprio mercado, com finalidade de gerar renda. Dessa forma, existem mercados para todos os componentes da indústria, inclusive trabalho, terra e dinheiro (Ibidem, 90). O problema incutido na autorregulação do mercado, e resolvido por este mesmo, está na transformação desses três elementos em mercadoria, que deve atender às demandas sobre os mesmos. O abuso lógico (e político) sobre esses três elementos, que passam a ser fundamentais para a produção industrial, está no fato de eles não serem mercadorias de fato, justamente por não serem coisas produzidas. Eles são *tornados* mercadoria.

A terra é apenas outro nome dado à natureza (Ibidem, 94). Além da terra não ser produzida pelo homem, seu usufruto esteve sempre orientado por normas e costumes que atribuíam a ela importância fundamental na estruturação da sociedade, muitas das vezes resguardada de qualquer transferência de posse que não seja a transmissão por herança; uma diversidade de regras orientaram os procedimentos para com a terra, ao longo dos anos na Europa, e passavam ao largo das atividades de compra e venda. Foi necessário criar uma ficção que a colocasse (o trabalho e o dinheiro também) à disposição das necessidades de um mercado, mediada por um preço, de modo a suprir as necessidades da nova demanda econômica. A partir daí a terra passa a compor um mercado real que compõe a organização autorregulável dessa economia. Por isso, as necessidades de manutenção geradas pelos processos da economia de mercado passam à frente das outras necessidades. Na verdade, a sociedade e sua organização passam a estar submetidos às necessidades do mercado. O caso de uma titulação de propriedade coletiva é uma aversão a essa lógica, pois retira do mercado extensões de terra. Daí o constante levante de opositores às demarcações de terras quilombolas ou indígenas, que pretendem outros usos para as terras, e usos economicamente viáveis

como, no limite, a alienação de extensas faixas devidamente valorizadas pela especulação da propriedade. É interessante notar que a conformação da sociedade pelas novas estruturas econômicas de mercado, a partir do século XIX, marcou definitivamente o modo de se pensar e usar a terra. O “moinho satânico”, de Polanyi, marca o ocidente moderno, a sociedade da propriedade privada e individual, alienável num mercado autorregulável.

O mercado de terras avançou no interior do Brasil em grande parte por incentivo governamental. Neide Esterci (2008) apresenta um exemplo de avanço da apropriação privada da terra sobre território camponês, que leva junto uma nova organização da paisagem, sobre a qual se traçam divisas de lotes, marcos, fronteiras e medidas. A “medição”, como dizem os camponeses de Santa Terezinha, incluiu em seu vocabulário termos de propriedade privada. “Tirar um lote” e “área de terra” são duas expressões que se tornaram presentes entre os camponeses de Santa Terezinha.

Antes, ou fora do contexto da "medição", os pequenos produtores de Santa Terezinha falavam em pedaço, em parte referindo-se não à terra em si mesma, mas à terra indissociável dos recursos existentes sobre ela ("pedaço de mata"), ou do trabalho objetivado ("um pedaço de roça" - terra preparada para o plantio, ou já plantada). Foi somente no contexto da "medição" que os pequenos produtores começaram a se referir a si mesmos como sujeitos de uma nova relação com a terra em si: "sou dono de uma área de terra" (Esterci, 2008: 84-85).

No Jarauacá ouvi pessoas contarem que “tiraram um lote”, quando o INCRA chegou para demarcar a terra quilombola. Tanto em área coletiva, quanto entre as famílias “individuais”, todos se referem à terra que ocupam como um lote que foi “tirado”. Tomando o exemplo de Esterci como um modelo para o que era o Jarauacá antes da demarcação, o uso atual do termo pelos moradores toma o sentido de assentar uma moradia, abrir uma roça, de demarcar publicamente para a comunidade que aquele *pedaço de terra* e de uso de uma família dentro da terra coletiva. No caso dos “individuais”, seus lotes foram claramente delimitados e, como não destoam muito das anteriores ocupações das famílias, têm seus limites bem conhecidos por todos os moradores da comunidade.

A chegada de um modelo absoluto de falar sobre a paisagem, composto pelos conhecimentos mobilizados pelo INCRA e ITERPA sobre agrimensura, engenharia florestal, e leis de terras, entre outros, trouxe mudanças no modo como as pessoas lidam com a divisão e uso da terra e de outros recursos. O padrão jurídico que orienta o uso da terra se impõe ao direito consuetudinário e aos conhecimentos sobre a paisagem que têm os moradores dos rios, que operam por outros padrões, orientados mais como uma *ciência do concreto* e menos por trenas e mapas.

A origem das identidades

A separação entre famílias e comunidades apareceu no momento em que foram assumidas posições

distintas em relação às questões de ordenamento fundiário, motivadas pelo governo e pelo empreendimento da mineração. A tomada de posição implicou na identificação das comunidades por suas origens históricas comuns, que vinculavam as famílias negras entre si e àquelas terras, por serem descendentes dos mocambos do rio Trombetas. A organização de várias comunidades na Associação quilombola (ARQMO) foi a garantia de mobilização e pressão política para o estabelecimento da titulação da terra como propriedade coletiva. Logo, quilombola significou “ser coletivo”, o que significa aderir a uma dinâmica de propriedade e, talvez, de produção, de economia.

Reconheceram-se também diversos laços de afinidade entre essas famílias descendentes dos antigos escravos com outras várias famílias que, no decorrer do último século subiram os rios, trabalharam na castanha e na pesca e terminaram por se assentar em meio às comunidades, que se organizaram nos últimos 30 ou 40 anos com o apoio dos padres franciscanos e depois com a ação dos padres do Verbo Divino.

As identidades delinearão-se como fronteiras no momento em que foram inseridas naquele espaço contínuo cercas e limites para demarcar o espaço de atuação da mineradora e as áreas de preservação da floresta. As vastas florestas nos interflúvios do rio Trombetas e Erepecuru formam extensas áreas nas quais os quilombolas e ribeirinhos circulavam livremente, onde não cabia a divisão da terra e o cerceamento em lotes. A implantação desses novos regimes de exploração dos recursos na região acarretou na difusão da necessidade de se pensar os territórios que as famílias ocupavam e dependiam para viver. A questão da terra/território passou a ser a linguagem de discussão política entre os habitantes da região e entre esses habitantes e o poder público e as empresas que ali se instalaram. A demarcação de terras “individuais” e “coletivas” inseriu compulsoriamente ribeirinhos, caboclos, negros no regime de propriedade, numa linguagem jurídica e fundiária alienígena aos conhecimentos desses camponeses³⁷.

“Filho do rio” é uma autoidentificação que pode ser ouvida em todas as comunidades dos rios Trombetas, Erepecuru e seus tributários. Independente da ancianidade da presença da família na região, todos os que nasceram naquelas terras e águas, são “filhos do rio”. É muito comum na cidade de Oriximiná encontrar com moradores das comunidades da zona rural e ouvir deles “sou filho do Jarauacá”, “filho do Jauri”, “filho do Campo Alegre”. No bairro do Penta, em especial,

³⁷ Neide Esterici (2008) apresenta um exemplo da alteração do vocabulário sobre acesso e posse da terra e de recursos naturais, em uma comunidade camponesa, a partir da chegada das “medições”, imposição de um processo de demarcação de lotes individuais numa terra de uso comum. Um modo métrico e quantitativo passa a vigorar como forma de falar da terra, quando esta era tratada de modo mais qualitativo e concreto, no sentido do *pensamento selvagem*.

mas em outros também, é possível traçar um mapa de vizinhos que são também vizinhos, e parentes, nas comunidades do *interior*. A família se mostra, mesmo na migração para a cidade, um estrato importante das relações sociais entre esses ribeirinhos. Podemos encontrar um pedaço de Jarauacá em Oriximiná. A mesma identificação de origem pode ser encontrada nas comunidades, quando uma pessoa residente é de outro lugar. No Jarauacá se encontram um “filho do Cachoeri”, “filhos do Jauari”, do Cuminá, do rio Trombetas. Perseguir a rede de parentesco no interior, entre as comunidades, é um fantástico exercício cartográfico.

A pertença a uma comunidade e a um rio, lago, lugar, é bastante marcada nas festas das comunidades. Geralmente são festas de santos, em comunidades católicas. Existe uma tendência dos evangélicos se apartarem das comunidades “mistas” e formarem suas próprias, como é o caso de Monte Horebe, no rio Erepecuru, e Novo Israel, no Cuminá. A circulação de pessoas entre as comunidades, em função dos casamentos, mudanças de casa, visitas e festas faz circular também histórias, assuntos, dinheiro, comida e prestígio social. Espalha-se sobre toda a extensão de terras e rios da região o manto de uma história comum de compartilhamento de fatos, de referenciais temporais, geográficos, que conferem certa unidade à região, recortada apenas pelas diversas modalidades de propriedade. Além das terras quilombolas, unidades de preservação, mineração e assentamentos rurais parcelares, há nos interflúvios da região, projetos de assentamento agroextrativista, fazendas. Os “filhos do rio” se diferenciam entre si pelos locais de nascimento, comunidades em que vivem e pelas escolhas de regime de propriedade da terra.

O mapa não é o território. Diante de todas as histórias, descrições e outros conhecimentos sobre a região guardados por seus habitantes, as fronteiras marcadas pelas terras quilombolas, pelas reservas e assentamentos são um detalhe facilmente transponível. O rio, que é como uma pessoa, e a floresta são um extenso e povoado ambiente, que se fecha à incauta vista. É preciso saber olhar para ver as coisas que ali existem. O conhecimento sobre a paisagem envolvente é abundante entre os moradores do Jarauacá. A geografia da região é pontuada pelos locais onde os antepassados mocambeiros deixaram plantados cacauais e laranjais, onde se atualiza o conhecimento sobre como as famílias chegaram ali, sobre como se criaram aquelas comunidades, como tudo começou.

Capítulo 3 – Relações sociais no lago Jarauacá: sobre “coletivos” e “individuais”

Exponho a seguir algumas circunstâncias registradas em campo e informações geradas pela atividade de pesquisa no lago Jarauacá. Os conhecimentos e modos de classificação de coletivos humanos sobre outros coletivos, sobre o ambiente, e o produto de seu trabalho compõem formas de organizar seu universo social. “Coletivo” e “individual” são categorias que organizam a vida cotidiana dos moradores, em termos de acesso a recursos, em termos de trocas e cooperação no trabalho. Essas categorias ordenam também a participação das pessoas na história (ou em histórias) da comunidade, localizando-as em pontos diversos ou convergentes de ação no cenário da grande transformação ocorrida com a comunidade nos últimos 20 anos. O conhecimento sobre o ambiente marca o pertencimento das pessoas aos locais, às famílias, à história das comunidades. Sua interação com as diversas formas de vida que compõem as florestas, rios e lagos da região criam um ambiente peculiar. Os nomes localizam as coisas no espaço, as pessoas num nexos de relações sociais. Os apelidos significam as coisas por suas qualidades ou pelo contexto em que foram conhecidas. Devido ao curto prazo de estadia em campo creio que não pude alcançar minúcias nas observações e no conhecimento das realizações das pessoas com quem tive contato. Apresento seguir uma tentativa de descrição etnográfica e entendimento de alguns elementos componentes da vida no lago Jarauacá, no rio Acapu, e região.

Chegada ao lago Jarauacá

A primeira conversa sobre “coletivos” e “individuais” foi em Oriximiná, numa segunda-feira, o dia seguinte de nossa chegada, quando encontramos com Ricardo na sede da ARQMO³⁸. Comunitário de São Francisco do Canindé, e morador da cidade, ele nos explicou como era a disposição geográfica da comunidade desenhando um mapa³⁹: iniciou o desenho pela Boca do Lago, mostrando que o Jarauacá é um lago que se forma no alargamento do curso do rio Acapu. Seu desenho e sua explicação focaram longamente na ilha, demonstrando que esta era a principal parte da comunidade, onde há a capela, escola etc. Depois desenhando as ilhas do Furo Grande e outras que ficam a montante do lago, indicando o local de moradia de várias famílias. Em seguida indicou a

³⁸ Usarei o plural, “nós”, em alguns momentos, pois boa parte desta pesquisa de campo foi realizada por uma equipe formada por Céline, Ludivine, Stéphanie, Marcelo e eu. Explico melhor a composição da equipe, a organização e objetivos do projeto na Introdução.

³⁹ Sempre que possível, pedimos para os entrevistados e interessados para desenhar um mapa da sua comunidade, dos locais onde costuma pescar, caçar, plantar etc. Essa é uma das metodologias adotadas pelo projeto USART, um levantamento de *cartas mentais*. Cf. Introdução deste trabalho.

localização de algumas fazendas, nas quais as pessoas da comunidade, eventualmente, realizam trabalhos (diárias). As fazendas e outras casas formam outras duas comunidades, São Luiz Gonzaga e Santa Ana, que são as comunidades dos “individuais”, como ele mesmo nomeou. Nessa diferenciação ele indicou que os “coletivos” se concentram na ilha e nas margens próximas a ela, e os “individuais” ocupam as margens de quase todo o lago. Foi uma surpresa haver essa disposição geográfica, uma ilha e a comunidade sobre a ilha. Stéphanie comparou o desenho ao da comunidade do lago Abuí, comunidade quilombola da região, situada no alto curso do rio Trombetas, que também tem uma divisão entre margem e ilha, porém sua população é inteiramente “coletiva”.

Os mapas e as descrições que as pessoas fizeram para nós sobre o lago Jarauacá indicavam essa divisão entre “coletivo” e “individual” de forma fixada: uns aqui, outros ali. Ainda mais com a existência de uma divisa geográfica, o lago e o rio, tudo pareceu bastante óbvio e arranjado, o quadro do Jarauacá já estava pintado. Um ar maniqueísta tomou minha cabeça, polarizando “coletivos” e “individuais” em diferenças diametralmente opostas. Creio que num primeiro momento eu tenha me cegado e captado inteiramente a divisão apresentada por nossos interlocutores. Mais tarde, as fronteiras sociais e geográficas se mostraram instáveis, negociáveis, maleáveis. Os mapas (e tínhamos vários!) se mostraram distintos do território⁴⁰. As relações sociais, os vínculos familiares, grupos de trabalho, o futebol, festas, a história do conjunto de pessoas que vivem no lago Jarauacá, sobrepuseram-se, mais tarde, às fronteiras marcadas inicialmente. Definitivamente, há mais movimento ali do que qualquer desenho possa expressar.

Partimos para o lago Jarauacá numa terça-feira, por volta das 11 h. Foi a primeira de muitas viagens no Picanço⁴¹, o barco de Nelson, nosso anfitrião, guia e, ao final, amigo. O barco subiu o rio

⁴⁰ Tal como no conto de Jorge Luis Borges, “Do rigor da ciência”, um mapa total, 1:1 não diz nada sobre o que mapeia. Os mapas cobrem aquilo que é válido ou interessante para o cartógrafo, ou antes, aquilo que existe para quem desenha o mapa, as “cartopráticas” de que falou Mauro Almeida em uma conferência. “Cartopráticas” são “as atividades que localizam pessoas e atividades em ontologias espacializadas” (*Outros Mapas*, conferência na Fundação Joaquim Nabuco, 2012. Disponível em <http://mwba.files.wordpress.com/2010/06/almeida-2012-outros-mapas-cartografia.pdf>. Acessado em 06 de fevereiro de 2013).

⁴¹ O Picanço foi comprado de forma coletiva: diversas pessoas, entre parentes de Nelson, se juntaram e utilizaram um benefício público recebido pelas famílias para comprá-lo. Apesar disso, durante o período em que fiquei com a família de Nelson, vi apenas ele e seu filho Naldo utilizar o barco para viagens. Deram o nome de “Picanço” em homenagem a um político oriximinense. A família Picanço aparece como um dos principais nomes da patronagem em Oriximiná (Acevedo e Castro, 1993: p. 190 et seq.). Sem muito esforço, apenas dando uma volta pela cidade, é perceptível o império dos “*remanescentes* da castanha”: Picanço e Guerreiro, duas famílias que dominaram extensas terras e castanhais nos interflúvios da região do rio Trombetas e migraram para a política, depois da queda do aviamento. Voltando ao barco, ele é utilizado com maior frequência pelos donos “associados”, que participaram da compra, mas serve a toda a comunidade. Quando desce para a cidade leva diversas pessoas. Quando subimos o rio, para uma festa na comunidade do Poço Fundo, éramos cerca de 30 pessoas no barco. Outras pessoas têm barcos particulares e os disponibilizam para transporte dos vizinhos. Além desses, há o barco da comunidade, que faz uma linha semanal entre o

carregado: várias caixas com nosso *rancho*⁴², nossas mochilas e meio time de futebol: filhos e vizinhos de Nelson jogam num time de futebol e estavam em meio às disputas do campeonato da cidade. Levamos a bordo algumas marmitas de arroz, feijão e peixe frito regadas com muita farinha amarela, compradas no porto de Oriximiná. Dividimos entre os passageiros, para garantir a forração do estômago durante as horas de viagem que nos aguardavam.

