



**EDMIR AMANAJÁS CELESTINO**

**ETNOGRAFIA DO CONFLITO FALADO: O DISCURSO DE AGENTES  
SOCIAIS SOBRE O CONFLITO VIVIDO E FALADO EM CACHOEIRA DO  
ARARI, ARQUIPÉLAGO DO MARAJÓ, PA.**

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

**BELÉM, PA**

**2015**



**EDMIR AMANAJÁS CELESTINO**

**ETNOGRAFIA DO CONFLITO FALADO: O DISCURSO DE AGENTES SOCIAIS  
SOBRE O CONFLITO VIVIDO E FALADO EM CACHOEIRA DO ARARI,  
ARQUIPÉLAGO DO MARAJÓ, PA.**

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

Dissertação de mestrado apresentada como requisito final para obtenção do título de Mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Rosa Elizabeth Acevedo Marin

**BELÉM, PA**

**2015**

**EDMIR AMANAJÁS CELESTINO**

**ETNOGRAFIA DO CONFLITO FALADO: O DISCURSO DE AGENTES SOCIAIS  
SOBRE O CONFLITO VIVIDO E FALADO EM CACHOEIRA DO ARARI,  
ARQUIPÉLAGO DO MARAJÓ, PA**

Banca Examinadora:

---

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Rosa Elizabeth Acevedo Marin (Orientadora)  
NAEA / PPGA - UFPA

---

Prof. Dr. Fabiano de Souza Gontijo  
PPGA - UFPA

---

Prof. Dr. Gustavo Goulart Moreira Moura  
Faculdade de Etnodiversidade - UFPA

---

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Edna Ferreira Alencar  
PPGA - UFPA

Dissertação apresentada dia 26 de Setembro de 2016

**BELÉM, PA**

Dedico esse trabalho aos meus familiares e amigos, cujo apoio e incentivo me impulsionaram  
até aqui...

...mas acima de tudo, dedico esse trabalho a todos aqueles que lutam pelo que acreditam e não  
desistem fácil de realizar a mudança, mesmo quando a ordem os enquadra em fatos e,  
insensível, não os reconhecem em sua história, tradicionalidade e pertença de direitos, ou  
quando a luta é para mudar a ordem, refém da corrupção e da deturpação de valores, estes  
mesmos que nos fazem reconhecer humanos.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha avó pela memória de como é crescer com amor, carinho e caráter, à minha mãe por tudo e principalmente pela preocupação, ao meu irmão por me fazer ver o que não preciso para minha vida, ao meu querido amor, por representar o quanto amar é uma tarefa difícil, em que dois pensamentos diferentes compartilham um mesmo sentir, mas recompensadora, ao passar pela prova do tempo.

Minha orientadora eu agradeço por orientar um caminho a seguir e por acompanhar os passos de minha jornada em busca do lugar que a academia me reserva. Aos meus professores pelos ensinamentos e pelo conhecimento compartilhado durante a jornada. Agradeço, e como não, aqueles que não acreditaram, perseguiram ou descreditaram, por terem feito o caminho se tornar divertido, estes deixo para trás juntamente com as pegadas, para poder rir dos percalços.

Aos amigos queridos, nunca chegaria onde estou ou onde ainda vou chegar se não tivesse vocês pra distrair-me do tempo, pois a pressa não leva a nenhum lugar diferente daquele que se quer chegar, só te deixa cansado por não saborear as nuances do caminho. Obrigado pelas horas em que o objetivo não era e nem deveria ser pensar em objetivos, valeu mesmo pelas conversas, pelas horas de jogos, pelo teatro, pela convivência e pelo incentivo, afinal, não poderiam vocês como amigos que são, fazer-me esquecer de continuar andando.

O que seria de mim sem alguém para conversar? O que seria daquilo que tentei dizer se não me entregasse a tantas histórias? Minhas conclusões não são nada mais que o empréstimo de um pouquinho da vida de uns e outros que procurei entender. Interlocutores, narradores, contadores, injustiçados e julgadores, a todos eu agradeço por se tornarem fio desta malha entrelaçada de vivências, em que cada nó amarra um contexto, uma crítica, um entendimento, um auto entendimento em que teço minhas reflexões do que é ser humano num mundo tão cheio de conflitos e valores.

Agradeço por último a uma senhora de 58 anos, dona de conhecimento profundo, cujo seio farto de conhecimento alimentou bocas ávidas a beber de sua fonte de saberes, mãe de milhares que por ela passaram, representação imaterial de muitas buscas. Aquela que abre a porta por onde se iniciam incontáveis caminhos, em que muitos se perdem, mas também por onde outros tantos retornam para contar histórias, materializadas em conclusões, dissertações e teses.

### Totem, o meu gato burguês

Totem, o meu gato burguês / Inimigo de Carl Marx  
 Mas, à noite, cheio de arcaicas aspirações à lord Byron  
 Muito vadio, serenatista e que sabia de cor / todas as modinhas tristes do Brasil  
 Totem, quando me mudei de casa / Ficou alarmado com a mudança  
 Vendo a velha casa vazia, enorme / Enchendo o seu espanto  
 Veio dentro de um saco para a casa nova.  
 Soltaram-no [no] quarto / Mas, aflito e selvagem, / Olhou desvairando a casa nova  
 Sem aquela feição familiar an an seus hábitos burgueses de dia / e românticos, à noite.  
 Miou, miou, pulou / Saltou pela janela / E fugiu, aos miados, / Como um filho de onça  
 Agora debes ser um pobre gato proletário  
 Velho e faminto, sem teto, sem o afago de ninguém  
 Leitor de Lênin e Máximo Gorki à luz dos lampiões  
 Por que não fazes agora, com a tua fome / Com a tua miséria proletária  
 Uma revolução socialista no teu mundo?  
 Vamos! Reúne os teus irmãos de rua e de sarjeta  
 Fala a esse povo vagabundo e sarnento / que mia lugubrememente de fome pelos telhados  
 Pelas latas de lixo, no fundo dos quintais  
 Roubando e / Corrido a pedradas e a chicote das cozinhas alheias  
 Não quiseste, estranhaste, meu velho / A vida continua, / aí mal dividida, meu amigo  
 Há uma classe de gatos parasitas e malandros  
 Que ressonam burguesamente nos divãs e nos tapetes  
 E olham pra vocês como a uma canalha infecta e perigosa / Vivem com rajás  
 Aparentam gostar de livros / Não sabem o que é fome, meu amigo  
 Não sabem que é não ter um pano sujo / para deitar no tempo do inverno  
 Quando todos enxotam o vagabundo / dos batentes, das calçadas e dos telhados.  
 Reúne a multidão faminta e trôpega / E mostra aos homens / O exemplo da tua humanidade / E a lição de tua  
 vergonha e da tua coragem Totem, meu velho  
 Deves estar com fome, frio e saudade / Do teu cantinho em minha casa  
 Mas o meu pão não acabará a tua fome, a fome coletiva que há nas ruas  
 Mas o teu teto não agasalhará os teus irmão que roubam, esfaimados e sarnentos, as cozinhas burguesas e pobres  
 / E é por isto que o meu remédio não curará a tua chaga sempre aberta que sangra pela boca de todas as misérias  
 do mundo!