O tempo num barco é outro. As águas do rio Trombetas, que banham Oriximiná, e as do Erepecuru que deságuam no Trombetas, são calmas, bem mais calmas que as corredeiras das famosas cachoeiras localizadas em cursos mais altos. O barco singra as águas e vagarosamente deixa para trás a cidade. A paisagem se altera em grandes pastos de fazendas vizinhas à cidade, ilhotas e floresta. O balanço do barco e o *pó-pó-pó-pó* do motor nos introduzem em outro espaço-tempo. A longa viagem, são seis horas desde Oriximiná até o lago, é um momento de adequação ao ambiente que adentramos. Seguindo a sugestão de Nelson, estiquei minha rede para assistir a viagem do alto, porém a viagem não vi, caí no sono e o rio passou. Acordei quando senti a frequência do motor diminuir e o barco acostar à margem. Alguma encomenda ou notícia foi dada aos moradores de uma casa localizada pouco abaixo da *boca* do lago Jarauacá. Nessa altura já estávamos subindo o rio Acapu, depois de cruzar uma parte do Erepecuru. Ali a vegetação é mais densa que nas proximidades da cidade, apesar de haver muitas casas e pastos abertos. Estávamos no ápice do inverno, o período de cheia do rio. No curso do rio Erepecuru e do Cuminá são perceptíveis algumas extensões de alagamento, que secam no verão. Porém parecem ser mais utilizadas para pasto que para plantio. No lago Jarauacá, de acordo com o que dizem os moradores, quando é verão formam-se praias extensas e depois um grande lamaçal. A navegação dentro do lago é feita por um canal que desce pelo lado esquerdo, qual identificam como sendo o próprio rio Acapu. O curso do Acapu abaixo do lago é chamado de *mãe do rio*, pelo fato de não secar no verão. As embarcações passam por ali em vez de passar pelo rio Erepecuru, que se torna intransitável para alguns barcos, dada a pouca profundidade.

Quando adentramos ao lago Jarauacá a chuva começou a cair leve, dando boas-vindas aos estrangeiros. Logo que o Picanço atracou no porto do Cumaru⁴³, do lado esquerdo da ilha, o fim de

lago Jarauacá e Oriximiná.

⁴² *Rancho* pode ser entendida como a “compra do mês”, composta por alimentos e produtos diversos (higiene, combustível, entre outros).

⁴³ Como pude perceber em outras comunidades da região, o porto é a beira onde os barcos encostam, e são amarrados, raramente havendo uma ponte fixa. Os barcos costumam levar uma prancha de madeira que, ao aportar, é presa à proa e apoiada na margem. O porto do Cumaru, na ilha de São Francisco do Canindé, é uma pequena enseada. Em sua beira há uma pequena ponte quadrada onde as pessoas tomam banho e lavam roupas e utensílios de cozinha. Geralmente aportam ali o Picanço e o barco Jarauacá, a embarcação da comunidade.

tarde amarelo se fez cinza e adiantou a noite num pé-d'água tipicamente amazônico. Rapidamente apareceram vários meninos e rapazes, netos de Nelson, que nos ajudaram a carregar as diversas caixas, nossas mochilas, além de outras bagagens. Organizamos nossas tralhas na casa de Nelson e Luíza, sua esposa, onde pousaríamos por toda nossa estadia. Diminuída a chuva saímos na companhia do anfitrião para nos apresentarmos aos outros moradores da comunidade. A ilha, ou o centro da comunidade, foi a primeira parte que conhecemos, e onde passei a maior parte do tempo em que estive no Jarauacá.

A comunidade na ilha é composta por mais ou menos 15 casas feitas de madeira, geralmente cobertas com telhado de zinco, de duas águas ou meia-água⁴⁴. Algumas delas estão fundadas em estacas que as elevam não mais que um metro do chão. Há uma casa feita de palha com telhado de ubim (*Geonoma* spp.), palma muito utilizada na fabricação de coberturas para telhados. Há ainda algumas barracas, das quais se percebe somente a estrutura, que são ocupadas por algumas famílias que se instalam na ilha no verão. As casas são dispostas de frente para as ruas da comunidade, o que dá a formatação de uma vila.

A maior parte das casas está dividida entre quartos, em média dois, e sala, que eventualmente se transforma em quarto. Algumas casas têm a cozinha no mesmo bloco de construção, com um jirau saindo por uma abertura semelhante a uma janela, próximo ao qual há algum reservatório de água utilizada para lavar louças, verduras, limpar carne, etc. Mas o mais comum são as cozinhas do lado de fora da casa. São construídas como cômodos de madeira, cobertas com palha de ubim, e dispõem de fogão a gás e/ou fogão feito com barro⁴⁵; o jirau aparece aí também; algumas cozinhas recebem decoração: às paredes são aplicadas páginas destacadas de catálogos de produtos, normalmente vendidos por mulheres, tais como utensílios domésticos, maquiagem, roupas, entre outros. As colagens formam mosaicos inusitados com fotos de mercadorias, modelos femininas e masculinos trajados com vários estilos de roupas, lingerie, tênis. Alguns recortes trazem notícias sobre a vida dos astros de televisão ou do cinema. Na cozinha da casa de Renato, seu filho afixou alguns desenhos, de sua própria, de barcos e lanchas, entre eles um do Picanço. Do lado de fora de todas as casas há a fossa e um cômodo para banho – contando com a água encanada, algumas casas dispõem de ducha, outras de um tonel de onde se armazena água, que é tirada com uma cuia. O mais comum, entretanto, é tomar banho na beira do lago.

⁴⁴ As casas, feitas em madeira com telhado de chapas de zinco, são resultado de um projeto financiado pelo INCRA que acontece por toda região amazônica para suprir o *déficit* habitacional em assentamentos rurais.

⁴⁵ Há uma variedade de formas para esse tipo de fogão “tradicional”. A mais comum consiste em duas pequenas paredes de barro dispostas paralelamente, sobre as quais se coloca uma grelha de metal, ou varas verdes, ou espetos de metal sobre os quais se apoia o peixe ou a carne, ou panela. Outras variações apresentam formas mais complexas ou criativas, podendo conter até bocas em vez de trempes.

As casas da comunidade na ilha comportam, em sua maior parte, famílias nucleares (cônjuges e filhos). Algumas casas são de famílias extensas ou de pessoas solteiras. Na ilha são 16 casas “regulares”, por assim dizer, que estão ocupadas durante todo o ano por familiares. Há uma casa e duas barracas que são ocupadas no período do verão. São, no total, 54 pessoas.

Na tabela abaixo há uma divisão simples dos grupos domésticos das famílias entrevistadas em todo o lago. Não dividi entre “coletivos” e “individuais” pelo fato de que o cálculo se propõe a quantificar algumas classificações feitas sobre as unidades familiares que ocupam as casas visitadas. É uma conta simples e uma classificação simplificada pelo fato de não ter sido possível obter informações acertadas para cada casa. A mobilidade das pessoas é alta e por isso foi difícil computar os moradores de cada casa. Além do mais, como os dados reunidos advém do trabalho conjunto de cinco pesquisadores, nem sempre foram colhidas as mesmas informações para cada casa, o que causa diferença no cômputo final.

Tabela 1: Estrutura dos grupos domésticos

Estrutura do grupo doméstico⁴⁶	Número de casas
Unidade Familiar	20 (44,5%)
Família extensa (UF + parente)	16 (35,5%)
Família complexa	4 (8,5%)
Solteiros	5 (11,5%)
Total	45 (100%)

Sigo as mesmas classificações usadas por Lima (2005)

Pelo levantamento é possível perceber que na maioria das casas visitadas a unidade doméstica é composta pelo casal de cônjuges e por seus filhos. O número é alto, em proporção, porque aí foram considerados os casais que não têm filhos ou que seus filhos já formaram sua própria família e estão morando em sua própria casa. A família extensa é o arranjo mais comum em toda a região. É comum encontrar casas em que vivem a família conjugal (pais e filhos) e outros parentes, geralmente idosos viúvos que coabitam com seus filhos e netos. Filhos de união anterior de um dos cônjuges são comuns também. São poucos os exemplos, mas há casais recém-formados que moram com os pais de um dos cônjuges, o que considerarei “família extensa”. Famílias complexas aparecem

⁴⁶ A definição de “grupo doméstico” como grupo corresidente foi tirada de Segalen (1986). Os números são aproximados devido ao fato da grande movimentação entre casas especialmente nos momentos de refeições. Procuo computar aquelas pessoas que dormem na casa como pertencentes ao grupo doméstico, porém não tenho dados exatos para cada casa.

em menor número. São compostas por parentes diversos e até mesmo por pessoas de fora da família, como filhos de amigos, afilhados, etc. São comuns em casas na ilha, pelo fato de virem filhos de amigos ou parentes distantes para estudar na escola e que se hospedam numa mesma casa. Solteiros são em sua maioria homens, que habitam sós suas casas, mas comem e trabalham com irmãos ou outros parentes.

O lago Jarauacá e seus habitantes

No primeiro plano que se enxerga da ilha, ao dela se aproximar num barco, está do lado esquerdo o antigo barracão da escola, construído em madeira, ainda utilizado para aulas, abrigando quatro salas; ao centro se vê a pequena capela em homenagem a São Francisco do Canindé, pintada em azul e branco, diante da qual há um cruzeiro singularmente torto, pendendo para o lado, sugerindo um quadro pitoresco. A capela foi inaugurada em 1961, como pagamento de uma promessa feita por Joaquim Melo, um dos mais antigos moradores do lago.

A história da capela começa antes mesmo da família Melo chegar ao Jarauacá. Uma família de comerciantes cearenses, que se fizeram migrantes, percorreu o Brasil em busca de um local onde pudessem se assentar e fazer a vida. No início do século XX, a situação não estava boa em Juazeiro do Norte. A família sofria com os ataques de cangaceiros e com a seca. Decidiram sair dali, se mudaram e seguiram para São Paulo, onde trabalharam na lavoura de café. Depois seguiram para o Rio de Janeiro, onde trabalharam por um tempo e de lá foram para a região de Santarém, trabalhar nos seringais do Tapajós. Lá eles tiveram um patrão cruel. Sempre que recebia a borracha, pagava-lhes o produto. Assim que saíam com o pagamento, o patrão enviava seus capatazes para a curva do rio, onde deveriam esperar os empregados e lhes roubar o dinheiro. Certa vez, após boa produção no seringal, Joaquim Melo foi entregar a borracha e fez uma prece a São Francisco para que conseguisse escapar dos capatazes. Em prova de agradecimento, prometeu ir a Juazeiro do Norte, no Ceará, comprar uma imagem do santo e construir uma capela em sua homenagem. Naquele dia o cearense saiu com todo seu dinheiro, sem qualquer intervenção dos homens do patrão. Em 1928 cumpriu sua promessa, foi até o Ceará e trouxe uma pequena imagem de São Francisco, que deixou guardada em casa. No ano de 1961, fez construir uma capela na maior ilha do lago Jarauacá onde tinha pasto com algumas cabeças de gado. A capela foi feita voltada para a boca do lago, para que todos que chegassem por ali logo avistassem a construção. Depois disso foi inaugurada a comunidade de São Francisco do Canindé, como comunidade da paróquia de Oriximiná.

Do lado esquerdo da capela se encontra o antigo barracão de leilões, ladeado pela estrutura de uma antiga caixa d'água, hoje desativada. À esquerda da caixa d'água, atrás do barracão da

escola, está a casa de um casal de professores da escola da comunidade. À extrema direita da capela, seguindo a linha da margem frontal da ilha, está uma vistosa casa com varanda em rosa e janelas brancas. Nesta moram Moacir, Nara e o filho. O casal tem uma pequena mercearia nas dependências da casa, onde vendem produtos de primeira (e demais) necessidades. Moacir, apesar de ter sua origem fora do Jarauacá, é ativo participante da organização da comunidade, se faz presente nas reuniões e nos debates em torno das questões da comunidade. Esta é uma das poucas famílias evangélicas que habitam a ilha, que tem sua maioria vinculada à religião católica.

Desde a margem da ilha, é possível ver sair por detrás da capela frondosas árvores, que produzem convidativa sombra, debaixo da qual as pessoas se reúnem aos domingos pela manhã, após a celebração, para jogar bingo, dominó e tomar café, momento de comunhão entre os comunitários (ao menos os católicos). Esse espaço atrás da capela configura o centro da vila, que é composto pelo campo de futebol. Ao redor do campo em sentido horário estão: barracão de reuniões (um telhado simples numa estrutura de madeira, com piso de cimento grosso), a cozinha comunitária, onde é preparado o café de cada domingo e onde se cozinha a comida servida nas festas do padroeiro e outras festas da comunidade. Ao lado da cozinha está o vistoso barracão de festas, que entre os anos de 2011 e 2012 recebeu uma reforma financiada pela MRN e agora tem uma cerca azul (na mesma cor da capela) rodeando-o por completo. Neste barracão há uma pequena construção em alvenaria onde há banheiros e uma pequena despensa. Numa parede há um marco onde se lê que aquela é uma obra da Mineração Rio do Norte para a comunidade do Jarauacá. Na sequência, alinhado à capela, do lado oposto do campo em relação a esta, está o bar do Renato. No pequeno cômodo de madeira onde ele guarda um aparelho de som com potentes caixas alto-falantes, bebidas e quitutes que vende com uma frequência incerta para os moradores da ilha e eventuais visitantes. Na pequena varanda que sai do cômodo há uma mesa de bilhar ao redor da qual as pessoas se reúnem para beber, ou se apoiam para assistir ao futebol de todo fim de tarde. Ele abastece seu bar ao menos uma vez ao mês, quando recebe algum dinheiro de diárias trabalhadas e pode ir até a cidade para comprar cervejas e bebidas destiladas que comercializa entre seus vizinhos.

Ao lado direito do bar está a casa de Renato e Helena, sua esposa, onde vivem com quatro filhos. Vizinha a esta, é a casa de Nadir, irmã de Helena, e de seu marido Ricardo. Seguindo essa casa está a de Rute, irmã de Ricardo. As duas últimas famílias vivem na cidade, onde os filhos estudam. Ricardo trabalha numa fábrica de gelo e tem um horário de trabalho bastante peculiar, o que o impede de subir com frequência para a comunidade, mesmo no período de férias escolares, quando sua esposa e filhos seguem para o interior para passar alguns dias.

Fechando o círculo ao redor do campo de futebol, está o prédio novo da escola, todo em alvenaria, com banheiros, salas, biblioteca, cozinha e secretaria. Quando estive no lago Jarauacá em julho de 2011, era período de férias escolares, o prédio passava por reformas: trocaram o telhado e construíram banheiros externos ao lado. Essa obra empregou alguns comunitários que dividiram o trabalho com funcionários da empreiteira contratada pela prefeitura. A cota de mão de obra de comunitários foi um combinado entre a comunidade e a prefeitura. Além dos pedreiros, duas mulheres foram empregadas como cozinheiras para fazer o alimento dos trabalhadores. Essa foi uma estratégia para gerar renda para os comunitários, como contaram alguns.

Por toda a zona rural de Oriximiná estão instaladas escolas polo que centralizam a educação de algumas regiões. A escola da comunidade do Jarauacá é uma delas: atende aos moradores de algumas comunidades do assentamento TRAJAP, a comunidade Monte Horebe (fora do lago, no rio Erepecuru), comunidade do Acapu (acima do lago), e todo o Jarauacá. Pelo fato de eu ter estado na comunidade em período de férias escolares, por um lado havia muitos jovens que voltaram da cidade para descansar no *interior*, por outro não havia a massa de alunos que toma o centro da ilha durante o período letivo. A escola oferece formação até 8ª série do ensino fundamental. A continuidade dos estudos é buscada pelos jovens na cidade. Muitos migram sazonalmente para Oriximiná e se estabelecem na casa de parentes ou amigos da família. Algumas famílias chegaram a mudar para a cidade, o que os pais justificam pelo desejo de acompanharem os filhos e de conseguir um emprego para ter uma renda regular.

A partir do campo de futebol, ladeando o bar, se inicia uma rua que segue por cerca de 30 metros até encontrar com uma perpendicular, que liga o porto do Cumaru até a última casa, de dona Regina. Essa rua passa também diante das casas de Mauro e Maria, Clóvis, Mariângela, Nelson e Luíza, Ivo e Francisca, Vander⁴⁷ e Clara. Defronte à casa de Clóvis está a caixa d'água utilizada atualmente, com capacidade de 15.000 litros, e o motor a diesel que produz luz. O combustível é comprado com dinheiro de uma caixa feita entre os comunitários, cada um contribui com R\$20,00 por mês. Apesar da inadimplência de alguns, todos recebem energia igualmente. A energia elétrica faz funcionar uma bomba que capta água do lago para a caixa d'água, de onde é distribuída para todas as casas.

Diante da casa de Nelson e Luíza há um cercado, feito com tela de metal e madeiras, que ladeia um chão de areia onde são postos os ovos de tracajá (*Podocnemis unifilis*) para chocarem. É

⁴⁷ É o atual coordenador da comunidade de São Francisco do Canindé.

o espaço de manejo organizado pelo projeto Pé de Pincha⁴⁸. Imaginando um quadrante sudoeste, há uma aglomeração de casas, vizinhas detrás da casa de Vander e Clara. Ali se concentram três casas, de Jeane, Valdo (filho de Jeane) e João (irmão de Luíza e Vander), que são ligadas por caminhos estreitos. Toda a parte de trás da ilha ou é coberta por roças de mandioca ou tem mato ralo ou brejo.

Atrás da casa de Vander há um caminho que leva à cozinha do forno para torrar farinha, a única da ilha. Além dos dois fornos, há uma prensa, utilizada para escorrer a água da massa de mandioca (usada em substituição ao tipití) e há uma estrutura onde é posicionado um motor, que movimenta um ralador, usada para ralar a mandioca. Um casco velho, de uma velha canoa, é utilizado para armazenar a mandioca em diversas etapas do trabalho, desde a massa até a peneira, pouco antes da torra. Remos velhos são utilizados para “virar” a farinha. A todo o momento ela deve ser mexida para que não torre demais e chegue a queimar. Antes de torrar a mandioca ralada, é passado um pouco de óleo na chapa do forno. Essa chapa é feia de metal e é adquirida na cidade. Enquanto estive na comunidade pude acompanhar quatro ou cinco farinhadas neste local. Em média, cada grupo torrou dois sacos de farinha, o que corresponde a cerca de 160 litros. Toda a farinha foi para o consumo das famílias, nenhuma delas destinou a produção para venda. O forno pertence à família de Vander e é utilizado por uma série de parentes e vizinhos. A participação de mais de uma pessoa, ou família, na fabricação de farinha constitui o que eles chamam de “farinha de meia”, quando a produção é dividida entre aqueles que trabalharam em sua feitura. Se se toma a “farinha de meia” como contexto de formação de grupos de trabalho, é possível estabelecer uma rede extensa de cooperação que liga praticamente toda a população da região.