Dalcídio Jurandir

“Nem tudo o que enfrentamos pode ser mudado. Mas nada pode ser mudado, enquanto não for enfrentado.”

James Baldwin

“Nada é impossível de mudar. Desconfiai do mais trivial, na aparência singelo. E examinai, sobretudo, o que parece habitual. Suplicamos expressamente: não aceiteis o que é de hábito como coisa natural, pois em tempo de desordem sangrenta, de confusão organizada, de arbitrariedade consciente, de humanidade desumanizada, nada deve parecer natural, nada deve parecer impossível de mudar.”

Bertolt Brecht

**ETNOGRAFIA DO CONFLITO FALADO: O DISCURSO DE AGENTES SOCIAIS  
SOBRE O CONFLITO VIVIDO E FALADO EM CACHOEIRA DO ARARI,  
ARQUIPÉLAGO DO MARAJÓ, PA.**

**RESUMO**

O trabalho aqui apresentado é resultado de uma pesquisa para obtenção do grau de mestre em Antropologia – PPGA/UFPA, elaborado a partir de pesquisas documentais, orientações e do trabalho de campo. Objetivou-se nesta investigação a compreensão das estruturas de dominação, relações de poder e resistência, visibilizadas em situações de conflitos entre sujeitos de uma categoria dominante (fazendeiros) e grupos subordinados (quilombolas), em torno de conflitos quanto ao uso e ocupação de terras, nos quais se manifestam questões e posições divergentes em torno da concepção do território, destacando-se os sistemas de uso comum, envolvendo principalmente o extrativismo de espécies vegetais (açaiçais e florestas) e a exploração de recursos pesqueiros da várzea, mas também a livre passagem pelos atalhos, rios, igarapés, lagos ou por áreas alagadas; a existência de cercamentos com uso de eletricidade inclusive, limitando o acesso a cemitérios e campos de futebol; questões de conflito provocadas pela implementação de lavoura de arroz, vizinha ao território tradicionalmente ocupado e o estabelecimento uma área portuária dentro dos limites da comunidade, que está produzindo a contaminação de rios e igarapés pela utilização de agrotóxicos; e também pelos efeitos da criação bubalina, que provoca a destruição de plantações pelo gado dentro das roças dos quilombolas. Neste contexto, realizou-se uma etnografia do conflito falado e vivido, supondo que estes discursos se apresentam como eventos, reunindo um universo de significações culturais distintas quanto às formas e normas do uso do território, tradicionalmente ocupado pelos quilombolas, e de seus recursos naturais. Os eventos aqui considerados podem ser tomados como o espaço de um discurso público na acepção de James Scott (2004), que no livro “Los dominados y el arte de la resistencia” expõe que os dominados exercem uma dissidência marginal ao discurso oficial da relação de poder e elaboram formas de resistência silenciosa do discurso oculto, o qual é manifestação de sua insubordinação à dominação. Nos eventos examinados materializou-se o discurso público, que tem como base a apreensão e apropriação de direitos étnicos e territoriais. Legalmente os povos indígenas e tradicionais no Brasil têm feito uso de dispositivos como o artigo 231 da Constituição Federal, o Artigo 68 das ADCT e dos Decretos 4887 de 2003 e Decreto 6040 de fevereiro de 2007 e acima de tudo a Convenção 169 da OIT como instrumentos de luta.

**Palavras Chaves:** Pós-colonialismo, conflitos de terras, quilombolas ribeirinhos, Marajó.

**SPOKEN CONFLICT ETHNOGRAPHY: SPEAKING OF SOCIAL AGENTS  
ON THE SPOKEN AND LIVED CONFLICT IN CACHOEIRA DO ARARI, MARAJÓ  
ARCHIPELAGO, PA.**

**ABSTRACT**

The chapters collected in this text, partial requirement for the qualification stage in Anthropology master degree of Anthropology Postgraduate Program Department at Pará Federal University – PPGA/UFPA, were made from a documentary research, guidance and fieldwork. This research objective to understand the structures of domination, power relations and resistance, visualized in conflict situations between a dominant category (farmers) and subordinate groups (Maroons), regarding the use and occupation of land, revealing issues and divergent positions around the design of the territory, highlighting the common use systems, mainly involving the vegetal extraction (açai groves and forests) and the exploitation of fishing resources of the floodplains, but also the free passage through shortcuts, rivers, streams, lakes or wetlands; the existence of enclosure with electricity use including limiting access to cemeteries and soccer fields; conflict issues caused by the implementation of rice crop, neighboring the traditionally occupied territory and establishing a port area within the community boundaries, which is producing the contamination of rivers and streams by the use of pesticides; and the effects of buffalo creation, which causes the destruction of crops by cattle in the fields of maroon people. In this context, a ethnography of spoken and lived conflict was conducted, assuming that these speeches are presented as events, bringing together a universe of distinct cultural meanings, regarding the forms and rules of use of the natural resources and territory traditionally occupied by the Maroons. The events considered here are regarded as the space of public discourse within the meaning of James Scott (2004), in the book "Los dominados y el arte de la resistencia" exposes that dominated exert a marginal dissent to the official discourse of the relationship of power and elaborate forms of silent resistance of the hidden discourse, which is the manifestation of his insubordination domination. In the examined events, public discourse materialized, based on the seizure and appropriation of ethnic and territorial rights. Legally, indigenous and traditional peoples in Brazil, have made use of devices such as Article 231 of the Federal Constitution, Article 68 of ADCT and Decrees 4887 of 2003 and Decree 6040 of February 2007 and above all the ILO Convention 169 as instruments of struggle.