Os moradores da região costumam dizer que o lago Jarauacá começa na Boca do Lago (a jusante) e termina na casa de seu Júlio na entrada do Acapu (a montante). A margem direita do lago é toda ocupada por famílias individuais, cerca de oito lotes, desde a Boca do Lago até o Furo Grande. Neste lado do rio, margem esquerda, se formou a comunidade São Luiz Gonzaga, que tem sua sede no terreno de Jessé, que construiu uma pequena capela (uma barraca de madeira) em homenagem ao padroeiro⁴⁹. Acima da casa de Jessé, na mesma margem do rio, está a Ponta da Terra Preta, península que forma uma enseada que é entrada para as terras de Augusto, um dos maiores

⁴⁸ Programa de educação ambiental da UFAM – Universidade Federal do Amazonas, que tem por objetivo preservar a população desse quelônio, que é muito apreciado na culinária da região, através de ações de educação ambiental e monitoramento de praias pela própria população ribeirinha. O programa atua em comunidades de diversos municípios ao longo da calha do rio Amazonas, desde o estado homônimo até a região do Oeste do Pará.

⁴⁹ É necessário ressaltar que São Luiz Gonzaga e Santa Ana, os padroeiros das duas comunidades que surgiram no lago Jarauacá, fazem referência aos nomes do prefeito de Oriximiná e de sua esposa, Luiz Gonzaga e Ana. A instituição dessas duas comunidades há cerca de cinco anos foi uma resposta das famílias “individuais” ao monopólio de benefícios por parte dos “coletivos”, como disse o presidente da comunidade de São Luiz Gonzaga, Jessé

criadores de gado do lago. Sua família é “individual”, descende de Guilherme, homem que chegou com mulher e filhos ao lago após ser removido do lago do Batata, no rio Trombetas, devido à instalação da mineração. O lago virou depósito de rejeitos de bauxita. Guilherme comprou a Ponta da Terra Preta de Joaquim Melo e logo iniciou cultivo de banana e criação de porcos neste lote. O nome “Terra Preta” é devido à existência de manchas de terra preta. Outros lugares ao redor do lago apresentam concentração da mesma qualidade de terra.

Vizinho a Augusto estão as terras de Jonas Melo, que é filho de Joaquim Melo, da família Melo, uma das primeiras a habitar o lago, segundo contam na comunidade. Julião Melo era casado com Célia Melo, irmã de Francisco. Eles chegaram ao lago nos anos 1920, vindos dos seringais do rio Tapajós. A família descende de comerciantes cearenses que imigraram de Juazeiro do Norte fugindo do cangaço e da seca. Quando chegaram à Uruã-Tapera, a Oriximiná de então, tomaram contato com a família Guerreiro, que eram os patrões dos castanhais do rio Acapu. A notícia, que atraiu os Melo para a região, era que ali a riqueza vinha da lavoura. A família comprou extensas áreas de terra ao redor do lago. Trabalharam para Cazuza Guerreiro, que empregou os homens no trabalho com a castanha. Com a ajuda do patrão, Francisco Melo e seu filho Joaquim Melo levaram gado para o lago Jarauacá, quando abriu o primeiro pasto na cabeceira da Baraúna. A partir daí, outros pastos foram abertos, na medida em que a família investia em cabeças de gado. Dessa forma, ocuparam as margens direita e esquerda do lago e as duas ilhas maiores, a ilha do Brechó e a ilha do Jarauacá que mais tarde abrigaria a capela e a comunidade (tornando-se ilha de São Francisco do Canindé, a partir da construção da capela). A família Melo sempre esteve ligada aos patrões, empregada nos trabalhos nos barracões onde os extrativistas entregavam a produção de castanha e, de modo geral, na gerência dos trabalhos naquela região do rio. Jonas Melo é casado com Antônia Fernandes, filha de Geralda e Carlos Fernandes, família que por gerações habitou a boca do lago.

Essas propriedades que compõem a comunidade de São Luiz Gonzaga fazem parte do assentamento do TRAJAP. Como disse no capítulo anterior, a faixa de terra onde fica o assentamento, que tem cerca de 28.000 hectares, foi apartada da área total reivindicada pela ARQMO para a criação da Terra Quilombola Trombetas. Depois de negociações, as comunidades quilombolas cederam esse espaço para a implantação do projeto de assentamento parcelar do INCRA, para as famílias que não quiseram aderir ao título de propriedade coletiva da terra. Apesar de ser um assentamento de famílias alocadas em lotes individuais, o TRAJAP tem áreas de uso coletivo. No Jarauacá há, pelo menos, dois castanhais que pertencem às terras do assentamento: o castanhal da Linha e do Pariri⁵⁰. Esta é uma área de uso coletivo dessas famílias. O projeto de

⁵⁰ Chama-se castanhal da Linha pelo fato de nele passar a “linha seca” que delimita o assentamento do TRAJAP.

assentamento no lago Jarauacá cobre somente a margem direita do rio, o que significa que as propriedades de “individuais” da margem esquerda não participam desse projeto. Porém, não consegui informações satisfatórias a respeito dessa divisão⁵¹.

Além das terras de Jonas Melo, na margem esquerda do lago, se estendem algumas ilhas que formam o Furo Grande, já por detrás da ilha de São Francisco do Canindé. Lá, nas ilhas de São Pedro e da Boa Vista, vivem os familiares de Alice Mendes. A própria Alice não está nos cadastros de “coletivo” ou “individual”. Seus filhos são “individuais”, já seus netos são “coletivos”. Essa família é referência na produção de farinha, especialmente de tapioca, e no plantio de mandioca e cultivo de manivas. Há cerca de quatro anos houve uma epidemia sobre as roças da região. Mandiocas apodreceram e manivas não desenvolveram. Hélio, neto de Alice, era o único que tinham manivas saudáveis. Disse ter plantado sua roça mais tarde e por isso conservou as plantas da doença. Vários agricultores da região o procuraram para conseguir manivas saudáveis.

Vizinha a essas ilhas está uma maior, a do Furo Grande, que foi um dos principais locais de moradia antes da formação da comunidade sobre a ilha de São Francisco do Canindé. Várias famílias que hoje habitam o centro da comunidade antes tinham suas casas espalhadas por toda uma faixa de ilhas e terras que ficam acima da atual comunidade. A ilha do Furo Grande, boca do Mocambinho, Furo do Espalha Sangue são alguns dos lugares de moradia de diversas famílias, principalmente as famílias negras que habitavam o lago desde os tempos antigos. Atualmente moram poucas famílias nessa região superior do lago.

Jacó e Estela têm sua casa na ilha do Furo Grande. Lá vivem com Marília, mãe de Estela, e quatro filhos. São “coletivos”, mas não participam da comunidade pelo fato de serem evangélicos. Vivem numa casa de palha, ao lado da qual constroem uma de madeira, sobre estacas. A poucos metros atrás da casa está a roça da família, que tem mais de uma quadra, uma das maiores que pude visitar. Enquanto estive no lago, foi construída a casa de Cleto e Rosa, num espaço vizinho à casa de Jacó. Rumando para o lado direito da ilha encontra-se a casa de César e Simone. Ele é filho de Lavínia Silva. Simone é professora na escola da comunidade. Logo à frente mora Lavínia, que foi uma grande parteira da região, e é grande conhecedora das artes da saúde. Sua casa é uma comunidade à parte. Lá vivem, além de Lavínia, Isaías (filho), Alisson (filho), Neto (neto, filho de

Castanhal do Pariri é pelo fato de ele estar às margens da cabeceira do Pariri, que assim é chamada pelo fato de ali se encontrar muitas árvores de Pariri (*Pouteria pariry* (Ducke) Baehni).

⁵¹ Numa conversa com moradora da cabeceira do Mocambinho, “individual”, na margem direita do lago, ela disse que os moradores daquele lado do lago não fazem parte do projeto de assentamento, o que dificulta para que eles recebam qualquer ajuda do governo. A comunidade de Santa Ana foi criada por volta de 2010, no intuito de oficializarem uma referência própria, desvinculada do Jarauacá nos cadastros públicos. É uma estratégia para conseguir benefícios.

Alisson), Edmar (filho), Glória (esposa de Edmar), Leonardo (filho do casal) e Raquel (mãe de Glória). A família Silva é uma das maiores na região. Lavínia teve 13 filhos, cinco dos quais ainda vivem no Jarauacá, ou em comunidades vizinhas.

Na margem esquerda do lago se alinham outras casas de famílias “individuais” e algumas famílias “coletivas”. Esse lado do rio é muito recortado por diversas cabeceiras. A maior delas é a cabeceira do Mocambinho, onde está instalada a comunidade de Santa Ana. Antes de ser demarcada a terra quilombola, a margem esquerda da boca do lago era ocupada pela família de Geralda e Carlos Fernandes, que deixaram numerosos descendentes na comunidade que se formou. A família tinha suas roças do outro lado do rio, na ponta do Cumaru. Com a cessão da terra para o assentamento TRAJAP, os descendentes de Geralda ficaram ilhados em pouca terra para plantar e ter adequado espaço de moradia. Essa necessidade os fez procurar um local para nova morada. Foi então que algumas famílias subiram o rio e formaram uma nova comunidade num local próximo ao lago Samaúma chamado Poço Fundo.

Seguindo a margem esquerda do lago está a propriedade de Helder da Paz, na cabeceira da Baraúna. Helder é casado com Teresa, que é irmã de Nelson. Ele é um dos fazendeiros da região, “individual”, evangélico. Helder cria algumas cabeças de gado e projeta fazer uma fabriqueta de tijolos. Ele emprega um ajudante na lida com gado, madeira e outros serviços na propriedade. Helder e Teresa passam a maior parte do tempo na cidade, onde ele tem uma fábrica de beneficiamento de arroz.

Helder comprou a terra de Joaquim Melo, que havia morado ali. Quando Joaquim habitou essas terras ele estava amigado com Marina, mãe de Teresa e Nelson. Eles viveram juntos cerca de 20 anos neste lugar, até a morte de Joaquim Melo, em 1989. Um ano depois Marina viria a morrer. Helder trabalhou como diarista para Joaquim Melo, quando ainda morava na comunidade da Terra Preta, mais abaixo no rio Acapu. Em 1973, quando se casou com Teresa, Joaquim Melo lhe vendeu a ilha do Brechó e um terreno vizinho ao do Jeremias (cabeceira do Sumbal). A família morou na ilha do Brechó, onde criavam animais. A roça era feita na cabeceira do Sumbal, onde plantavam milho, banana e arroz. A ilha do Brechó é uma de pequena extensão ao lado da ilha de São Francisco do Canindé. Saíram da ilha do Brechó em 1993, quando vendeu a ilha para Oto. Antes disso compraram o terreno onde moram hoje, na Baraúna. A princípio compraram 400 hectares de terras, uma faixa que vai da Baraúna até o Erepecuru. Após a demarcação permaneceram com a mesma quantidade de terras. O lote no Sumbal para roça é de 100 hectares é de propriedade de Eustáquio, filho do casal. O terreno da casa, na cabeceira da Baraúna, ficará de herança para um

filho e uma filha que moram na cidade.

Sua casa é um bom exemplo de diferença em relação as moradias convencionais da região. Casa grande, com diversos quartos, é suspensa por palafitas e a água do lago passa por todo o vão debaixo da construção. Há uma varanda grande na frente, de onde se pode ver quem passa subindo ou descendo o rio. O tamanho da construção impressiona. É possível que sua casa equivalha a três casas comuns das construídas na ilha. Há várias carcaças de barcos e canoas espalhadas diante da casa, meio afundadas. Quando a água baixa, aquilo tudo seca e é preciso andar um pouco até alcançar a beira.

Acima da propriedade de Helder da Paz se abre a cabeceira do Sumbal, onde moram as famílias dos irmãos Jeremias e Oto, netos de Joaquim Melo. Estes são qualificados por alguns “coletivos” como “individuais conscientes”, pelo fato de “aceitarem sua escolha pela terra individual” e não visarem os benefícios destinados aos “coletivos”. “Individuais” que reclamam direitos de receber os mesmos benefícios que os quilombolas são tomados por “perigosos”, ou “inconformados”. Segundo Helder, “quando começou a se falar em *coletividade*, o intuito era formar um grupo para beneficiar castanha. Padre Patrício movimentou a demarcação de terras para garantir a propriedade da população sobre o espaço onde moravam. Todos os moradores do lago eram parte da comunidade São Francisco de Canindé”. Enquanto esses “individuais” lamentam a divisão da comunidade, outros se opõem com mais veemência à terra quilombola, como é o caso de Jessé, presidente da comunidade de São Luiz Gonzaga.

Oto foi coordenador da comunidade de São Francisco entre os anos de 2004 e 2007. Conversamos num domingo, após a celebração na capela. Sua expressão, ao falar da comunidade, deixou claro que sente muito a divisão entre os comunitários. “Coordenador é trabalho de defesa da comunidade. Comunidade é diferente de ‘coletividade’”, disse. Após a divisão ente “coletivos” e “individuais”, e sua opção pelo “individual”, tanto Oto quanto outros perderam os direitos de comunitário. “Os benefícios vêm somente para os ‘coletivos’. Faltou informação no momento da escolha”, lamentou. A família de Oto teve uma vida na região. “Sou *filho do Jarauacá*. Dói a separação na comunidade. A comunidade mostra somente o dever, não os direitos”. Ele disse que hoje avaliaria a possibilidade de se vincular ao “coletivo”, percebe as facilidades em ser coletivo. Teme apenas o não reconhecimento por parte dos coletivos no castanhal, por exemplo. É possível fazer um acordo local, porém sempre é um acordo pessoal, que muitas das vezes não é reconhecido por todo o grupo. “Não posso dizer que me considero remanescente, mas enquanto comunitário me considero remanescente”.

A cabeceira do Sumbal faz ligação com a cabeceira do Mocambinho por um furo. A cabeceira do Mocambinho tem ligação com o lago justamente onde desemboca o rio Acapu para formar o Jarauacá. A história neste lugar começa com a instalação de uma serraria por Helvécio Guerreiro, por volta de 1950. Patrão dos castanhais e seringais naquela cabeceira, Helvécio levou para o Jarauacá operários qualificados para operar as máquinas da serraria. Antenor foi um deles. Originário do rio Uatumã, no Amazonas, Antenor chegou à cabeceira do Mocambinho para trabalhar e por lá ficou. Casou-se com Aparecida. Juntos tiveram 12 filhos. Hoje somente três filhos são vivos: Sara, e seus filhos, moram com a mãe; Inês mora com sua família na cabeceira do Mocambinho; e Mauro mora na ilha de São Francisco do Canindé.

O casal criou a família trabalhando para o patrão Guerreiro, sempre morando na cabeceira do Mocambinho. Quando Helvécio morreu, por volta de 1970, a serraria fechou, mas seu filho Gilberto continuou a explorar os castanhais nesta cabeceira, ainda contando com o trabalho da família de dona Aparecida e seu Antenor. Nos anos 1980, quando o filho de Helvécio resolveu parar com os trabalhos nestes castanhais, ele deu as terras para Antenor, que as dividiu entre seus três filhos. Quando chegou a demarcação, conta Sara, as informações vieram muito desconstruídas, cada associação falava sua versão da história e confundia as pessoas. No fim, ela optou por ser “individual”, “porque eu sou mãe de seis filhos, e quando eles forem se casar eu poderei dividir meu lote e poderei dar um pedaço para cada um. Eles não precisarão viver nas terras de outros”. Quando foram demarcados os lotes, o cadastro exigia um nome para a terra, e dona Aparecida deu o nome de São José, o mesmo da antiga serraria de Helvécio Guerreiro. Dona Aparecida também optou pelo “individual” para assegurar uma terra de herança para seus filhos.

Os outros dois filhos de dona Aparecida vivem numa situação de fronteira. Mauro é casado com Maria. Ela é “coletiva”. Ele não tem cadastro: não é nem “coletivo”, nem “individual”. Disse que houve um problema no seu cadastro (ou falta de cadastro) que o deixou de fora dessas divisões, mas é considerado “individual” entre os “coletivos”. O casal mora na ilha de São Francisco do Canindé. Mauro esperava pela próxima assembleia da associação para solicitar entrada no “coletivo”, que considera uma opção melhor pelo fato de ter espaço para trabalhar na roça e poder coletar a castanha. Apesar disso, o local onde ele faz roça é terreno de sua mãe, onde sempre teve seu cultivo. Ele estima muito ter uma associação que represente os negros, “pois é preciso valorizar a nossa cor”, disse. “Ser remanescente é ser negro e se considerar como tal”. Já sua irmã, Inês, que é “coletiva”, é casada com Pedro que é “individual”. O casal vive nas terras herdadas por Pedro de seu pai. Ambos frequentam a igreja batista que há no lago, mas se consideram pertencentes à comunidade de São Francisco do Canindé. A família de Inês e Pedro recebe benefícios do lado

“coletivo”, como cesta básica, e tem suas próprias terras particulares.