**Key Words:** Postcolonial Theories, land conflict, riparian maroon people, Marajó.

**LISTA DE FIGURAS**

Figura 1 .....	<b>06</b>
Figura 2 .....	14

**LISTA DE QUADROS**

Quadro 1 .....	<b>70</b>
Quadro 2 .....	<b>71</b>

**LISTA DE TABELAS**

Tabela 1 .....	<b>26</b>
Tabela 2 .....	<b>132</b>

## SUMÁRIO

<b>APRESENTAÇÃO .....</b>	<b>01</b>
<b>CAPÍTULO I: INTRODUÇÃO .....</b>	<b>04</b>
1.1. Noções introdutórias da pesquisa realizada .....	04
1.2. Categoria quilombola .....	07
1.3. Estudo do conflito .....	13
1.4. Impressões sobre o trabalho de campo .....	16
<b>CAPÍTULO II: ANTROPOLOGIA DO CONFLITO, TEORIA E MÉTODO .....</b>	<b>28</b>
2.1. Etnografia .....	28
2.2. Significação da cultura .....	32
2.3. Discurso e poder .....	36
2.4. Sensibilidade jurídica .....	43
2.5. Teorias do conflito .....	54
<b>CAPÍTULO III: CONFLITO DE TERRA .....</b>	<b>65</b>
3.1. Histórico do conflito .....	65
3.1.1. Conflito Oculto (décadas de 60 e 70) .....	71
3.1.2. 30 anos de Opressão e Resistência Cotidiana (décadas de 70 a 2000) .....	73
3.1.3. Resistência Organizada (2000 - atual) .....	78
3.2. Memória do conflito vivido e falado .....	80
3.3. Disputa da várzea do Arari .....	85
3.4. Não quilombolas dentro e fora do território .....	93
3.4.1. Não quilombolas dentro da comunidade, sem relação de parentesco .....	99
3.4.2. Não quilombolas fora da comunidade, sem relação de parentesco .....	104
3.4.3. Não quilombolas fora da comunidade, com relação de parentesco .....	106
3.4.4. Não quilombolas dentro da comunidade, com relação de parentesco .....	109
3.5. Mediação da academia .....	115
<b>CAPÍTULO IV: DESAFIOS DA GESTÃO DO TERRITÓRIO .....</b>	<b>126</b>
4.1. Organização dos setores e o crescimento da comunidade .....	126
4.2. Estratégias de ocupação e defesa do território .....	141
4.3. Estratégias de gestão e uso de recursos .....	148
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>153</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>158</b>

## APRESENTAÇÃO

Este trabalho é um exercício, o percorrer de um caminho, que bota à prova a persistência em se continuar a perseguir um objetivo acadêmico, o grau de mestre.

Uma luta! Da mesma forma, mas não igual, como nos interiores da Amazônia em seu recorte marajoara, onde pessoas simples (aos nossos olhos de gente nascida e criada no sistema de padronização ocidental de sociedade) lutam, imersos numa contenda secular por um espaço onde prosperar, onde criar raízes. No mundo acadêmico, a luta se dá num espaço abstrato, quase imaginário, regido por regras de semelhança feudal, onde nobres com seus títulos disputam seus valores usando armas dialéticas, avaliando a vassalagem do alto de suas hierarquias de conhecimento, determinando quem entre aristocratas e plebeus merece subir na escalada de (re)conhecimento.

Escolhi a Antropologia e o trabalho com questões relacionadas a conflitos envolvendo comunidades tradicionais, como reflexo de vivências dentro do mundo acadêmico, durante minha formação em Oceanografia, e posteriormente dentro da FUNAI, durante os dois anos que fui servidor desse órgão público.

Durante a graduação, pesquisas realizadas em ambientes costeiros, onde viviam comunidades tradicionais, geralmente reconheciam esses sujeitos simplesmente como “fatores antrópicos de baixo impacto” ou qualquer outra denominação que os enquadrassem mais como um mero dado estatístico, que por infelicidade ou sorte, não poderia ser deixada de lado no desenvolvimento da pesquisa, algumas vezes inclusive justificando-a, mesmo sem configurar-se ou se reverter-se em benefício para estas comunidades.

Por vezes presenciei pesquisadores tratando destes sujeitos como se nem ao menos fossem seres humanos, não tendo o direito de serem tratados de acordo com os paradigmas da pesquisa mais comuns às ciências sociais.

Na FUNAI tive a oportunidade de trabalhar com indígenas da etnia Kayapó e o contato e vivência com os indígenas, assim como o trabalho no setor de monitoramento e gestão ambiental, me fizeram criar ainda mais consciência da importância de se relativizar a visão sobre o outro, em relação às minhas próprias ações, pensamentos e conceitos, assim como na realização do meu trabalho.

Tive contato com questões conflituosas em diversas magnitudes e temáticas, participando inclusive de embates armados em ações de retirada de posseiros e predadores de recursos naturais no interior de terras indígenas. Pude, com essas experiências, avaliar os conflitos dentro de um pensamento pessoal, relacionado ao meu julgamento de valores, assim como observar o julgamento dos indígenas, transitando entre um posicionamento pessoal, o do outro e também o de um terceiro viés, a partir de uma atuação como servidor público no dever de representar sua instituição, o que se configurava em mediar, planejar e proceder na defesa dos interesses de uma comunidade tradicional imersa em inúmeros obstáculos à manutenção de sua escolha de vida.

Acabei encurralado entre ter um papel de defesa institucional ou de defesa daquilo que imagina melhor e mais digno para os indígenas, reconhecendo neste momento que meus pensamentos e julgamento pessoal, mesmo que com as melhores das intenções, esbarravam tanto num direcionamento por vezes duvidoso da instituição, quanto na própria estrutura social da comunidade, ficando para mim marcado o fato que em qualquer sociedade, questões conflituosas e muitas vezes políticas ocorriam internamente e não só entre a comunidade e os que viviam fora dela.