Dona Aparecida usou uma expressão para falar da comunidade do Jarauacá que representa bem o desenho das fronteiras entre “coletivos” e “individuais”: “todos somos quilombolas, o que muda é a divisão da terra”. Algo da mesma natureza do que disseram Jeremias e Oto sobre serem remanescentes e serem comunitários. Há um valor de mesma origem e de uma história comum que é implícito às histórias de cada família. Como disseram Sara, dona Aparecida e Jeremias, a escolha por ser “individual” foi uma reação para assegurar a propriedade daquelas terras que vieram de herança e que estavam ameaçadas num momento de instabilidade. A incerteza no momento da demarcação desestabilizou uma possível unidade de escolha entre a comunidade. Os “individuais” falam que sofreram ameaças de expulsão, que “quem não for remanescente não ficará na área”. Apontam a ARQMO como fonte das ameaças. Um momento de controvérsia que, revista a história, o que se percebe é uma série de mútuas acusações, movimento intrínseco a disputas políticas que demandam autoafirmação.

Talvez essas histórias só tenham a mostrar a que nível de complexidade chegam os efeitos da intervenção dos modelos estatais sobre organizações sociais costumeiras. São vários os modos de compreensão das pessoas afetadas pelas mudanças. Por isso, são diversas as respostas dadas aos problemas colocados. Disso advém o desejo expresso por “individuais” para passar a “coletivo”, depois de vistas as vantagens dessa escolha. A presença de outras forças no conflito gerado pela demarcação, como a influência de grandes proprietários de terras na formação da ASTRO, pode ter sido um fator de peso na orientação da escolha de diversas famílias pela modalidade do regime de propriedade individual. A delimitação de áreas de titulação coletiva fechou extensões de terra ao mercado fundiário e madeireiro.

Durante uma conversa à mesa, na cozinha de dona Luíza, à luz de velas e lanternas, pois o motor da luz estava sem a correia que o faz funcionar, Nelson falou sobre o momento da demarcação. Disse que *eles*, o pessoal favorável à terra coletiva, conversaram com as famílias que estavam indecisas sobre a questão. Disse, “a *natureza* e a *terra* são coletivas, mas o trabalho é de cada um”, porém a propaganda da ASTRO foi mais forte e convenceu algumas famílias a demarcar seu lote, do contrário perderiam suas terras para “os negros”, explicou. Dona Luíza disse ter pena da condição das famílias “individuais”, pelo fato de terem muitos filhos e não terem terra suficiente para produzir o que precisam. Disse ainda que muitos dos “individuais” têm casa na cidade e passam a

maior parte do tempo fora de seu lote, como é o caso de Helder.

Nelson, questionado sobre “o que significa ser ‘coletivo’?”, respondeu: “Significa que eu posso viver e trabalhar em qualquer lugar da área. Eu posso também receber os benefícios do *projeto*, se estou inscrito no cadastro do INCRA, ou se estou autorizado pela comunidade”. O projeto de que Nelson falou é o projeto Fome Zero, que distribui cestas básicas na comunidade, e é uma das chaves de disputas entre “coletivos” e “individuais” sobre legitimidade no recebimento do benefício. Ele marca ainda outra diferença entre “coletivos” e “individuais”: “Eles não pensam como nós. Lá, o coordenador decide tudo por todos. Nós nos decidimos por reuniões”. E isso ficou bastante claro: há reuniões a todo tempo, seja para apresentar os visitantes, para decidir sobre a compra de diesel para o gerador de energia, seja para falar da escala dos barqueiros da comunidade ou mesmo para festejar e visitar outra comunidade.

Muitas vezes os “coletivos” de São Francisco do Canindé falam da comunidade na ilha como uma grande família. De fato todos têm vínculos de parentesco, em maior ou menor grau. Mas, além disso, a “coletividade” é vista como uma família. Vander, coordenador da comunidade, disse: “Antes de nos mudarmos para cá (para a ilha), nós éramos todos *individuais*. Nós éramos todos parentes, mas cada um vivia em seu lote. Com a demarcação, nós nos reunimos todos aqui, é uma *coletividade*, uma só família”. O parentesco toma uma forma de reconhecimento de quem é “de dentro” e quem é “de fora”. E as variações “fora” e “dentro” ganham amplitudes contextuais, de acordo com quem fala. Quando Oto, Jeremias ou Helder falam que são da comunidade de São Francisco do Canindé entendo que estão requerendo reconhecimento das pessoas para sua inclusão entre os comunitários, que eles não fiquem de fora daquilo que faz a comunidade: participação em festas, participação nas decisões e participação na distribuição de benefícios. Porém, eles não fazem parte da *família* de que falou Vander.

Os limites das terras, assim como as relações entre as pessoas, são tortuosos. Levei um tempo para entender as posições das pessoas, os vínculos entre as famílias e a história das terras na região do lago Jarauacá. Somente depois de voltar para casa e me distanciar da comunidade, geográfica e psicologicamente, é que pude entender melhor o intrincado quadro de parentesco, cooperação, amizade e divisão da terra. “Coletivo” e “individual” são marcas de um posicionamento das pessoas num momento da história da comunidade. E foi em conversas com “individuais” que mais pude ouvir formulações como a de Oto, ou de seu irmão, Jeremias, que disse: “Noventa por cento da minha família é remanescente e descendente dos negros do Jarauacá”. Jeremias se considera remanescente. A circulação de pessoas pelo lago, entre a ilha e a margem,

entre cabeceiras e castanhais pode ser um indicativo do movimento entre as linhas de divisão, que posicionam as pessoas nas relações cotidianas, em vez de congelá-las num lugar.

Permaneci a maior parte do tempo na ilha de São Francisco do Canindé ou em atividades com as famílias “coletivas”. Procurei perceber a frequência de visitas dos moradores de fora da ilha: em que momentos as pessoas circulam por ali, o que as reúne, “coletivos” e “individuais” entram do mesmo modo nas atividades. Algumas perguntas podem ser respondidas.

De um modo geral, os moradores das beiras do lago frequentam pouco a ilha. A celebração católica de todo domingo proporciona momentos em que os moradores dos arredores costumam se reunir na ilha da comunidade. Dentre as famílias individuais algumas costumam ir regularmente às celebrações aos domingos. Outras famílias preferem o refúgio de suas casas, evitam a agitação da comunidade. Boa parte das famílias “individuais” não frequenta a ilha pelo fato de não serem católicas: os evangélicos, mesmo “coletivos”, não costumam ir à ilha, especialmente em dias de festividade.

O futebol parece ser a atividade mais inclusiva, entre “coletivos” e “individuais”, e o assunto mais estimulante entre todos, tanto entre homens quanto entre mulheres, no Jarauacá. Entre torcer por um time da divisão principal do campeonato brasileiro, jogar no dia a dia e torcer pelo time da comunidade há muita conversa. As equipes dos estados do Rio de Janeiro e São Paulo têm a torcida de quase 100% dos interessados, que usam adereços do time (camisas, bonés) e rodeiam a televisão em dia de jogo – nesses dias até combustível extra é utilizado para gerar energia suficiente para manter as televisões ligadas durante a partida. Moradores das margens, “coletivos” e “individuais” se juntam na casa de Renato, de Valdo, e de outros para assistir aos jogos.

Todo fim de tarde a bola corre no campo ao centro da comunidade. O time do Jarauacá é o São Caetano⁵². A equipe reúne jovens, “coletivos” e “individuais”, que jogam nos torneios organizados nas festas em outras comunidades. Ao menos os goleiros costumam ser “individuais”: Fábio é o principal, joga num time da cidade, compete pelo campeonato municipal; Cléber, filho de Oto, também atua como goleiro, ao menos nos treinos e peladas do dia a dia. Os filhos de Nelson compõem o time: Flávio, Rogério e Roberto sempre jogam. Flávio e Roberto também jogam no campeonato municipal. No mês de julho em que estive por lá, a partida principal que disputaram foi

⁵² Mesmo nome de uma equipe paulista, que entre aos anos de 2000 e 2002 conquistou muita visibilidade no cenário esportivo nacional, depois de ficar em segundo lugar no campeonato nacional e, depois, conquistar o segundo lugar de uma competição continental. Cada comunidade tem seu time de futebol e o nome do time é, geralmente, tomado emprestado de um clube de expressão no futebol nacional. Assim temos no Jarauacá o São Caetano; Campo Alegre, Flamengo; Varre Vento, Cruzeiro; Serrinha, Botafogo, entre outras.

na festa da comunidade do Acapuzinho. Todos passaram semanas treinando e planejando a vitória. Até o time feminino estava treinando, todas muito empolgadas esperando por uma boa atuação. A ideia era reforçar a equipe feminina dali para frente, para sempre participar dos campeonatos.

As festas, em que acontecem os campeonatos, se tornam ponto de encontro para diversas comunidades. Barcos aparecem por todos os lados, vindos de diversas localidades ao longo dos rios. A cada barco que chega foguetes estouram, fazendo crescer o espírito festivo. Os ritmos brega, melody, forró elétrico e outros embalam os casais que dançam o tempo todo. O futebol prende a atenção de boa parte das pessoas. O interesse na vitória é grande, pois o prêmio é bom: pode variar entre um fardo de cervejas em lata até um motor rabeta ou mil reais em dinheiro. Nessas festas se encontram primos, irmãos, conhecidos, gente da cidade e do *interior*. É um momento em que se pode ver que, de uma forma geral, todas as pessoas se conhecem e têm parentes em várias outras comunidades. A todo o momento a comunidade anfitriã é avaliada pelas outras. As pessoas observam se o campeonato foi bem organizado, se a festa se passou tranquila, etc. Mais tarde, essas avaliações se tornam assunto para várias conversas. Na festa que pude participar, na comunidade de São José do Castanho, no rio Cuminá, em 2012, o campeonato passou por alguns ajustes que levou a equipe da casa a ser campeã. Os times das outras comunidades não gostaram do resultado e quase vira briga a competição. No dia seguinte ouvi dos jogadores do Flamengo, time da comunidade do Campo Alegre, que o torneio foi roubado e que com aquela organização a comunidade perderia os convidados: se quiser realizar outra festa no futuro, muitos convites serão recusados. “A comunidade tem que receber bem as pessoas. Roubado como foi o torneio, ninguém vai querer participar das festas no Castanho”, me disse Orlando.

No lago Jarauacá várias pessoas disseram que eles são famosos pelas festas. A festa do padroeiro, em outubro, é famosa na região. Até da cidade sai gente para lá. Esse parece ser um valor bastante estimado pelas comunidades, o de saber fazer bem uma festa. Julia Sauma (2009) contou sobre a diferença, marcada pelos seus interlocutores, entre as festas em comunidades quilombolas e comunidades “individuais”. Muitas pessoas avaliam se vão à festa ou não em função das possíveis brigas que eventualmente surgem. As festas são eventos importantes, que marcam a vida das comunidades e das pessoas, que facilmente se mobilizam para atender ao convite de outra comunidade.

O saber e o uso dos recursos

Um dos interesses da pesquisa era conhecer os locais de trabalho das famílias, a fim de formar uma noção da relação espacial entre a casa e os locais de roça, forno de farinha, pesca, caça ou

extrativismo. Para tanto percorremos algumas distâncias desde a casa das pessoas até suas roças, estradas de castanha e de pesca. Acompanhando as pessoas no deslocamento pelo território foi possível conhecer melhor os nomes dos lugares e entender alguma coisa sobre limites de propriedade.

O primeiro local que visitei foi uma roça de Valdemar. Ele é “coletivo” e tem sua roça na terra quilombola. Fomos de rabetá: Hélio, Ludivine e eu. Fizemos um trajeto bastante tortuoso por entre furos e canais, passando por diversas ilhas. A roça de Hélio fica na cabeceira do Paletó⁵³. Ele tem uma quadra e meia de terra onde planta mandioca. Para chegar até lá é preciso contornar vários obstáculos como árvores, galhos caídos, touceiras de mato. No verão é preciso andar bastante desde a margem até a plantação. E é no verão que o gado do vizinho costuma causar problemas. Hélio disse que quando a água baixa as vacas de Nunes passam do pasto para sua roça com facilidade. Comem plantas, pisoteiam tudo.

Ao entrarmos na cabeceira, Hélio nos mostrou uma roça vizinha que disse pertencer a Daniel e Eliana, irmã de sua mulher. Eles trabalham juntos, em família. Essa segunda roça pareceu ser até maior que a de Hélio. Quando entramos na roça começamos a dar uma volta no entorno dela a fim de marcarmos pontos com o GPS. Hélio explicou o processo do trabalho de cortar e queimar (coivara). Disse que escolheu o “coletivo” porque poderá trabalhar onde quiser, ao contrário de sua mãe, que tem somente a terra da ilha da Boa Vista. Ele está construindo uma casa no furo do Espalha Sangue⁵⁴ para onde vai se mudar com a família. Essa nova casa fica mais próxima da roça e tem mais terra disponível ao redor para plantar um pomar e roça. Apesar de trabalharem em mutirão a roça pertence a ele. A mandioca tirada dali vai para sua família nuclear (mulher e filhos), mas pode ser distribuída entre sua mãe e tios. Se mais pessoas participam da feitura da farinha, posteriormente, a farinha é distribuída entre os participantes. Por esses mutirões seus parentes “individuais” entram na terra “coletiva” e mesmo usufruem da produção advinda dali.

A segunda roça que visitamos, desta vez Ludivine, Céline e eu, foi de sociedade de João e Cícero, no lago do Inferno⁵⁵. Ambos são “coletivos”, a roça está em terra “coletiva”. Roça de mata densa, os dois pagaram a um homem para derrubar as árvores maiores com o motosserra, em

⁵³ Chama-se cabeceira do Paletó porque certa vez, um morador da região voltava de uma festa de colocou seu paletó sobre a cobertura de sua canoa. Ao passar pelo furo, que é uma passagem estreita que liga rios, lagos e canais, seu paletó ficou pendurado num galho. Somente depois de alguns dias ele voltou lá para buscar seu paletó. A roça de Valdemar fica na cabeceira do Paletó que fica logo à frente do furo do Paletó.

⁵⁴ Chama-se assim porque, como contou César, um homem que morava ali estava trabalhando e se cortou e seu sangue se espalhou pela água, daí veio o nome.

⁵⁵ Ninguém soube nos responder a razão do nome do lago.

agosto. Em novembro e dezembro seguinte, plantaram a roça em três pessoas: João, Cícero e sua esposa Marcela. Outra roça de João forneceu as manivas para o plantio. O produto dessa roça de sociedade foi vendido (saco de 50 kg a R\$40,00, cada) e o ganho foi dividido entre os dois associados.

Nessas idas e vindas para visitar os locais de cultivo e extrativismo usados pelos moradores do Jarauacá, Nelson nos guiava, na maior parte das vezes. Uma vez que passamos pela ilha do Furo Grande ele nos mostrou a capoeira em que Marília fez roça há muitos anos. Próximo desta está uma capoeira sua, do tempo em que sua família morou na ilha junto com a mãe de Luíza, sua esposa. Até hoje ninguém utilizou a capoeira para uma nova roça. Nelson ressalta a necessidade das pessoas pedirem licença a ele caso queiram utilizar o espaço.

Numa segunda-feira, completando uma semana que estávamos no lago Jarauacá, organizamos uma caminhada ao castanhal do Mocambinho. Saímos cedo da ilha no Picanço, adentramos a cabeceira do Mocambinho cortando o manto espelhar da água. Após poucos minutos chegamos à casa de Fábio e Janaína, onde nos encontramos com este e Jackson, que nos acompanhariam ao castanhal. Estava também Fabiano, que é casado com a filha de Nelson. O barco ficou aportado na beira da casa de Fábio e nós seguimos, divididos em duas canoas, com motor rabeta.

A cabeceira é ampla sem obstáculos para a navegação e com muitos braços saindo para todos os lados. Os furos e passagens entre ilhas e cabeceiras, e as curvas que as margens desenham podem confundir facilmente o olho inexperiente com a paisagem. É impressionante ver como os homens guiam os barcos por esse labirinto, mesmo à noite ou no amanhecer enevoados. Andamos nas canoas por um tempo e logo chegamos a uma área cheia de árvores e vegetação submersa. Fábio e Jackson guiaram por entre as árvores a canoa em que estávamos. Na outra vinham Nelson e Fabiano. Sem muita dificuldade chegamos à beira e começamos a andar por uma trilha mais ou menos distinguível por dentre as árvores, que são as estradas de castanha. Dentre o grupo quem conhecia o castanhal era Fabiano. Os outros não conheciam muito aquelas estradas. Fabiano contou que ele e seus irmãos, orientados pelo pai, que havia aprendido com seu pai, aprenderam a trabalhar naquele castanhal. Isso significa que ele sabe se guiar pelas estradas, muitas vezes mal recortadas para os meus olhos, mas não para os olhos dele; aprendeu o nome das castanheiras, que é um conhecimento perceptivelmente orientador dentro do castanhal.

Nomes e donos

Os nomes das castanheiras remetem a acontecimentos ocorridos próximos às árvores, ou a

aparência de seu tronco, suas folhas e de seus ouriços, ou mesmo ao nome de um “dono”, alguém que sempre pegou castanhas daquela árvore. Então temos: castanheira do tatu, por causa de uma toca de tatu bem próxima da árvore; castanheira do Claudeci; castanheira da Zani; castanheira da estrada do meio, remetendo à localização da árvore no castanhal; castanheira do cacau, seus ouriços se assemelham a um fruto de cacau; castanheira do ouriço, seus ouriços são muito grandes; castanheira miudinha, com ouriços pequenos; castanheira do tucumã, pois há um coqueiro tucumã próximo, de onde tiram coco para comer com farinha; castanheira 70, pois produz 70 ouriços, que enchem certo uma caixa. Esses são somente alguns dos nomes. Percorri apenas uma estrada e não o castanhal todo, que se estende por muitos hectares na direção de subida do rio. Esses nomes completam um sentido de paisagem doméstica expresso por Fabiano quando disse: “aqui é como o quintal de casa”. A familiaridade com o lugar marca certo grau de domínio sobre aquele castanhal, reforçado por um conhecimento de certa exclusividade sobre o terreno, embasado no alto grau de conhecimento sobre a área. Creio que a presença dos nossos acompanhantes que não utilizam o castanhal, Fábio, Jackson e Nelson, colaborou com essa ideia, por não compartilharem dos mesmos conhecimentos que Fabiano. Os outros costumam tirar castanha em outros castanhais: Fábio vai ao castanhal do Pariri e do Pontão, no lago Samaúma; Nelson também usa os castanhais do lago Samaúma; Jackson utiliza o castanhal do Jutai, na cabeceira do Mocambinho. O conhecimento de Fabiano sobre aquele castanhal evoca o desconhecimento de outras pessoas, que facilmente se perderiam naquele mato. Em conversa com Vander, alguns dias depois, ele me disse sobre a dificuldade de andar na floresta, que várias pessoas se perdem e que é fácil se confundir e difícil de sair de um mato. “O mato tem muitas entradas, mas só uma saída”, disse ele evocando uma fala de Balduino, o famoso *sacaca* da comunidade da Serrinha, no rio Trombetas, falecido há muitos anos.

Fabiano nos mostrou uma estratégia que sua família usa no trabalho com a castanha que é esconder os ouriços coletados num oco de árvore, entre as raízes. O esconderijo de fato fica ao lado do caminho, mas escondido. Essa estratégia pode indicar que há outros extrativistas naquele castanhal além da família de Fabiano, o que exclui a exploração exclusiva daquelas estradas. Sua família é originária da comunidade do Jauari, no rio Erepecuru e utiliza este castanhal. Caminhando pela estrada ele nos mostrou o curso de um igarapé que segue até o rio Erepecuru. Disse que a travessia de um lado a outro, cabeceira do Mocambinho – rio Erepecuru, dura cerca de 30 minutos.

Poucos dias depois dessa incursão ao castanhal do Mocambinho subimos o rio Acapu até o lago Samaúma Grande⁵⁶, onde percorremos algumas estradas no castanhal. Desta vez Nelson foi

⁵⁶ Ligado ao Samaúma Grande está o Samaúma Pequeno. As variações de tamanho são recorrentemente expressas nos nomes. Na volta para a comunidade, descendo o curso do rio, passamos pelos lagos do Viana e Vianinha. O rio Trombetas é frequentemente chamado de *Trombetão* ou rio grande.

nosso guia. Ele e seus filhos e outros parentes tiram castanha dali há muitos anos. Lá pudemos conhecer novos nomes de castanheiras, que remetem a outros contextos e outras histórias de coleta de castanha. Ao aportarmos na beira, à entrada de uma estrada, lá estava a armação em galhos da barraca de pouso dos trabalhadores da madeireira que foram fazer o inventário de espécies naquela área⁵⁷. Começamos a percorrer a estrada e ali pude ter uma noção breve do que é o trabalho do castanheiro. As estradas são trilhas estreitas e por vezes íngremes. O terreno é acidentado o suficiente para nos impor um ritmo de caminhada lento. Nelson conta que os homens que trabalham ali, no período de janeiro a março ou abril, carregam os paneiros cheios de ouriços por toda a estrada, abaixando para catar os ouriços que surgem à vista. Os paneiros suportam cerca de 30 kg. Carregá-los é um trabalho que exige grande habilidade, força e equilíbrio. Há pontos onde os extrativistas descarregam os paneiros e abrem os ouriços: alguns lugares mais reservados, como o que nos mostrou Fabiano no castanhal do Mocambinho, onde é possível ver grande concentração de cascas de ouriço. Os paneiros são novamente cheios, desta vez com as castanhas retiradas dos ouriços, e levados até a margem, ou porto, para carregar o barco ou canoa⁵⁸.

Fabiano chamou a atenção para a técnica de abertura do ouriço. De alguns anos para cá a técnica se alterou para uma modalidade mais ágil que, segundo ele, poupa tempo e, aparentemente, o trabalhador tem maior controle sobre o gesto. Anteriormente o ouriço era quebrado apoiado no chão, por entre os pés da pessoa, que estava assentada no chão. Usando um terçado a pessoa desfere golpes na casca do ouriço para abri-lo. Atualmente a técnica consiste em segurar o ouriço em uma das mãos e com a outra, sustentando o terçado, desferir golpes sobre a casca do ouriço.

Pelo visto nos castanhais, cabeceiras e roças, os nomes povoam o ambiente. Certa noite, uma porção de pessoas rodeava a mesa de bilhar no bar do Renato, na comunidade de São Francisco do Canindé. Sobre a mesa havia uma grande foto de satélite em que figuravam os rios Trombetas, Erepecuru, Acapu e Cuminá, sem qualquer indicação nominal dos locais. A partir dessa foto debatemos sobre a localização e denominação de cada volta do rio, das comunidades e locais de passagem, plantio e extração. A maioria dos participantes da conversa eram homens, as crianças

⁵⁷ Uma empresa madeireira estava realizando um estudo para inventário de espécies arbóreas na área Trombetas, que já havia sido realizado na área Erepecuru, para compor o projeto de manejo florestal que estava em negociação com os quilombolas.

⁵⁸ Em anos recentes os associados à ARQMO promoveram uma cooperativa de castanha. Com apoio financeiro de instituições internacionais, montaram uma estrutura de apoio à produção, com barracões localizados em interflúvios estratégicos, onde os extrativistas entregavam a produção retirada do castanhal. Todos podiam vender para a cooperativa. “Individuais”, entretanto, recebiam um valor menor pelo hectolitro que o associado. Aparelhos de radiocomunicação ligavam os paióis espalhados pelas margens dos rios à sede da ARQMO em Oriximiná. A estrutura de trabalho é muito boa, porém a falta de experiência em termos administrativos ocasionou o insucesso da cooperativa, que não conseguiu alcançar os lucros desejáveis. As atividades da cooperativa foram interrompidas.

rodeavam e queriam ver o movimento. Depois da introdução feita por Marcelo, que explicou a origem da imagem, o uso do GPS, ele perguntou “onde é o lago Jarauacá?”. Logo Vander, Nelson e Renato começaram a nomear lagos, comunidades e rios. Para cada volta do rio há um nome. É um mapa de nomes que dão as coordenadas para seguir adiante e chegar ao destino. Percorrendo os locais de paisagem sazonal como é a da floresta os barqueiros fixam pontos de referência e acompanham as mudanças temporais. As histórias a que remetem os nomes caracterizam os lugares e também dão referências para um mapa mental e prático.

Vander indicou um paraná no rio Acapú ao qual chamou de “mãe do rio”. Logo indaguei “por que mãe do rio?”, ao que ele respondeu, “mas é o rio é como uma pessoa, ele tem braço, barriga, e boca. É como uma mãe, que sempre acolhe seu filho”⁵⁹. Em seguida, ao ser inquirido sobre um local que tinha dois nomes, Vander respondeu “O rio é como gente tem nome e apelido”. A coleção de nomes atribuídos aos lugares é acompanhada de uma coleção de apelidos e variações de nomes que circulam através das pessoas. Há nomes conhecidos entre familiares, como as castanheiras e estradas do castanhal do Mocambinho, conhecidas pela família de Fabiano. Outros, como os nomes atribuídos às árvores no lago Samaúma, são mais difundidos entre toda a comunidade.

Os apelidos refletem muito as qualidades visíveis das coisas. Às pessoas também se atribui apelidos. São importantes como expressão da socialidade, como as pessoas são percebidas no modo de se relacionar. Daí um rapaz ser conhecido como *Chique* e outro como *Caneta*, uma senhora como dona *Roxinha*. Nós que fomos fazer o trabalho de pesquisa fomos apelidados também. O interessante é que é uma criação que circula internamente, sem que a nós seja explicitada. Passados alguns dias desde a chegada ao Jarauacá, e tendo já rendida a conversa com algumas pessoas, Moacir me chamou numa conversa e me contou, entre risos, que havia escolhido me chamar de *Popeye*⁶⁰. Perguntei o porquê do apelido e ele disse que ficou nos observando no primeiro dia, na reunião com a comunidade, e dessa observação percebeu que eu falei pouco, fiquei quieto, mas quando falei, o fiz com objetividade, “como o *Popeye*, que vai e resolve tudo de uma vez, que espera a hora certa para fazer as coisas”.

⁵⁹ A *mãe do rio* como me contaram no Jarauacá é uma passagem no curso d’água que não seca no verão, sendo a passagem segura para o barco navegar. Ludivine Eloy chamou minha atenção para a agência do rio que “vara”, “corta”, “fura” e são esses os nomes dados aos caminhos fluviais.

⁶⁰ Popeye é o clássico marinheiro, personagem das histórias em quadrinho, criado em 1929 por E. C. Segar. Em 1933 foi adaptado para a televisão como desenho animado. O marinheiro fica às voltas com sua namorada Olívia, que sempre é ameaçada por Brutus, seu eterno inimigo. As histórias contadas nos episódios do desenho animado sempre se desenrolam com vários problemas que Brutus causa a Popeye. Ele sempre tem dificuldade para vencer Brutus. Só o supera quando come espinafre, que lhe dá mais confiança e força, e então ele vence qualquer desafio (Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Popeye>, acessado em 13 de fevereiro de 2013).

O apelido dado a mim aparece como uma forma de me enquadrar dentro do universo social da comunidade, onde todos se conhecem e sabem qual local ocupam. Nós, vindo de fora, somos novos elementos a serem computados na classificação das pessoas. Outra forma de classificar ou enquadrar no o “de fora” em seu próprio universo social é pela observação da adaptação do estrangeiro à rotina local. Saber fazer algumas atividades, comer e beber o que se bebe e come geralmente é um divisor entre quem está próximo ou distante. Essas são reflexões sobre uma possível gradação entre pessoas “de dentro” e “de fora”, porém sem muitos termos nativos para expressar a possível gradação entre um e outro.

Na última semana que passei na comunidade de São Francisco do Canindé, foi a primeira vez em que não havia a companhia dos colegas de pesquisa. Todos tinham ido embora e eu ficaria mais uma semana até retornar para casa. Nessa semana senti que as pessoas voltaram a um ritmo “normal” sem tanta gente “de fora” inserida em seu dia a dia. Até as crianças perderam o interesse por mim. Principalmente quando chegou um barco com dois pesquisadores vindos do Rio de Janeiro. Logo as crianças encontraram gente diferente para se acercar. Os pesquisadores estavam interessados nos “artesanatos tradicionais”. Estivemos em contato por alguns dias.

No fim de semana subimos umas 30 pessoas para a comunidade do Poço Fundo, para o Domingo Alegre. Um acontecimento! Os dois pesquisadores foram também no Picanço, conhecer uma outra comunidade. Passado meio dia, depois da celebração e de uma conversa entre as comunidades, descemos para a cozinha, pois já chamavam para o almoço. Reuniram-se todos ao redor da mesa para comer arroz, peixe, macarrão, feijão. Os novos visitantes se serviram apenas de arroz e feijão escolhendo bem o que comeriam. Logo alguém se dirigiu a eles e disse: “mas não vão comer peixe? Olha o José, ele come de tudo, como a gente”.

Noutra passagem pelo Poço Fundo, ficamos na casa de Regina, uma das líderes da comunidade. Assim que cheguei pedi água e ela disse: “mas só tem água do pote”, e eu disse “tudo bem, é dessa água mesmo”. Bebi. Céline bebeu também. Ao que ela proclamou, “olha assim é bom! Esses aí bebem da nossa água. Porque esse povo que vem do sul, de fora, só bebem água mineral, eles trazem a água deles. Vocês não, vocês bebem da nossa água. São dos nossos”.

Pouco antes de partir da ilha ajudei uma turma na comunidade a limpar ao redor da caixa de água e do motor “de luz”. Capinamos, varremos, cortamos galhos e fomos picados por formigas. Enquanto a turma de mulheres e alguns homens limpava o terreno, outros homens limpavam o motor. Por um momento peguei a enxada e capinei um bocado de capim, ao que Clara disse, “mas

olha só, e não é que ele capina bem!” Claro, durante o trabalho as piadas corriam de lado a lado e vez ou outra eu era tema de riso. Entendo ser uma forma de relativa integração. Comportamento diferente daquele do início, quando chegou uma turma de pessoas de fora, para pesquisar alguma coisa.

Esses momentos nos quais fui enquadrado, tanto por saber fazer alguma coisa, quanto por comer o que as pessoas comiam refletem bem um contexto de frequente contato com pessoas “de fora” que chegam à comunidade estabelecendo relações de pesquisa. As comunidades quilombolas de Oriximiná são alvo frequente de projetos de pesquisa, do enquadramento segundo categorias do estado, de questionários científicos, socioeconômicos, de saúde, etc. Talvez o maior enquadramento atribuído a essas comunidades tenha sido o de valorização étnica durante o processo de demarcação da terra quilombola. Ao chegar um barco do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate a Fome (MDS) para realização de um levantamento sobre segurança alimentar em comunidades quilombolas, Moacir reconheceu a chefe de pesquisa da equipe, que havia ido à ilha anos antes para realizar outra pesquisa. Ele disse, “não me esqueço do rosto de quem visita a gente. Tem dois anos que ela veio aqui. Eu disse que se ela voltasse eu ia me lembrar dela e pronto, lembrei. Quando você voltar aqui vou me lembrar de você.” Foi ele que nos apelidou. Como sua casa fica bem próxima da margem da ilha é a primeira visitada pelos que chegam à ilha. As nomeações e apelidações se constituem em modos de domesticar o estrangeiro, como uma forma de produção de conhecimento sobre “o mundo lá fora”.

Quando os habitantes do lago Jarauacá, do rio Erepecuru, Cuminá ou Trombetas dizem que são “filhos do rio”, eles estão dizendo que nasceram à beira dessas águas, que sua história acompanha as águas que sobem e descem, dão peixes, que dão passagem. Mas não só os habitantes do Jarauacá se chamam a si de “filhos do rio”: em todas as comunidades espalhadas pelos rios da região, todos são “filhos do rio”, a não ser que tenham suas razões para não o ser, como por exemplo, pelo fato de terem nascido em outro lugar. Há um contínuo na região que vincula todos os habitantes e suas comunidades: laços de consanguinidade e afinidade ligam as pessoas desde a cidade de Oriximiná (e as vizinhas) até a última comunidade que se possa conhecer; o conhecimento e a histórias das famílias naquela paisagem atesta sua presença no lugar. Das diversas histórias que ouvi pude perceber origens comuns das pessoas, o uso e conhecimento sobre os mesmos locais: castanhais, lagos, cachoeiras.

Os habitantes das comunidades desses rios vivem num universo extenso que é povoado por animais, feras, *misuras*, *visagens*, *mães* e *encantados*. Seu conhecimento sobre o ambiente e a paisagem que os cerca passa por relações com esses seres encantados que podem proteger aqueles que os respeitam ou se tornar uma verdadeira ameaça contra a vida daqueles que os incomodam. Esse conhecimento sobre o ambiente é geral, compartilhado pelos habitantes das diversas comunidades da região⁶¹. A terra é algo além do solo, é a floresta em pé, capoeiras, roças, e as águas onde se pesca, é todo o território no qual as famílias circulam e desenvolvem sua economia, e onde seus antepassados já circularam. A ecologia dos habitantes da região do rio Trombetas existe sobre uma linha tênue entre natureza e sociedade. Alteram-se ali os limites e possibilidades de agência humana e não humana. Outros seres convivem com os humanos no mesmo espaço, muitas vezes disputando domínios com eles. Nesse ambiente o trabalho que o homem realiza – as roças, capoeiras, a coleta da castanha, a pesca, etc. – deve considerar outros princípios para além do que julgamos componentes do trabalho na terra. Essas atividades precisam ser realizadas guardando muito respeito para com a *mãe* das coisas. Existe a *mãe da água*, *mãe da roça*, *mãe do rio*, *mãe do mato*, *mãe do corpo*, e muitas outras. São entidades que exigem respeito, pois protegem seus domínios do mau uso que os homens podem infligir sobre esses lugares⁶². Dona Lavínia, numa conversa em tarde agradável, forneceu um princípio geral: “tudo que tem vida, tem uma mãe”⁶³.

A *mãe do corpo* deve ser cuidada e esse cuidado consiste em manter o corpo saudável e feliz. Seguir uma dieta correta é um desses princípios de cuidado. Há alimentos que não devem ser consumidos, pois são *remosos*. *Remoso* pode ser o peixe de couro, o peixe-boi, a capivara ou cupido, isso varia de pessoa para pessoa, de comunidade para comunidade. Segundo Eduardo Galvão (1955), *remoso* é a “qualidade atribuída a determinados alimentos, que por isso são proibidos durante os períodos de resguardo. O camarão, o pato, e várias espécies de caça são considerados remosos e evitados pelos que sofrem algum mal” (p.201). Nelson contou que quando

⁶¹ “Esses seres híbridos sobrenaturais e naturais têm agência do mundo e, geralmente, são hostis aos seres humanos. O ponto a destacar é que este mundo animado espiritual não é simplesmente 'lá fora' e 'distante', mas é uma parte da vida diária e do espaço ambiental em que as pessoas vivem. Isso é de particular importância como plano de fundo para a compreensão da propriedade da terra e da água” (Harris, 2000: 73). [No original: “These hybrid supernatural and natural beings have agency in the world and are generally antagonistic to humans. The point to emphasize is that this animated spiritual world is not simply ‘out there’ and ‘far way’ but is a part of daily life and the environmental space in which people live. This is of particular importance as background to understanding of land and water ownership”].