Reconhecendo que a corrupção e os desvios de caráter, tão comuns em nossa sociedade ocidentalizada, são questões humanas presentes em qualquer cultura e que as instituições internamente também refletiam estes problemas humanos. A FUNAI após dois anos de serviço que findaram com meu pedido de exoneração, em face de ameaças de morte e uma tentativa de assassinato, passou a representar para mim o maior exemplo de como problemas humanos se refletiam como desvios na função pública, ligados a manutenção de direitos tradicionais, desesperando-me ao pensar que sem ela, a manutenção de direitos destas comunidades podia ser ainda mais precária.

Aprendi a respeitar que as escolhas destas comunidades deviam ser respeitadas dentro de sua tradicionalidade, que por vezes tinha na figura do cacique um entrave para o bem comum, por outras tinha nele a única esperança de se lutar pelo melhor para todos. Muitas vezes estas lideranças participavam de questões tidas como ilícitas e que iam contra a vontade de parte da comunidade, mas independente da condição de certo ou errado, cobravam sempre uma atuação da FUNAI em benefício da defesa de seus direitos.

O que pensar quando estes direitos entendidos pela comunidade como garantia de saúde, segurança alimentar, ou mesmo a vontade coletiva de obter certo bem material entre

outros, se sustentavam através de atividades tidas como ilícitas para o Estado? Muitas vezes consentidas pela dependência de exploradores que se beneficiavam por oferecer o mínimo que o próprio Estado não conseguia arcar? Ou ainda, quando o próprio Estado negava a garantia de direitos destas comunidades a partir de interpretações jurídicas que iam contra as leis que deveriam defendê-los?

Comecei a me questionar sobre o que havia de errado na defesa de direitos e aprendi a respeitar as decisões da comunidade mesmo quando não concordava com elas, ou ainda quando a própria instituição não concordava, me condicionando a sempre estar à disposição de ajudar em possíveis novos direcionamentos, desencadeados principalmente pelas lideranças mais jovens que procuravam estruturar propostas de mudança e projetos de desenvolvimento visionários para suas comunidades, afinal, nenhuma cultura é estática, e nenhum desvio na moral, seja em qual cultura for, passa indefinidamente desapercibido e impune ao julgamento social.

Quando retornei à Belém e procurei me engajar numa pós-graduação, escolhi como sujeitos da minha proposta de pesquisa os membros de comunidades tradicionais da Ilha de Marajó, pois este espaço e as pessoas que viviam lá remetiam as minhas primeiras experiências em campo na Oceanografia, que me fizeram ter certeza de querer realizar a pós-graduação numa área das Ciências Humanas, no caso a Antropologia.

A temática do conflito, onde dominantes e dominados disputam por espaço e recursos, foi escolhida devido minhas experiências na FUNAI. Com o aprofundamento das matérias, pude construir bases mais sólidas sobre Antropologia e percebi que minha pesquisa também deveria tratar sobre o trabalho do antropólogo, incluindo assim reflexões sobre as escolhas teóricas e metodológicas do antropólogo no estudo das estruturas de dominação e relações de poder que levavam à resistência das comunidades tradicionais em prol da manutenção de seus direitos.

Foi assim que surgiu a proposta de se trabalhar o conflito analisando os discursos públicos. Construindo a pesquisa não sobre um único viés teórico, mas sim abrangendo diferentes paradigmas da Antropologia, encontrando também no Direito uma fonte interessante para se entrelaçar conceitos em relação ao estudo do conflito.

## **CAPÍTULO I:**

### **1.1. NOÇÕES INTRODUTÓRIAS DA PESQUISA REALIZADA**

Os capítulos reunidos neste texto tratam da investigação e compreensão de estruturas de dominação, relações de poder e resistência visibilizadas em situações de conflitos entre sujeitos de uma categoria dominante (fazendeiros) e grupos subordinados (quilombolas), assim como o papel dos discursos públicos sobre essas situações em documentação e na organização coletiva, quando orientada à busca de direitos e garantia de liberdade ou na mediação de interesses divergentes. O estudo de caso desta questão se refere aos conflitos entre fazendeiros e comunidades tradicionais no município de Cachoeira do Arari na ilha de Marajó.

Aqui são descritas como situações de conflito, especificamente no arquipélago de Marajó, aquelas nas quais se manifestam questões e posições divergentes em torno da concepção do território e dos sistemas de uso comum. Nos últimos anos ocorreram, de forma recorrente, enfrentamentos diretos com a intervenção de pistoleiros que monitoram as áreas onde os grupos tradicionais realizam atividades de extrativismo e pesca, assim como prisões arbitrárias pela ação das polícias militar e civil, em defesa de interesses dos fazendeiros.

Como grupos subordinados, entendem-se os ribeirinhos e quilombolas, enquanto que os representantes de uma categoria dominante são representados pelos fazendeiros e aqueles que de alguma forma atuam em seu nome, sobre suas ordens ou em defesa de seus interesses, como feitores, pistoleiros, advogados ou mesmo servidores públicos, de órgãos como Polícia Militar, Polícia Civil, INCRA e outros envolvidos no conflito em favor dos fazendeiros, por vezes de forma arbitrária ou violenta. Incluem-se ainda representantes de entidades públicas que intermediaram o conflito, como agentes da UFPA, MPE e MPF.

São considerados documentos aqueles que registram os discursos e refletem as discussões, conversas e falas promovidas sobre o conflito, a exemplo das audiências públicas; registros das reuniões realizadas pela organização comunitária (atas de associação e das Mesas Quilombolas); relatos reunidos pelo Projeto Nova Cartografia Social em torno dos conflitos; as oitivas dos processos judiciais, como ações e inquéritos; reportagens veiculadas pela internet e relacionadas aos conflitos, tendo diferentes origens tais como jornais eletrônicos, sites oficiais e sites públicos de ONG's que expõem e tomam posição sobre os assuntos.