⁶² Eduardo Galvão (1955: 105-107) fala sobre as *mães* dos bichos, que os protegem do abuso do homem. Especula sobre a origem do termo *mãe* para essas designações: tudo indica que as fontes de influência foram várias, entre mitos tupi, entidades femininas cultuadas pelos negros africanos, e as crenças portuguesas em sereias, e católicas no culto da Virgem.

⁶³ Teixeira (2006) ouviu de um homem do rio Erepecuru “Todo lugar tem uma mãe”; Félix (2009) anotou “tudo que é vivo tem mãe”, no rio Trombetas; Sauma (2009) observou a justa ligação entre a saúde do corpo e a mãe-do-corpo, o bem-estar da família e o bem-estar da mãe, enfim, a importância da mãe para as famílias quilombolas do rio Erepecuru.

era jovem esteve muito doente e recorreu a um *sacaca* em Monte Alegre, que ordenou a ele que não comesse peixes de couro, pois estes não lhe fariam bem, só aumentariam seu mal-estar.

Outras “mães” devem ser observadas, apesar de estarem perdendo lugar nas práticas das pessoas mais novas. A *mãe da roça* é feita para qualquer cultivo. No caso da mandioca, é a primeira a ser plantada, no centro da roça. Depois de dois ou três dias, retorna-se ao trabalho, plantando desde o centro até a beirada da roça. É da *mãe da roça* que se tira a maniva⁶⁴ para uma nova roça. Segundo Vander, hoje em dia as pessoas não respeitam mais o plantio do centro para os lados, e a *mãe da roça* é plantada onde se começa a roça, não necessariamente pelo centro. Nem se respeita mais a Lua para plantar ou colher. Dessa forma, disse Vander, muitos perdem trabalho, pois nem sempre a roça dá direito como dava antigamente⁶⁵.

Rosa, neta de Nelson, me contou que na subida do Acapú, num castanhais que fica depois da Nova Aliança, ela ouviu as *misuras*⁶⁶. Subiu lá com o marido e um amigo, levando sua filha de poucos meses de vida. Enquanto os homens colhiam castanha no mato, ela ficava na beira, no barco, preparando a comida. Por volta das seis horas, quando o dia abaixava sua filha começou a chorar, com febre e frio. Ela também sentiu um calafrio e logo sentiu a presença do boto, “quando o boto e as marmotas batem n’água”. Os botos desta altura do rio são bravos, os botos do Jarauacá são mansos. Como ela estava sozinha com a criança, tratou logo de fazer um colar e uma pulseira com dentes de alho⁶⁷ e colocar em sua filha. Depois disse que ela parou de chorar e esse remédio afastou o boto.

O curso baixo do rio Acapú é uma região pouco habitada por pessoas, porém outros seres habitam e cuidam desses lugares. Não tenho informações sobre estabelecimento de indígenas na região. Nova Aliança é a última comunidade estabelecida nas margens do rio quando se sobe. É uma comunidade “individual”, onde a maioria dos moradores são evangélicos. Dista do lago Jarauacá cerca de 10 horas de barco a motor. Além da comunidade se estendem longos castanhais, uma floresta intocada, que produz as melhores castanhas da região. Os castanhais do lago

⁶⁴ Maniva é a rama da mandioca, utilizada para plantar uma roça. Corta-se o talo da planta da mandioca em pequenos pedaços, geralmente bem no olho ou nó dessa rama. O plantio consiste em enterrar essa maniva em terra rasa.

⁶⁵ Lima *et al* (2012) mostra que a *mãe da roça* é vista como um mistério do passado, que as gerações mais novas não levam em consideração. O *coração da roça* era composto por uma variedade de plantas, cada qual com uma função para nutrir, proteger a própria roça e até roubar mandioca da roça do vizinho.

⁶⁶ São barulhos desconhecidos, refugos na água, atribuídos ao boto ou às lontras, marmotas; são momentos de silêncio no meio do mato em que baixa o medo. *Misuras* são visagens causadas provavelmente por encantados, que são seres causadores de sons que se ouve, mas não se sabe a origem ou a causa. Os sons acontecem e pegam as pessoas de surpresa, o que causa susto. Pelo que parece, a pessoa que é afetada pelos encantados já tem medo e por isso os ouvem.

⁶⁷ Eduardo Galvão (1955: 93-94) nota, em Itá, o uso de alho e pimenta para espantar o boto.

Sumaúma, no médio curso do rio, são a fronteira do trabalho de extração realizado atualmente pelos moradores do Jarauacá. Poucas pessoas sobem mais o rio em busca de castanhas, ubim, ou caça. Lá o mato é bravo.

Ainda sobre esses castanhais, ela ouviu histórias sobre homens que saíam para catar castanhas e ouviam barulhos estranhos na mata, mas não sabiam de onde vinha o barulho. São galhos quebrando, caindo, parece que tem alguém, mas não sabe onde está. Os homens contam histórias de curupira nos castanhais. Ele aparece quando sente o cheiro de cigarro que os homens fumam. Então vai atrás deles para pegar o fumo. Como ela explicou, as misuras acontecem mais quando se está sozinho no mato e, principalmente, quando a pessoa já tem medo de estar ali. Essas coisas não acontecem na comunidade, no lago Jarauacá. Pelo fato de haver muitas pessoas os botos já se acostumaram e ficaram mansos.

Aqui cabe citar, como comparativo, a explicação dada por Seu Lico, do Alto Juruá, a Mauro Almeida e Manuela Carneiro da Cunha, sobre a divisão entre “brabo” e “manso”: “De tudo nesse mundo tem o brabo e tem o manso: tem a anta e tem a vaca, tem o veado e tem o cabrito, tem o quatipuru e tem o rato, tem a nambu e tem a galinha. Até com gente tem os mansos e tem os brabos, que são os cabocos” (Cunha, 2009: 299; Cunha e Almeida, 2002: 12-13). Os termos “brabo” e “manso” me levam a pensar numa gradação entre selvagem e doméstico, entre aquilo ou aquele que já foi domesticado ou domado e aquilo ou aquele que está fora da ordem doméstica.

As histórias de seu Chaves, morador do rio Cuminá, aludem constantemente a uma diferenciação entre o normal e o anormal, casa e floresta, homem e bicho, polos que reproduzem a lógica do “brabo” e “manso”. Seu Chaves contou sobre os perigos do mato bravo. “No tempo dos patrões, seu irmão colhia castanha no lago Erepecu. O patrão sempre aconselhava os homens a não passar de certa linha do castanhal, porque lá era mato bravo e era morada do dito Jurupari⁶⁸. Certa vez o irmão seguiu para o castanhal. Levava consigo a espingarda, que era de carregar, naquele tempo não tinha ainda a cartucheira. O irmão ajeitou os ouriços e seguiu pela mata para caçar. Em pouco tempo escutou o barulho de queixada e correu para caçá-lo. Atirou e acertou um porco. Recolheu a caça e seguiu pela estrada. Mas aí já estava para além do castanhal, em mato bravo. Mais adiante ouviu o grito do Jurupari. Dizem que o bicho grita como uma pessoa⁶⁹. O som engana o ouvido da gente e, se alguém responde ao chamado, o bicho corre no encaço da pessoa. O irmão

⁶⁸ Eduardo Galvão (1955: 9) faz referência à associação feita pelos missionários católicos, nos idos tempos dos descimentos de indígenas, entre *Tupã* e o Deus cristão, e o *Jurupari* e o Diabo. Essas associações fizeram parte da planificação realizada pela “língua geral” usada para reunir diversos povos indígenas nas missões civilizadoras.

⁶⁹ Eduardo Galvão (1955: 99-101) descreve o grito do Curupira como semelhante à voz humana, que chama para atrair suas vítimas.

ouviu o grito e percebeu que o Jurupari tinha sentido seu cheiro, porque ele fareja. O homem saiu correndo, fugindo do animal. Ao ver um buraco debaixo de uma árvore, pulou nele para se esconder. O Jurupari logo chegou mais perto, numa carreira só. Não percebeu o homem no buraco. Ali ele esperou até o bicho se acalmar e sair de perto. Quando baixou uma calmaria, o irmão saiu correndo em direção à beira do lago. Correu tão rápido que o bicho não pode alcançá-lo”.

Segundo Seu Chaves, o bicho parece um padre, pelo fato de o pelo fazer um desenho como o do hábito do padre. E essa pelagem é como uma roupa, que recobre uma pessoa normal. Essa roupa faz da pessoa o Jurupari. Sem ela, a pessoa é normal⁷⁰.

O Jurupari apareceu também para um irmão de seu pai, lá nos seringais das ilhas do Pará. A história segue o mesmo ritmo da anterior: “o homem seguia com seu irmão pelas estradas de seringa quando ouviu o grito do Jurupari. Disse: desta vez esse bicho não me escapa. O grito se aproximava rapidamente, trazendo seu emissor logo em seguida. O homem se escondeu e esperou o animal se aproximar. Viu-o a certa distância e teve que esperar que se aproximasse mais, pois o tiro não o alcançaria. Quando o bicho chegou mais perto, o homem sacou a arma e atirou, mas o tiro pegou no corpo do Jurupari. Esse golpe o fez sair em disparada pelo mato. As pegadas de dois palmos e meio ficaram marcadas na terra. Os dois irmãos seguiram esses rastros até a beira da água, onde elas desapareciam. Depois disso o Jurupari não foi mais visto por aquelas bandas. Dizem que morreu na água”.

O mato bravo esconde perigos que esses homens enfrentam a todo tempo quando precisam andar por seu interior. Talvez seja por isso que muitas pessoas prefiram viver na comunidade ou próximo a ela, porque ficar sozinho no mato é muito ruim, as misuras, de que falou a moça, aparecem é nessa hora, quando se está sozinho, longe das pessoas. Porém há pessoas que vivem bem no mato e até preferem essa solidão à companhia das outras pessoas.

Como contou Seu Chaves sobre seu irmão que não gostava de companhia de gente. Sempre

⁷⁰ Eduardo Viveiros de Castro (1996) fala sobre a ideia de animais terem uma forma humana interior recoberta por uma roupa na forma manifesta do animal. A ideia de “roupa” está diretamente associada a uma ideia de metamorfose, de tornar-se outro, vestir-se outro, mas no sentido de animar a roupa e não somente de cobrir o corpo. “Em suma, os animais são gente, ou se veem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à ideia de que a forma manifesta de cada espécie é um mero envelope (uma 'roupa') a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs. (...) A noção de ‘roupa’ é uma das expressões privilegiadas da metamorfose — espíritos, mortos e xamãs que assumem formas animais, bichos que viram outros bichos, humanos que são inadvertidamente mudados em animais —, um processo onipresente no “mundo altamente transformacional” (Rivière 1995:201) proposto pelas ontologias amazônicas” (p.117). O “perspectivismo” ameríndio diz sobre um modo de pensar próprio às cosmologias ameríndias sobre como os seres (homens, animais, espíritos) veem a si mesmos e aos outros. O jurupari descrito por seu Chaves replica uma versão da ideia de “roupa”, que aponta diretamente à noção de ponto de vista, cara ao “perspectivismo”.

se retirava para o mato, por cinco ou seis dias, “sem levar fósforo, farinha ou agasalho. Seguia só e voltava muito bem, como se tivesse passado os dias em casa, no *bem bom*. Dizem que ele tinha um mau tormento. Tinha uma oração, de São Cipriano, que sempre recitava, era o que o mantinha normal. O homem dormia no mato, era a vida dele. Ele não levava uma farinha, um mantimento, um fogo. Se fosse normal, levaria ao menos isso para passar os dias”.

Existem muitas pessoas que preferem ficar longe das outras, morar mais afastadas. Muitas não gostam das fofocas que circulam na comunidade, ou não querem ninguém olhando suas vidas. Porém, quando se afastam demais, essas pessoas podem perder sua “normalidade”, como disse Seu Chaves. A condição normal de uma pessoa passa pelo convívio com as outras, passa pela comida – de onde vem a importância em aceitar um convite para comer ou para tomar um café na casa que se visita –, pela vestimenta – pois dependendo do que vestir, a pessoa pode virar um Jurupari, se não veste nada, a pessoa pode chegar a ser bicho.

Aconteceu certa vez, lá pelo rio Cuminá, que um piauiense, que subiu para aqueles rios em função do ouro, se meteu no mato atrás de caça e se perdeu. Passou 40 dias no mato. Comeu fígado de jabuti e tudo quanto é fruta brava. Ele fez cabanas para se abrigar, mas logo as abandonava e dormia no oco dos paus. Era um tempo de chuva. O homem viu todo tipo de caça no mato, coisas que não se vê todo dia. Certa vez, depois de muito procurá-lo, um homem numa canoa avistou o piauiense. Pensou que era engano, teve medo. Aproximou-se devagar até a margem, onde o homem gritava pedindo socorro. O homem estava em pelo. A roupa se acabou. Ele era osso puro. Se tivesse passado mais tempo no mato não suportaria. Ou morria, ou virava bicho. Foi um alívio para a família, que o tomava como morto. Ao voltar para casa demorou a se acostumar com a comida (Seu Chaves, agricultor).

São histórias como estas que dão as cores desse universo dos interflúvios dos rios Trombetas, Erepecuru, Cuminá e Acapú. A natureza está mais perto de seu cotidiano não pelo fato de morarem na beira de um rio ou ao lado de um castanhal, mas porque ela é uma extensão para além de suas casas, mais *braba* que *mansa*.

Por meio dessas narrativas é possível perceber outra ordem de conhecimento e de valoração sobre a paisagem que forma o ambiente das comunidades e dos rios que as conectam entre si. Já os pressupostos apresentados num processo de demarcação de terras são de outra ordem, esterilizante desse universo florestal onde cresce a vida dos ribeirinhos do rio Trombetas. Tais conhecimentos são afirmados quando é solicitada a expressão de uma identidade étnica. Os povos da floresta se

levantam com suas peculiaridades de moradores de um mundo particular que está sendo pressionado por agentes externos, como a mineração e as reservas ambientais em Oriximiná. No contexto da pressão fundiária que chegou de cima para baixo, as opções nativas foram de assegurar a posse de suas terras para garantir o suporte de seu sustento. Como já afirmado acima, a terra – e aí constam os demais recursos naturais, lagos, castanhais, mata etc. – é um bem inalienável, que é tornada a bandeira de luta das comunidades ribeirinhas.

Conclusão

Meu objetivo principal neste trabalho foi reunir o conhecimento que construí a partir da pesquisa de campo entre os habitantes das comunidades do lago Jarauacá, a uma breve reflexão antropológica sobre os direitos costumeiros de acesso e uso da terra e demais recursos. A reflexão teve como guia as ações das pessoas e comunidades com vistas a garantir sua posse sobre a terra. Acessar e usar recursos como castanhais, lagos e terra, no Jarauacá, passa por relações de sangue e de afinidade. São atividades que compõem uma economia que se constituiu ao longo de anos desde a chegada dos negros que fugiram da escravidão e formaram os mocambos nos altos das cachoeiras dos rios Trombetas, Cuminá e Curuá. As pessoas habitam as terras que seus pais habitaram, plantam em locais onde seus pais trabalharam, pescam e coletam onde seus pais o fizeram. Paralelas a essas práticas tradicionais, há pessoas que compram terras, vendem roças, alugam pastos, emprestam capoeiras. São muitas as formas de utilizar o ambiente e todas essas formas são pautadas em vínculos sociais, que organizam o modo como as pessoas acessam e utilizam os recursos disponíveis.

Procurei mostrar que foi no momento da titulação da terra quilombola da comunidade da Boa Vista que se estabeleceu um novo modelo de titulação, o de terra coletiva. A comunidade, com apoio da ARQMO, CPI-SP e outros parceiros, não aceitou o modelo de titulação utilizado pelo INCRA, que demarca lotes e dá títulos individuais para a família dona do pedaço de terra. Em novembro de 1995, a comunidade da Boa Vista recebia o título coletivo sobre 1.125 hectares de terras lindeiras à Flona Sacará-Taquera, na margem direita do rio Trombetas. Mobilizada, a ARQMO enviou representantes até Brasília para reivindicar direitos que fossem mais coerentes com o modo como as comunidades vivem sobre suas terras. Como disse uma mulher a Julia Sauma nesta mesma comunidade: “como dividir um lote do outro quando a gente mora e trabalha um em cima do outro?” (2009: 4).

Trabalhar e morar “um em cima do outro” é um modo de dizer sobre práticas rurais comuns em terras amazônicas. A agricultura itinerante, que cultivava basicamente a mandioca; o extrativismo de diversos produtos da floresta, especialmente da castanha; o modo de ocupação contínua da terra para construção de moradias: em todas essas atividades de ocupação e uso do espaço é possível observar uma noção e uma prática de continuidade, de não separação, não privação de espaços. O indicador de posse é o trabalho sobre a terra, é a presença da pessoa e de sua família num espaço determinado. As formas coletivas de trabalho, principalmente fundamentadas em relações de

parentesco, compõem uma lógica econômica mais de distribuição dos produtos, que de acumulação.

O ambiente do lago Jarauacá, com seus moradores, sua história, seus nomes, aparece como o retrato por excelência da história da região do rio Trombetas, e de suas mais recentes mudanças. Desde o fim do século XIX, conviveram em relação de vizinhança famílias ribeirinhas e quilombolas, extrativistas, praticantes de agricultura de subsistência e proprietário de terras, fazendeiros, pecuaristas, patrões aviadores da produção de castanha, em sua maioria famílias migrantes do nordeste. Lado a lado compartilharam dos mesmos castanhais, lagos e rios. Refletindo lógicas distintas de pensar e usar os recursos da floresta, as pessoas empregaram trabalho sobre a terra e modelaram a paisagem: abriram roças, pastos, estradas em castanhais, elegeram locais para caça e pesca e locais para moradia. Nomearam tudo. Encheram as árvores e os rios de histórias. São essas histórias da relação das famílias com o ambiente no qual vivem há gerações que sustentam suas relações de usufruto sobre pedaços de terra. O reconhecimento do trabalho de uma família pelas outras é a linguagem pela qual são reconhecidas as posses de uso particular. Como disse Nelson, explicando as relações de uso e posse na comunidade: “A natureza é coletiva: não é minha, é de todo mundo. O trabalho é de cada um, é de quem fez”.

Essa explicação, segundo Nelson, foi dada às famílias que escolheram receber título individual por um lote demarcado, na tentativa de convencê-las a compor a “coletividade”. Creio que após a demarcação das terras quilombolas e dos assentamentos “individuais”, o que se processou no lago Jarauacá foi uma constante negociação entre as famílias que procuraram se acomodar à nova situação de direitos. O estabelecimento das novas fronteiras “oficiais” fez com que as pessoas tivessem que assumir posições explícitas em relação ao modelo de regime de propriedade que gostaria de ter. Mais do que discutir sobre o pertencimento a uma comunidade étnica, a disputa entre as partes envolvidas no conflito foi sobre a titulação da terra. Boa parte das famílias quis uma titulação coletiva, ao modelo feito em Boa Vista e as outras famílias quiseram títulos individuais de propriedade. Nesse momento, os membros da comunidade perceberam cindida, dividida entre interesses diversos.

Uma suposição sobre a demarcação de terras quilombolas e assentamentos de reforma agrária é que fronteiras acarretam o congelamento dos fluxos sociais, da mudança, da mobilidade das pessoas. Uma visão substancialista da identidade toma a mobilização étnica por um congelamento da vida social, uma estagnação primitivista, geralmente, ainda mais em se tratando de coletivos afro-brasileiros, indígenas ou camponeses. Porém, tal estagnação não é real. No caso dos habitantes do lago Jarauacá, imobilidade aparece somente nos mapas, que expressam um novo arranjo

fundiário onde não havia fronteiras oficiais demarcadas, especialmente sobre o local da comunidade, que é dividido pela linha de fronteira. O que se vê *in loco* são pessoas que circulam e que sobrepõem às fronteiras. Os arranjos familiares de ocupação e uso da terra, mutirões para de trabalho e relações de troca e reciprocidade passam por cima das linhas que demarcam as novas propriedades. Poderia ser esta a característica resiliente dos ribeirinhos amazônicos descrita por Mark Harris (2006)?

No cenário de novas territorializações⁷¹ os ribeirinhos se adaptam às novas situações, ou melhor, adaptam as novas situações às suas expectativas de vida. A história da comunidade é atualizada pelo presente, e as posições tomadas pelas pessoas têm seu sentido dado pelo que fazem hoje. O passado recobrado faz justificar aquilo que se vê na atualidade. A vida é no tempo presente e as ações passadas servem ao tempo presente. Assim, “coletivos” e “individuais” respondem a relações sociais que permeavam a vida dos moradores do lago Jarauacá, e de toda a região. São escolhas que expressam o entendimento das famílias e das pessoas sobre uma nova organização apresentada para elas. E claro, o entendimento é quase sempre parcial, turvo.

Há famílias que se estruturaram bem em suas propriedades “individuais”. Porém outras dizem que se tiverem oportunidade gostariam *passar* para o “coletivo”. É um constante ajuste dos meios de vida. A resiliência está no modo prático como as pessoas se mobilizam de diferentes maneiras para ter acesso a recursos materiais e simbólicos que garantam sua reprodução social. Projetos de assistência do governo são utilizados para subsidiar a mobilidade pelos rios pela compra de barcos e motores rabeta; equipamento para futebol também são comprados com o dinheiro que chega; a ajuda que vem de projetos da Mineração (MRN) é direcionada para a infraestrutura da comunidade, como o barracão principal, que é utilizado nas festividades do padroeiro. Os agenciamentos operados pelas pessoas sobre os recursos que chegam à comunidade são orientados por uma gramática local, pelas expectativas das pessoas sobre o que é viver no Jarauacá, sobre o que é ir à cidade, participar de festas, coletar castanha ou tomar contato com pesquisadores do Sul do Brasil ou mesmo do estrangeiro.

Com a noção de “posse inalienável” atribuída às terras tradicionalmente ocupadas, na análise feita no 2º capítulo, tive a intenção de sugerir uma via de compreensão sobre a escolha das famílias quilombolas pela terra coletiva. Tomando a terra por elemento fundamental na vida desses ribeirinhos ela é qualificada como inalienável, na medida em que a vida das pessoas está

⁷¹ Ao modo como Oliveira (1988) significa o termo.

estritamente vinculada ao ambiente em que habitam. A expressão “filho do rio” diz muito sobre essa condição da pessoa como descendente de um lugar. A história de uma família está inscrita nos locais em que faz roça, nos castanhais em que coleta castanha e nos lagos em que pesca. E é dessa história que se compõe a identidade de uma família, de uma comunidade.

Porém, quando dona Aparecida diz que todos são quilombolas e a diferença é somente a divisão da terra, seu argumento ilumina outro lado da questão. Se as famílias são quilombolas, por que escolheram lotes individuais? A resposta mais razoável que consegui pensar é que a opção pelo título individual foi uma forma encontrada de garantir a posse sobre o bem inalienável que é a terra. No caso da família de dona Aparecida, que ganhou a terra de seu patrão, aquele lote pode ter ganhado um status de herança, contendo a generosidade do patrão que destinou sua propriedade aos empregados fiéis.

Outras famílias que têm título individual sobre suas terras dispõem de grandes extensões de terra, possuem pastos e um bom número de cabeças de gado. Para essas a justificativa pode girar em torno da garantia da posse de uma propriedade que é definitivamente privada e que pode vir a ser comercializada no futuro, já que essas famílias têm relações estreitas com a cidade, muitas das vezes morando mais na zona urbana que na propriedade no interior⁷². As grandes propriedades dos descendentes da família Melo, por exemplo, foram todas compradas. A apropriação pela compra atribui um valor monetário a terra, se a opção dessas famílias fosse pela titulação coletiva, elas perderiam o valor investido. Por isso têm que garantir a manutenção de sua posse e o único caminho possível apresentado foi o título individual.

Dois pontos a serem examinados emergem das questões levantadas sobre “coletivos” e “individuais”. O primeiro diz respeito à noção de comunidade. Há um sentido de comunidade como local de origem e pertencimento ao lugar. As pessoas são filhas dos rios, lagos, cabeceiras onde nasceram ou onde cresceram. Oto, morador do lago citado acima, disse: “sou filho do Jarauacá. Dói a separação na comunidade. A comunidade mostra somente o dever, não os direitos”. Sua fala diz respeito ao direito de participar da comunidade devido ao seu pertencimento àquelas terras e àquelas águas, pois seus antepassados já viviam ali e, principalmente, ele nasceu ali. Logo em seguida ele completou: “não posso dizer que me considero remanescente, mas enquanto comunitário me considero remanescente”. O uso do termo “remanescente” é fruto de uma

⁷² De acordo com a Instrução Normativa 30/2006 do INCRA, os lotes da reforma agrária têm um período de inalienabilidade de 10 anos, após os quais eles podem ser transferidos, vendidos, etc.

apropriação do vocabulário jurídico pelos habitantes do lago. Há uma história da comunidade compartilhada por todos que são filhos do Jarauacá e é isso que os liga numa história em comum. E ser remanescente é ter esse vínculo.

O outro ponto diz respeito à “comunidade” como unidade política na ordem municipal. A criação de duas novas comunidades no lago Jarauacá responde a uma necessidade sentida por algumas famílias de ter acesso aos benefícios destinados a comunidades rurais pelo poder público. Na história do lago, essas comunidades ocupam o lugar de oposição a terra quilombola, pelo fato de responderem às demandas das famílias “individuais”, que se apartaram ou foram apartadas – ainda sinto dificuldade em dizer ao certo o que houve – da participação na comunidade de São Francisco do Canindé. Principalmente alguns dos moradores de São Luiz Gonzaga, com que tive mais contato, se afirmam em contraponto aos quilombolas, numa clara oposição política. Apesar disso, é difícil separar na prática os moradores do lago em “comunidades” distintas. Todos se servem da escola, da igreja e das festas em São Francisco do Canindé. Há ainda uma ordem englobante, por mais que não o seja em alguns pontos específicos, como a distribuição de cestas básicas.

Nas diversas conversas que tive com “individuais”, as pessoas se referiram a passagens e eventos que desenhavam a comum origem e história das famílias do lago. Entendi isso como uma tentativa de questionamento, por parte dos “individuais”, sobre o acesso exclusivo de “coletivos” aos benefícios encaminhados para a comunidade, uma forma de requisitar a unidade da comunidade. Em anos passados as famílias trabalharam juntas, abriram estradas de castanha, pescavam juntas, faziam mutirão na roça. Agora há essa divisão. Pela comum origem e história naquele lugar, todos deveriam ter o mesmo acesso a todos os espaços e benefícios. Esse argumento é o mais difundido entre as famílias que estão fora da área quilombola. Existe ali uma pertença afetiva que vincula as pessoas àquele lugar e entre si. Porém, no momento de escolher sobre o regime de propriedade da terra diferentes modos de lidar com a terra, diferentes expectativas quanto ao uso da terra, emergiram e criaram diferenças fortes entre eles.

“Coletivos” e “individuais” são categorias que nasceram juntas. Uma é a contrapartida da outra. As relações entre as famílias garantem suas posições e reforçam-nas na medida em que se valem das possibilidades dadas por cada uma dessas posições. Por intermédio dos quilombolas, seus vizinhos conseguem acessar os recursos naturais sobre os quais não mais têm direito. No sentido contrário, quilombolas conseguem acessar pastos, outros espaços e produtos fabricados pelos “individuais”. Para além de um conflito sobre o uso da terra, é visível a existência de arranjos cooperativos que delineiam na prática a unidade requerida pelos “individuais”.

Como foi dito, os nomes “coletivo” e “individual” são as marcas distintivas utilizadas pelos habitantes do lago Jarauacá, e da região do rio Trombetas, para falar sobre as escolhas feitas por famílias no momento da demarcação de terras quilombolas. Algo semelhante foi relatado por Roy Wagner sobre as distinções sociais entre os Daribi. Os nomes utilizados pelos Daribi para distinguir “grupos” têm valor na medida em que os contrastam entre si. Eles “agrupam as pessoas apenas na medida em que as separam ou distinguem com base em algum critério” (2010: 246)⁷³. O autor reitera: “não podemos deduzir das distinções conceituais uma correspondência real entre os termos e os grupos de pessoas distintos e conscientemente percebidos” (Wagner, 2010: 246). Nesse sentido faz-se prudente tomar “coletivos” e “individuais” como indicadores de posição e potência de ação, e menos como grupos bem delimitados. Minha ideia é que essas posições, dentro da história fundiária daquele, lugar são mais utilizadas pelas pessoas como possibilidades positivas para fazer movimentar a vida local, do que como formas imobilizadoras das relações sociais. Eles têm realidade em determinado momento, quando são acionados para dizer quem participa ou não de benefícios, ou quem é dono de qual terra.

Como disse dona Aparecida, todos são quilombolas, o que muda é a divisão da terra. Essas são as formas locais de traduzir um movimento vindo de outros lugares. E o movimento não para, não se estagna: quando “individuais” dizem querer se tornar “coletivos”, eles estão dizendo que a mudança não cessa e que a organização social é dinâmica. A divisão e o uso da terra são o que mudam. As pessoas dão ordem a essa mudança na medida em que fazem sua história.

⁷³ “Os termos são nomes, não são as coisas nomeadas. Eles diferenciam ao dizer: “Estes são os do rio; aqueles são os da montanha”, ou “Estes são provenientes de Weriai; aqueles, de Daie”, e são significativos não por causa da forma como descrevem algo, mas por causa da forma como o contrastam com os outros.” (Roy Wagner, 246).

Bibliografia

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth; CASTRO, Edna M. Ramos de. **Negros do Trombetas: Guardiães de matas e rios**. 2ª ed. ver. e ampl. Belém: UFPA/NEA/ Cejup. 1993.

ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui; NEVES, Walter A. **Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade**. São Paulo: Annablume: FAPESP. 2006.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. “Os quilombos e as novas etnias”. In. O’DWYER, Eliane Cantarino (org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV. 2002.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **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.

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. “Sociodiversidade e desenvolvimento. Considerações entre centro e margem”. Palestra proferida na 36ª Reunião Brasileira de Antropologia. São Paulo. 4 de julho de 2012. Disponível em <http://mwba.files.wordpress.com/2010/06/almeida-2012-sociodiversidade-e-desenvolvimento.pdf>. Acesso em 20 de fevereiro de 2013.

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. “Outros mapas”. Conferência pronunciada no Seminário Outros Mapas: Cartografia e Pesquisa Social Fundação Joaquim Nabuco, 15 a 17 de outubro de 2012. Disponível em <http://mwba.files.wordpress.com/2010/06/almeida-2012-outros-mapas-cartografia.pdf>. Acesso em 20 de fevereiro de 2013.

ANTUNES, Pe. José Cortes dos Reis. “A missão dos quilombos de Oriximiná”. In. **Verbum SVD** 41: 2. 2000. Disponível em: <https://sites.google.com/site/svdjose/os-quilombos-de-oriximina-1>. Acesso em 10 de agosto de 2012.

ARAMBURU, Mikel. “Aviamento: modernidade e pós-modernidade”. In. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, nº 25, sem paginação. 1994. Disponível em: http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_25/rbcs25_09.htm. Acesso em 28 de novembro de 2012.

ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. “Cabanos contra Bem-te-vis: a construção da ordem pós-colonial no Maranhão (1820-1841)”. In. DEL PRIORE, Mary; GOMES, Flávio dos Santos (org.). **Os senhores dos rios: Amazônia, margens e histórias**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Elsevier: Campus. 2004.

BARNARD, Alan; SPENCER, Jonathan. **The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology**. 2ed. New York: Routledge. 2010.

BARTH, Fredrik. “Grupos étnicos e suas fronteiras”. In. POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade: seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. São Paulo: Ed. UNESP. 1997.

BASTOS, Aureliano Cândido Tavares. **O vale do Amazonas: a livre navegação do Amazonas, estatística, produção, comércio, questões fiscais do vale do Amazonas**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia. 2000.

BATES, Henry Walter; AZEVEDO, Fernando de. **O naturalista no Rio Amazonas** (1º volume). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944.

BENCHIMOL, Samuel. **Amazônia, formação social e cultural**. 3ª edição. Manaus: Editora Valer. 2009. Disponível em: <http://www.povosamazonia.am.gov.br/samuelbenchimol/download/AmFormacaosocial.pdf>. Acesso em 14 de fevereiro de 2013.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. **Mana**, Rio de Janeiro, v.2, n.2, outubro 1996. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/mana/v2n2/v2n2a05.pdf>. Acesso em 17 de fevereiro de 2013.

CAVIGNAC, Julie et al.. “‘Sou quilombola, mas não quero a demarcação’. Aspectos políticos da construção da identidade étnica na comunidade quilombola de Sibaúma – RN”. Trabalho apresentado no 1º Encontro da Rede de Estudos Rurais. Niterói. 2006.

CHAMBOULEYRON, Rafael. **Povoamento, ocupação e agricultura na Amazônia colonial (1640-1706)**. Belém, PA: Editora Açai. 2010.

COELHO, Mauro Cezar. “A civilização da Amazônia – Alexandre Rodrigues Ferreira e o diretório dos índios: a educação de indígenas e luso-brasileiros pela ótica do trabalho”. In. **Revista de História Regional** 5(2): 149-174. 2000. Disponível em <http://www.revistas2.uepg.br/index.php/rhr/article/view/2110>. Acesso em 19 de outubro de 2012.

COLLECTIF USART. “Géographie et anthropologie. Deux regards complémentaires pour l'étude des territoires des populations traditionnelles d'Amazonie brésilienne”. In. **EchoGéo**, n.7, 2008 (décembre 2008/février 2009). Disponível em <http://www.echogeo.revues.org/9853>. Acesso em 25 de fevereiro de 2013.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO – CPI-SP. **Terras Quilombolas em Oriximiná: pressões e ameaças**. 2011. Disponível em http://www.cpis.org.br/pdf/Oriximina_PressoesAmea%C3%A7as.pdf. Acesso em 17 de setembro de 2012.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África**. São Paulo: Brasiliense. 1985.

CUNHA, Manuela Carneiro da. “Populações tradicionais e a Convenção da Diversidade Biológica”. **Estudos avançados**. São Paulo, v. 13, n.36. Agosto, 1999. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/ea/v13n36/v13n36a08.pdf>. Acesso em 16 de fevereiro de 2013.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac & Naify. 2009.

CUNHA, Manuela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro Barbosa de. “Introdução”. In. CUNHA, Manuela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro Barbosa de (org.). **Enciclopédia da Floresta: O Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações**. São Paulo: Companhia das Letras. 2002.

DEL PRIORE, Mary; GOMES, Flávio dos Santos (org.). **Os senhores dos rios: Amazônia, margens e histórias**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Elsevier: Campus. 2004.