Procurou-se refletir sobre teoria e método no estudo antropológico a partir da análise de diferentes correntes que atuam no estudo do conflito, como: a interacionista, a partir de reflexões de Simmel sobre a origem social do conflito; a interpretativa, tendo como base a análise de Geertz sobre o uso do conceito de cultura; e a crítica, principalmente pela contribuição dos estudos de Edward Said em relação à cultura capitalista; perpassando por teóricos Pós Modernos dentro dos estudos Pós Coloniais e interpretações contemporâneas sobre a teoria marxista, sendo estas últimas correntes de pensamento bastante significativas como referências na discussão sobre as questões levantadas em campo.

A significação da cultura foi considerada em seus aspectos referentes a Antropologia e ao Direito, procurando transversalidades e discordâncias na interpretação de paradigmas destas ciências, tendo como foco centralizador o estudo do conflito, apontando-se possíveis escolhas teórico-metodológicas que envolvem o trabalho do antropólogo pelo que se convencionou chamar de uma “etnografia do discurso falado”, reunindo considerações teóricas a partir do viés de diferentes correntes de pensamento, disciplinas e ciências. As audiências públicas se tornaram o ponto de partida da pesquisa, somadas ao conjunto de eventos no qual são faladas e debatidas as diversas questões relacionadas ao conflito, sendo esta pesquisa direcionada através da orientação da professora Rosa Elizabeth Acevedo Marin.

Partindo da leitura dos trabalhos de Arruti, (2003, 2006) considera-se as comunidades remanescentes de quilombo e o próprio termo quilombola como expressões identitárias contemporâneas, referentes a uma categoria social recente, que traduz uma diversidade de aspectos ligados a comunidades negras rurais e urbanas, cuja característica comum esta na manutenção de territorialidades, seja no meio rural distante dos centros urbanos, em áreas rurais atingidas pela expansão dos perímetros urbanos, ou mesmo bairros no entorno dos terreiros de candomblé.

A comissão pró-índio de São Paulo, que realizou diversos levantamentos referentes a comunidades tradicionais, aponta a existência de mais de 2 mil comunidades quilombolas no país<sup>1</sup>, muitas ainda em processo de reconhecimento e sem título de propriedade de suas terras, garantido pela Constituição Federal desde 1988. Já no ano de 2007 foram identificadas, através do INCRA, 3.224 comunidades quilombolas (RELATÓRIO DE GESTÃO, 2007:36). A fundação Palmares atua no reconhecimento dessas comunidades, porem o número de

---

<sup>1</sup> Dados obtidos em acesso ao site da Comissão pró índio de São Paulo <<http://www.cpisp.org.br/>> em 12/07/2014

comunidades pode se alterar conforme a regularização do auto reconhecimento de novas comunidades.

A ilha de Marajó esta inserida num arquipélago situado na foz dos rios Amazonas e Pará no Estado do Pará e corresponde a uma mesoregião; administrativamente é dividido em 16 municípios. Relatos históricos associam a presença de mocambos formados por negros e indígenas “em todos os quadrantes da ilha... registrados em Joanes, Soure, Chaves, Caviana, Mexiana, Maguari, Melgaço, Cachoeira, rio Prúucuba, Ariri e Muaná” (GOMES *apud* ACEVEDO - MARIN 2009:213).

Segundo dados da Comissão Pró Índio de São Paulo<sup>2</sup> existem registros de remanescentes quilombolas nos municípios de Anajás, Bagre, Cachoeira do Arari, Currealinho, Gurupá, Muaná, Ponta de Pedra, Salvaterra e Soure. Além destes municípios, a organização das comunidades quilombolas do Pará – MALUNGU, aponta a existência de associações quilombolas nos municípios de Bagre, Cachoeira do Arari, Currealinho, Gurupá, Ponta de Pedras, Portel e Salvaterra. Neste trabalho será dada atenção aos grupos de quilombolas e ribeirinhos no município de Cachoeira do Arari, ao longo do rio Arari e afluentes.

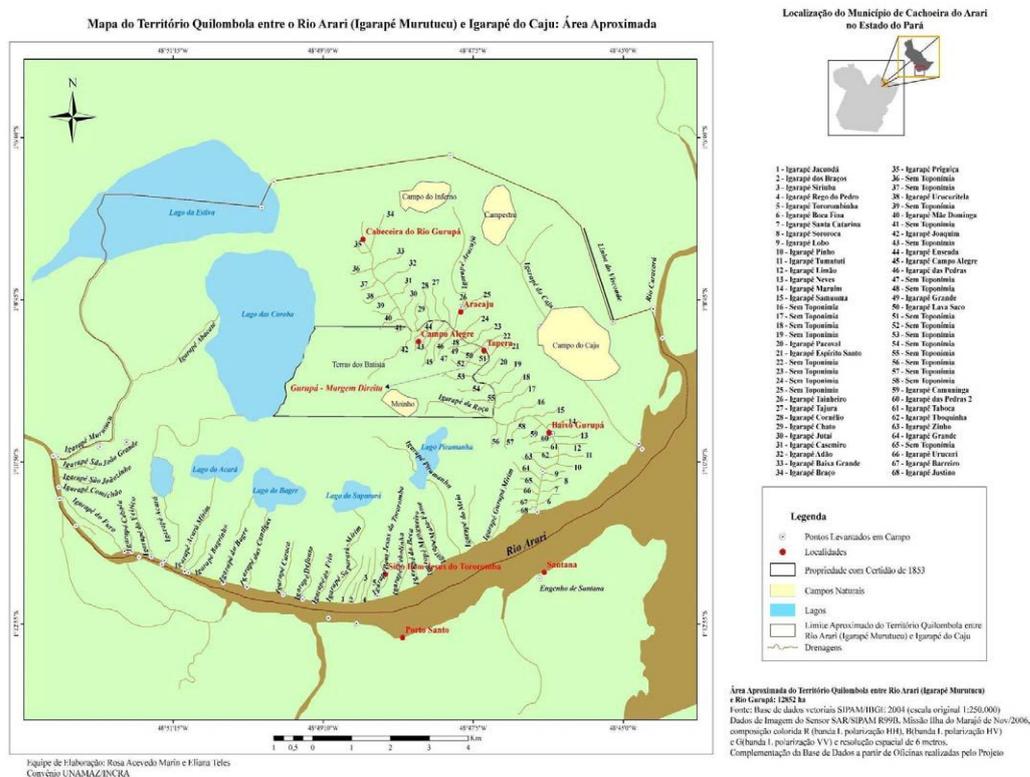


Figura 1: mapa da localização de comunidades quilombolas ao longo do rio Arari e afluentes. Adaptado de Acevedo Marin e Rodrigues (2011).