DUTRA, Mara Vanessa Fonseca (org.). **Direitos quilombolas: um estudo do impacto da cooperação ecumênica**. Rio de Janeiro: KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço. 2011.

Disponível em <http://www.koinonia.org.br/uploads/Direitos%20Quilombolas.pdf>. Acesso em 15 de janeiro de 2013.

EMMI, Marília Ferreira. “Os castanhais do Tocantins e a indústria extrativa no Pará até a década de 60”. In. **Paper do NAEA**. Paper (166). 2002. Disponível em <http://www.ufpa.br/naea/papers.php?mvitem=3>. Acesso em 17 de fevereiro de 2013.

FARIAS JUNIOR, Emmanuel de Almeida. “Unidades de conservação, mineração e concessão florestal: os interesses empresariais e a intrusão de territórios quilombolas no rio Trombetas”. In. ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno (org.). **Cadernos de debates Nova Cartografia Social: territórios quilombolas e conflitos**. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia: UEA Edições. 2010. Disponível em http://www.novacartografiasocial.com/downloads/Livros/territorios_quilombolas_conflitos.pdf. Acesso em 17 de fevereiro de 2013.

FÉLIX, Camila Corrêa. 2009. “‘Eles são cristãos como nós’. Considerações acerca dos conceitos de pessoa e de comunidade suscitados pela existência dos encantados, relação com o sangue, doenças e sistema de cura de uma comunidade negra amazônica”. 33o Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu, MG. 2009. Disponível em: http://www.anpocs.org.br/portal/33_encontro/GTs/GT26/CamilaFelix.pdf. Acesso em 9 de abril de 2012.

FUNES, Eurípedes A. “Nasci nas Matas Nunca Tive Senhor: história e memória dos Mocambos do Baixo Amazonas”. In. REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras. 1996.

FUNES, Eurípedes A.. “Comunidades remanescentes dos mocambos do Alto Trombetas”. COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO – CPI-SP: Projeto Manejo dos Territórios Quilombolas. 2000. Disponível em: <http://www.cpis.org.br/comunidades/pdf/alto-trombetas.pdf>. Acesso em 10 de abril de 2012.

FUNES, Eurípedes. “Mocambos do Trombetas: memória e etnicidade (séculos XIX e XX)”. In. DEL PRIORE, Mary; GOMES, Flávio dos Santos (org.). **Os senhores dos rios: Amazônia, margens e histórias**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Elsevier: Campus. 2004.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens: um estudo da vida religiosa em Itá, Amazonas**. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1955.

GOMES, Flávio; QUEIROZ, Jonas Marçal. “Em outras margens: escravidão africana, fronteiras e etnicidade na Amazônia”. In. DEL PRIORE, Mary; GOMES, Flávio dos Santos (org.). **Os senhores dos rios: Amazônia, margens e histórias**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Elsevier: Campus. 2004.

GOULART, José Alípio. **O regatão: mascate fluvial da Amazônia**. Rio de Janeiro: Conquista. 1968.

HANDELMANN, Heirinch. **História do Brasil**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1931.

HARRIS, Mark. “Presente ambivalente: uma maneira amazônica de estar no tempo”. In. ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui; NEVES, Walter A. **Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade**. São Paulo: Annablume: FAPESP. 2006.

HARRIS, Mark. **Life on the Amazon: the anthropology of a Brazilian peasant village**. Oxford: Published for the British Academy by Oxford University Press. 2000.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **História geral da civilização brasileira**. Tomo 1 – A época colonial: volume 1 – Do descobrimento à expansão territorial. 13ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2003a.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **História geral da civilização brasileira**. Tomo 1 – A época colonial: volume 2 – Administração, economia e sociedade. 10ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2003b.

KOHLER et al., Florent. “Globalization in the Brazilian Amazon region: Conflicting answers from ‘quilombo’ communities”. In. **New knowledge in a new era of globalization**. Edited by Piotr Pachura. Published by InTech: Rijeka: Croatia. 2011.

LIMA, Deborah de Magalhães. “The *roça* legacy: Land use and kinship dynamics in Nogueira, na Amazonian community of the Middle Solimões region”. In. HARRIS, Mark; NUGENT, Stephen. (Org.). **Some Other Amazonians: perspectives on modern Amazonia**. Londres: University of London, Institute of Latin American Studies, 2005, v., p. 12-36.

LIMA, Deborah de Magalhães. “Firmados na terra: a produção do significado de território em dois quilombos de Minas Gerais”. In: Leite, R.; PONTES, I. CERQUEIRA, E. (Org.). **Terceiro Prêmio Território Quilombolas**. 1ª ed.. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário, 2012, v., p. 279-300.

LIMA, Deborah; STEWARD, Angela; RICHERS, Bárbara Trautman. Trocas, experimentações e preferências: um estudo sobre a dinâmica da diversidade da mandioca no médio Solimões, Amazonas. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciênc. hum.** Belém, v.7, n.2, ago. 2012. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/bgoeldi/v7n2/v7n2a05.pdf>. Acesso em 17 de janeiro de 2013.

MAINE, Henry Sumner. **Ancient Law: its connection with the early history of society and its relation to modern ideas**. London: John Murray, 1908.

MIYAZAKI, Nobue; ONO, Morio. “O aviamento na Amazônia (Estudo socioeconômico sobre a produção de juta)”. In. **Sociologia**. Volume XX, números 3 e 4. 1958.

O'DWYER, Eliane Cantarino. “Os quilombos do Trombetas e do Erepecuru-Cuminã”. In. O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV. 2002a.

O'DWYER, Eliane Cantarino. “Remanescentes de Quilombos na Fronteira Amazônica: Etnicidade como Instrumento de Luta pela Terra”. In. **Boletim Rede Amazônia**. Rio de Janeiro, v. 1, n.1, p. 77-86. 2002b.

O'DWYER, Eliane Cantarino. “‘Nation Building’ e relações com o Estado: o campo de uma antropologia em ação”. In. ZHOURI, Andréa (org.). **Desenvolvimento, reconhecimento de direitos e conflitos territoriais**. ABA publicações. 2012.

OLIVEIRA, João Pacheco de. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. In. **Mana**, Rio de Janeiro, vol.4, n.1, abril 1998. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/mana/v4n1/2426.pdf>. Acesso em 22 de fevereiro de 2013.

SALLES, Vicente. **O Negro no Pará: sob o regime da escravidão**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas; Belém: Universidade Federal do Pará. 1971.

SAMPAIO, Patrícia Melo. “Administração colonial e legislação indigenista na Amazônia Portuguesa”. In. DEL PRIORE, Mary; GOMES, Flávio dos Santos (org.). **Os senhores dos rios: Amazônia, margens e histórias**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Elsevier: Campus. 2004.

SANTOS, Roberto. **História Econômica da Amazônia (1800-1920)**. São Paulo: TAQ. 1980.

SAUMA, Julia Frajtag. “Ser coletivo, escolher individual: Território, medo e família nos rios Erepecuru e Cuminã”. 33o Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu, MG. 2009. Disponível em: http://www.anpocs.org.br/portal/33_encontro/GTs/GT26/JuliaFrajtagSauma.pdf. Acesso em 9 de abril de 2012.

TEIXEIRA, Raquel Dias. “Todo lugar tem uma mãe: Sobre os filhos do Erepecuru”. In. **Revista Antropológicas**, ano 10, volume 17(2): 117-146. 2006. Disponível em <http://www.ufpe.br/revistaantropologicas/index.php/revista/article/view/76>. Acesso em 17 de fevereiro de 2013.

TRECCANI, Girolamo Domenico. **Terras de Quilombo: caminhos e entraves do processo de titulação**. Belém: Secretaria Executiva de Justiça, Programa Raízes. Disponível em: <http://www.direito.caop.mp.pr.gov.br/arquivos/File/Girolamo.pdf>. Acesso em 24 de janeiro de 2013.

WAGLEY, Charles. **Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos**. São Paulo: Cia. Editora Nacional. 1957.

WAGNER, Roy. “Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné?”. In. **Cadernos de campo**, nº 19, p. 237-257, 2010. (Publicado originalmente: “Are there Social Groups in the New Guinea Highlands?”. In. LEAF, Murray. **Frontiers of Anthropology**. Nova York: Cincinnati: Toronto: Londres: Melbourne: D. Van Nostrand Company. 1974. pp. 95-122).

WEBER, Max. “Relações comunitárias étnicas”. In. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. São Paulo: Imprensa Oficial; Brasília: Editora UNB. 2004.

WEINER, Annette B.. **Inalienable possessions: the paradox of keeping-while-giving**. Berkeley: University of California Press. 1992.

WEINSTEIN, Barbara. **A borracha na Amazônia: expansão e decadência (1850-1920)**. São Paulo: Hucitec: EDUSP. 1993.

Websites:

<http://mwba.wordpress.com/>

<http://www.cpisp.org.br/>

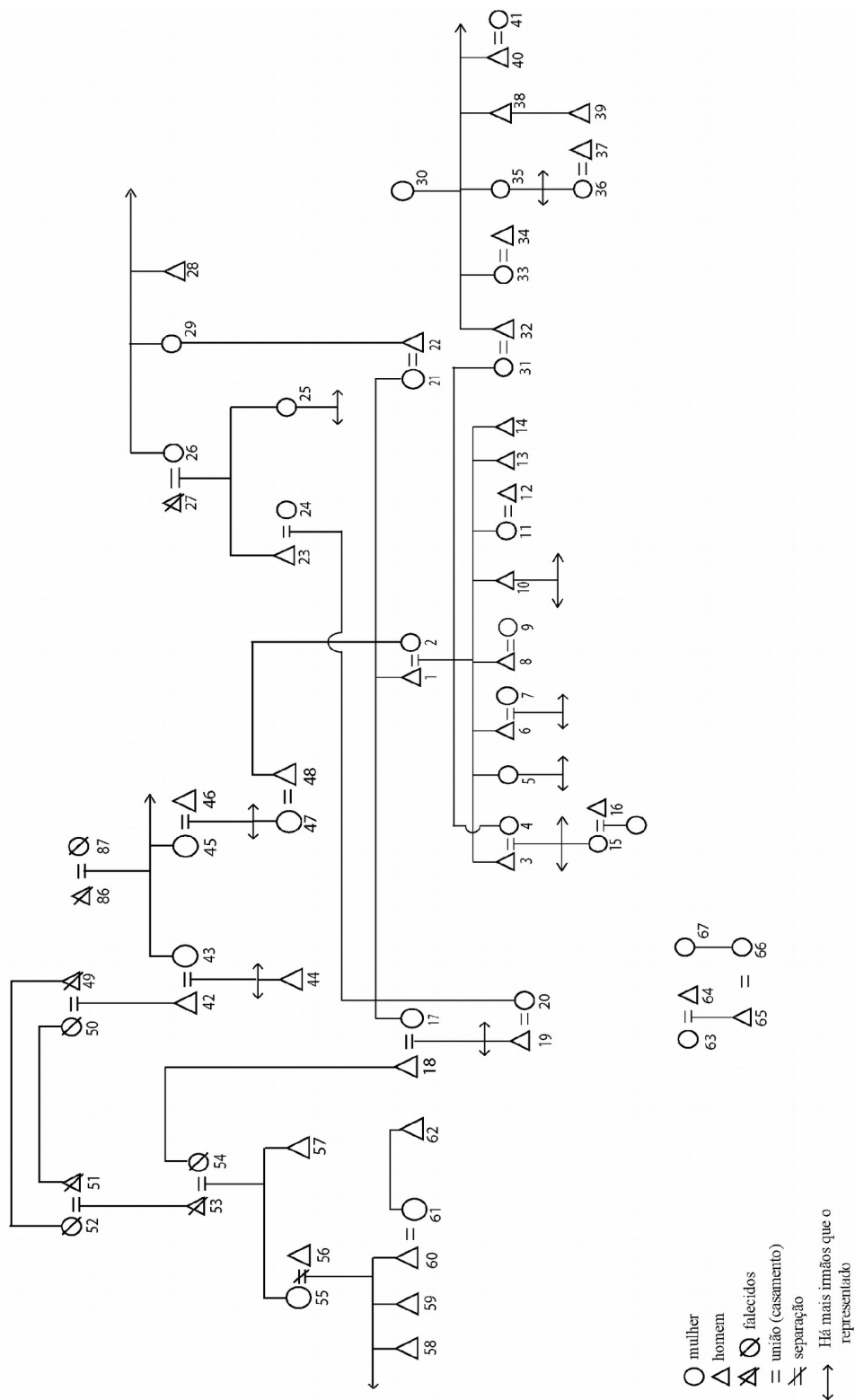
<http://www.incra.gov.br/>

<http://www.quilombo.org.br/home.html>

<https://pt.wikipedia.org/wiki/Oriximina>

Apêndice 1: Genealogia

Lago Jarauacá - Esquema de parentesco



Número	Nome	Local de moradia	Coletivo/individual
1	Nelson	Coletivo	Ilha São Francisco do Canindé (SFC)
2	Luíza	Coletivo	Ilha SFC
3	Renato	Coletivo	Ilha SFC
4	Helena	Coletivo	Ilha SFC
5	Mariângela	Coletivo	Ilha SFC
6	Ivo	Coletivo	Ilha SFC
7	Esposa de Ivo	Coletivo	Ilha SFC
8	Roberto	Coletivo	Oriximiná
9	Esposa de Roberto	?	Oriximiná
10	Rogério	Coletivo	Ilha SFC
11	Joseane	Coletivo	Ilha SFC
12	Fabiano	Coletivo	Ilha SFC
13	Flávio	Coletivo	Ilha SFC
14	Ribamar	Coletivo	Ilha SFC
15	Rosa	Coletivo	Furo Grande
16	Cleto	Coletivo	Furo Grande
17	Teresa	Individual	Cabeceira da Baraúna
18	Helder da Paz	Individual	Cabeceira da Baraúna
19	Eustáquio	Individual	Cabeceira da Baraúna
20	Lorena	-	Cabeceira da Baraúna
21	Fabiana	Individual	Cabeceira do Mocambinho
22	Emílio	Individual	Cabeceira do Mocambinho
23	Mauro	-	Ilha SFC
24	Maria	Coletiva	Ilha SFC
25	Sara	Individual	Cabeceira do Mocambinho
26	Aparecida	Individual	Cabeceira do Mocambinho
27	Antenor	-	-
28	Mariano	Coletivo	Ilha do Seringal
29	Vânia	-	-
30	Lavínia	Coletivo	Ilha Furo Grande
31	Nadir	Coletivo	Oriximiná
32	Ricardo	Coletivo	Oriximiná
33	Nara	Coletivo	Ilha SFC
34	Moacir	Coletivo	Ilha SFC
35	Rute	Coletivo	Oriximiná
36	Leila	Coletivo	Ilha SFC
37	Jairo	-	Ilha SFC
38	Alisson	Coletivo	Ilha Furo Grande
39	Neto	Coletivo	Ilha Furo Grande

40	César	Coletivo	Ilha Furo Grande
41	Simone	Coletivo	Ilha Furo Grande
42	Jonas Melo	Individual	Cabeceira do Pariri
43	Antônia Fernandes	Individual	Cabeceira do Pariri
44	Miriam		Cabeceira do Pariri
45	Jaqueline	Individual	Pederneira
46	Elias	Individual	Pederneira
47	Clara	Coletivo	Ilha SFC
48	Vander	Coletivo	Ilha SFC
49	Julião Melo (falecido)	-	-
50	Isabela Melo (falecida)	-	-
51	Felisberto Melo (falecido)	-	-
52	Mariana (falecida)	-	-
53	Joaquim Melo (falecido)	-	-
54	Jovercina Batista	-	-
55	Lourde Melo (falecida)	-	-
56	José Sávio (falecido)	-	-
57	Eduardo Melo	-	-
58	Mário	Individual	Cabeceira do Mocambinho
59	Jeremias	Individual	Cabeceira do Sumbal
60	Oto	Individual	Cabeceira do Sumbal
61	Rita	Individual	Cabeceira do Sumbal
62	Augusto	Individual	Ponta da Terra Preta
63	Julio	-	-
64	Marluce	-	-
65	Jacó	Coletivo	Ilha Furo Grande
66	Estela	Coletivo	Ilha Furo Grande
67	Marília	-	Ilha Furo Grande

Apêndice 2: Fotos

1



2



3



1. Comunidade de São Francisco do Canindé vista do lago.
2. Vista frontal da capela de São Francisco do Canindé.
3. Interior da capela de São Francisco do Canindé.

4



5



6



4. Celebração de culto católico num domingo, comunidade do Poço Fundo.

5. Dominó na comunidade do Poço Fundo. “Domingo alegre”, após a celebração do culto.

6. Bingo na comunidade São Francisco do Canindé. Domingo, após a celebração do culto.

7



8



7. Futebol na comunidade São Francisco do Canindé.
8. Carimbó, noite de festa, na comunidade São Francisco do Canindé.

9



10



9. Torrando farinha. São Francisco do Canindé.

10. Casa de forno de farinha. São Francisco do Canindé.

11



12



11. Roça com
castanheira
(*Bertholletia
excelsa*)
12. Roça São
Francisco do
Canindé.

13



14



15



13. Casa em construção. Ilha do Furo Grande.

14. Casa pronta e habitada. Ilha do Furo Grande.

15. Decoração de cozinha.

16



17



18



16. Dona Roxinha e família.
17. Dona Nazaré, Valdemar e o autor.
18. Manoel Printes e Nazaré.



19

19. Capela de São Luiz
Gonzaga, lago Jarauacá.
20. Pasto em propriedade
"individual", rio Erepecuru.

20