<sup>2</sup> ibden

Espera-se como resultado deste trabalho contribuir com o estudo do conflito e com a identificação de processos de resistência e politização a partir do entendimento de estruturas e relações de poder que interferem na manutenção de territorialidades. Como reflexo desta pesquisa, também se espera uma sensibilização quanto à ocupação territorial de comunidades tradicionais dentro das possibilidades de ordenamento territorial no arquipélago do Marajó, assim como uma sensibilização sobre a forma desigual com que direitos de grupos subordinados acabam sendo tratados dentro de conflitos com grupos dominantes.

## **1.2. CATEGORIA QUILOMBOLA**

No ponto de vista acadêmico utilizado para referenciar este trabalho, foram considerados diferentes pontos de vista para caracterizar a categoria “quilombola”, do aspecto histórico-cultural da formação de um quilombo aos aspectos jurídicos relacionados à definição desta categoria, associando a esta busca de referencial teórico, reflexões que remetem ao trabalho de campo e a observação em torno da organização social, manifestações culturais, religiosidade, entre outros aspectos da comunidade.

A categoria quilombola ao longo da história teve diferentes interpretações por parte dos que a utilizavam. Essas definições geralmente estavam associadas a uma noção de lugar, estabelecendo o quilombo<sup>3</sup> como lugar de assentamento após fuga de escravos ou como espaço historicamente associado a esta condição. Segundo Costa (2004:29), considerando as situações desumanas em que negros foram submetidos na escravidão, por volta de 1559 uma série de revoltas, insurreições e fugas, começaram a eclodir pelo país. Esta pressão contra o sistema escravista se dava a partir do entendimento que a resistência trazia retornos maiores do que o processo de negociações com os escravocratas.

Em termos de organização social, a resistência representava a própria sobrevivência em condições mais dignas, com a fundação dos vilarejos que vieram a ser chamados de quilombos. Esta ligação com o território intrinsecamente associada a liberdade, sobrevivência e reprodução do contexto social e cultural de pessoas escravizadas no passado, refletem até hoje na busca de direito por parte dos descendentes de escravizados no Brasil.

---

<sup>3</sup> A palavra quilombo expressa em diferentes línguas nativas africanas a ideia de local de moradia e habitação, na língua quimbundo, significa “união, ajuntamento, povoação”, em língua banto reflete a ideia de “acampamento na floresta”, provavelmente onde guerreiros mantinham pontos de apoio durante caçadas (O’DWYER, 2002, p.217).

“O quilombo enquanto categoria histórica detém um significado relevante, localizado no tempo e na atualidade e objeto de uma reinterpretação jurídica quando empregado para legitimar reivindicações pelo território dos ancestrais por parte dos denominados remanescentes de quilombos” (ACEVEDO-MARIM, 2004:05).

Arruti (2003:09) considera o quilombo a partir da interpretação política do seu contexto histórico de surgimento, como uma resistência, na qual o quilombo “nasce do próprio protesto político, ganhando espaço acadêmico na medida em que este também se reveste de crítica política”. Esta interpretação demonstra a importância que a concepção marxista teve sobre a análise histórica e a influência dos movimentos de esquerda sobre a pesquisa de determinados grupos no âmbito da Antropologia.

O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) desde a década de 80 define quilombo não apenas como ocupação do território a partir de formações comunitárias descendentes de quilombos históricos, ou de escravos, mas como uma “extensão de terra cujo domínio fora doado, entregue ou adquirido, com ou sem formalização jurídica, às famílias de ex-escravos”, abrangendo aspectos da ocupação e assentamento humano a partir de vários processos<sup>4</sup> em que os descendentes de tais famílias permanecem nessas terras há várias gerações sem o estabelecimento de um processo de partilha formal do território, denotando sua utilização a partir do acordo coletivo (MALHEIRO apud COSTA, 2004:29).

Anjos (2006:49) define a importância da terra para as comunidades de origem africana contemporâneas ao apontar o território como uma “condição essencial” na definição do grupo que o “ocupa e justifica sua localização em determinado espaço”, sendo a ligação com a terra um fator necessário a manutenção de sua identidade cultural, não significando apenas uma dimensão física, como também um “espaço comum, ancestral, de todos que têm o registro da história, da experiência pessoal e coletiva do seu povo, enfim, uma instância do trabalho concreto e das vivências do passado e do presente”.

As interpretações acadêmicas dadas ao termo quilombola a partir desta noção de lugar, assim como sua utilização popular, no entanto, não abrangem alguns aspectos da realidade contemporânea daqueles que descendem de pessoas escravizadas no passado e que mantiveram práticas ligadas a um estilo de vida tradicional dentro de suas comunidades. Uma das questões mais notáveis em relação ao processo histórico de exclusão social dos

---

<sup>4</sup> Costa (2004:29) cita o trabalho de Malheiros que menciona diferentes processos de ocupação territorial por comunidades negras e mestiças em contexto rural e urbano, sendo estas terras oriundas de doações e testamentos de antigos senhores, da compra por escravos alforriados, do pagamento de serviços prestados ao Estado, assim como ocupações de áreas abandonadas no período pós-abolição, reconhecendo um processo de formação de territorialidade diversificado ligado ao termo quilombo.

descendentes de escravos pode ser percebida ao se analisar o preconceito que pessoas negras sofrem, seja unicamente pela cor da pele ou devido à afirmação de sua cultura, essa situação esta ligada a um etnicismo excludente, que se encontra naturalizado na sociedade. A invisibilidade deste processo de exclusão reflete em toda uma série de questões repercutindo inclusive no campo jurídico<sup>5</sup>.

Almeida (2002) define que as interpretações sobre a categoria quilombola pautadas unicamente num contexto passado, estariam “frigorificadas”, sendo estas criticadas pelo autor<sup>6</sup>, que aponta a necessidade de uma “ressignificação” teórica, devendo a categoria “remanescentes de quilombo” ou “quilombola”, referenciar a diversidade e à especificidade dos grupos em seus aspectos contemporâneos, “a partir do sistema de representações dos agentes referidos às situações sociais assim classificadas hoje” (Almeida, 2002:47) e não apenas um passado histórico e arqueológico.

Ao ligar a interpretação da categoria quilombola a ideia de etnia, pode-se caracterizar uma “nova etnicidade” (BARTH, 1998:194). Dessa forma, o conceito de grupo étnico<sup>7</sup> passa ter uma grande importância para a identificação de quilombos, dimensionando esta categoria dentro da realidade jurídica, política e pública do quilombola como sujeito de direitos, a partir de “um processo de auto-reconhecimento feito por grupos com características étnicas, que se mobilizam ou são mobilizados em torno de conquistas, dentre as quais, a posse definitiva de seu território ou *locus* étnico” (MARQUES, 2009:354).

Entender os grupos como unidades sociais mutáveis e instáveis significa considerá-los um grupo identitário étnico e, para tanto, deve-se romper com as idéias essencialistas do senso comum e entender que os grupos étnicos são coletivos relacionais (em um contexto contrastivo) e unidades políticas (MARQUES, 2009:365).

---

<sup>5</sup> Conforme Wolkmer e Leite (2003:112) “A desigualdade racial torna-se diretriz do próprio processo de miserabilidade e ausência de cidadania”, o autor aponta que este processo se estende pelos mais de 500 anos de exploração, genocídio e discriminação, sofrido pelo negro no contexto social brasileiro.

<sup>6</sup> Segundo Almeida “o quilombo já surge como sobrevivência, como ‘remanescente’. Reconhece-se o que sobrou, o que é visto como residual, aquilo que restou, ou seja, aceita-se o que já foi. Julgo que, ao contrário, se deveria trabalhar com o conceito de quilombo considerando o que ele é no presente. Em outras palavras, tem que haver um deslocamento. Não é discutir o que foi, e sim discutir o que é e como essa autonomia foi sendo construída historicamente. Aqui haveria um corte nos instrumentos conceituais necessários para se pensar a questão do quilombo, porquanto não se pode continuar a trabalhar com uma categoria histórica acrílica nem com a definição de 1740”. (ALMEIDA, 2002:53-54).

<sup>7</sup> O’Dwyer cita a noção de “grupo étnico” formulada a partir dos trabalhos de Barth, que nos estudos antropológicos brasileiros passou a incorporar a ideia de “categorias de adscrição e identificação utilizadas pelos próprios atores sociais para classificar a si mesmos e os outros, de acordo com uma identidade básica e mais geral, supostamente determinada por sua origem e formação” (O’DWYER, 2002:84), dando aporte antropológico para a legitimação do auto reconhecimento como ferramenta jurídica na garantia de direitos.

Ao analisar os diferentes discursos que se entrelaçam na definição contemporânea da categoria quilombola verificam-se pelo menos quatro falas de origem para sua definição<sup>8</sup>: a dos próprios quilombolas (incluindo visões individuais e de suas agências de representação em diferentes micro realidades), a dos antropólogos (que são orientadas por diferentes correntes de pensamento ou particulares ao tipo de trabalho realizado); dos movimentos sociais (que pautam questões de macro escala, como em movimentos ligados a questões rurais e no movimento negro), e dos juristas (em que pesam diferentes interpretações teóricas e práticas, a partir de análises positivistas ou pautadas no direito pluralista).

A polifonia destes quatro discursos sobre a categoria quilombola é tratada neste trabalho no sentido de consolidar o entendimento desta como representação de sujeitos de fato e de direito a partir do princípio de auto-reconhecimento, fundamentando quilombola como categoria identitária, que também se enquadra como categoria política a partir das lutas sociais, dentro das agências de representação locais e dos movimentos sociais, reconhecendo como papel do antropólogo o de buscar por meio do estudo antropológico e etnográfico, arcabouços teoricamente embasados que possibilitem analisar a realidade das comunidades estudadas, contribuindo com a consolidação do próprio discurso delas dentro do entendimento aceito pela norma jurídica e pela legislação vigente, a fim de garantir os direitos dessas populações.

A partir desta contextualização sobre a categoria quilombola, percebeu-se a necessidade de explanar uma aproximação da definição de quilombola pela abordagem marxista<sup>9</sup>, quando pesamos que nesta pesquisa é levantada uma questão de conflito envolvendo a luta pela terra, num contexto histórico que perpassa pela perseguição e expropriação do território, ao auto reconhecimento e luta pela garantia de direitos de uma comunidade tradicional, tendo como adversários os fazendeiros da região, detentores do poder, que representam os opressores da comunidade, ao mesmo tempo em que representam antigos padrões, para o qual muitos na comunidade mantiveram ou mantem ainda hoje relações de trabalho, num contexto onde o conflito se caracteriza na luta pela terra.

Neste sentido, os quilombos poderiam ser vistos como formas de resistência de classes oprimidas. Desta forma, a existência do quilombo representaria a auto afirmação pela busca

---

<sup>8</sup> Segundo Marques, “a categoria remanescentes de quilombos é um construto que só atinge sua plenitude na interface entre os discursos antropológico, jurídico, dos quilombolas e dos movimentos envolvidos com a temática”. (MARQUES, 2009, p. 354).

<sup>9</sup> Segundo Martins (2010), numa abordagem marxista, o quilombo seria “uma consequência das relações de produção cruéis e violentas da plantation, sendo, a fuga e a formação de quilombos uma reação estrutural de escravos que pretendiam eliminar a sociedade escravista”.

de direitos, num cenário em que se torna necessário um Estado que se mostre mais justo e democrático, que reconheça as diferenças e seja mensurado pelo viés da equidade e não da igualdade que invisibiliza a exclusão, assumindo uma postura pluralista que reconheça a etnicidade presente nas reivindicações que giram em torno da afirmação de identidade e da luta pelo território.

A posse legal da terra a partir do reconhecimento do território quilombola e o consequente fim da dominação dos fazendeiros sobre as terras que julgam suas a partir de processos de grilagem, poderiam ser considerados como a reação esperada dentro de uma visão marxista quanto à derrubada do poder da classe dominante, porem, reconhece-se neste processo todo um contexto de relações sociais de dominação e resistência que ultrapassam o escopo da abordagem marxista clássica, dentro do que poderia se esperar de um estudo sobre a categoria quilombola a partir da luta de classes.

Ao se pautar na abordagem sobre dominação e resistência dentro do estudo do conflito, foram elencadas como principal aporte teórico as teorias de Scott (2011), que abarcam o conflito dentro de diversas das especificidades, como a organização social, luta pela terra e busca de direitos, em meio à manutenção de relações de parentesco, de trabalho, de transações econômicas e de negociações entre membros da comunidade e os fazendeiros, ou pessoas aliadas a eles, perpassando por diferentes fases do conflito ate o momento atual.

Quanto a uma definição histórica do conflito que envolve a categoria quilombola neste estudo, considera-se aqui um conjunto de situações num contexto histórico que se inicia com o assentamento de pessoas escravizadas e descendentes ao longo dos rios Arari e Gurupa e formação de quilombo<sup>10</sup> num período escravista, seguida de uma possível situação de relação de trabalho com os fazendeiros locais pós-escravatura, que perdura ate a década de 70 com a expropriação de cerca de 76 famílias, moradoras das margens do rio Arari, deslocadas compulsoriamente para as margens do rio Gurupá devido aos interesses na exploração de recursos e grilagem de terras por parte dos fazendeiros, contexto a partir do qual se acirra a luta pelo retorno a terra e o direito de exploração dos recursos locais.

Em todo este conjunto de situações históricas, perpassam diferentes aspectos do conflito, que serão abordadas com maior especificidade nos capítulos a seguir, algumas que já foram levantadas e discutidas em trabalhos anteriores e no relatório histórico antropológico de

---

<sup>10</sup> Informações retiradas do Relatório Histórico-Antropológico de identificação de Comunidades Remanescentes de Quilombos no município de Cachoeira do Arari – Estado do Pará, elaborado no âmbito do convênio INCRA – UNAMAZ, nº 19000. (ACEVEDO-MARIN, 2008).

reconhecimento da terra da comunidade quilombola dos rios Arari e Gurupá<sup>11</sup>. No contexto recente, pode-se pontuar o conflito a partir do deslocamento compulsório das famílias do rio Arari para as margens do Gurupá na década de 70, em que os fazendeiros detinham o poder e a autoridade sobre as agências públicas que deviam mediar o conflito, exercendo a dominação nas representações do poder municipal, estadual e federal, como o caso dos fóruns e cartórios, da polícia civil e militar, do Incra, entre outras agências.

Ao se falar sobre os acontecimentos da década de 70, a aplicação da categoria “quilombola” não advinha de um processo de auto reconhecimento e afirmação étnica, a comunidade até então era tida apenas como ribeirinha, mesmo sendo formada por negros num contexto rural e fruto de todo um processo histórico de dominação<sup>12</sup>, a comunidade nesta época ainda estava alheia ao processo de afirmação indenitária em torno desta categoria, época em que apesar da resistência quanto ao deslocamento compulsório e da busca por direitos, ainda não se consolidava um processo de coesão e organização social na comunidade que pudesse fazer frente ao imenso desequilíbrio de poder, num cenário político e de interpretação da norma jurídica desfavorável aos grupos minorizados pela sociedade dominante.

O processo de empoderamento e consciência política dentro da comunidade teve a contribuição da igreja católica, com a chegada de missionários ainda na década de 70, e a inserção de lideranças locais num processo de formação político-social<sup>13</sup>. Muitas das lideranças atuais vivenciaram o conflito na década de 70 e acompanharam ativamente a busca de direitos pela terra. O cenário político e os avanços jurídicos impulsionados pelos movimentos sociais na década de 80, que levaram ao estabelecimento de leis que garantiam direitos territoriais às comunidades tradicionais, se interligam localmente com a organização social em torno do auto reconhecimento da comunidade como remanescentes quilombolas, culminando com a criação de uma associação comunitária em 2002, regularizada em 2003 com o nome de Associação dos Remanescentes Quilombolas do rio Gurupá – ARQUIG.

---

<sup>11</sup> *Ibden.*

<sup>12</sup> Acevedo Marin (2008) cita que o arquipélago do Marajó havia sido ocupado até meados do século XVIII por diversas fazendas “o que significou que os indígenas e ex escravos homens livres, ficariam sem terra e essa restrição seria o mecanismo que em alguns casos, os tornaria dependentes e submissos dos fazendeiros”, ficando essa população assentada as margens das grandes fazendas, em pequenas vilas e povoados dispersos nas margens dos rios (ACEVEDO MARIN, 2008:213).

<sup>13</sup> Informações retiradas do Relatório Histórico-Antropológico de identificação de Comunidades Remanescentes de Quilombos no município de Cachoeira do Arari – Estado do Pará, elaborado no âmbito do convênio INCRA – UNAMAZ, nº 19000. (ACEVEDO MARIN, 2008)

Considera-se aqui como contexto atual do conflito a fase em que se acirraram os atos violentos, e busca-se a intervenção de agências externas ao domínio do poder dos fazendeiros, momento em que se estabelecem importantes decisões jurídicas em relação ao conflito. Em meio a isto, percebe-se um estado de “harmonia coercitiva”<sup>14</sup>, de mudanças de estratégias de dominação, e de negociações entre os diferentes atores do conflito frente às conquistas da comunidade referentes ao processo de reconhecimento do território, estas ainda frágeis por não serem de caráter definitivo e não haver previsão para assinatura presidencial do reconhecimento da terra quilombola.

### **1.3. ESTUDO DO CONFLITO**

Propõe-se neste trabalho a realização de uma “etnografia do conflito falado”, supondo que os discursos públicos se apresentam como eventos, que reúnem um universo de significações culturais, distintas quanto às formas e normas do uso do território tradicionalmente ocupado por quilombolas e ribeirinhos, e de seus recursos naturais. As informações a serem levantadas são relativas principalmente à comunidade quilombola dos rios Gurupá e Arari, no município de Cachoeira do Arari, ilha do Marajó, no noroeste do Estado do Pará, Brasil.

Audiências públicas foram realizadas no Marajó desde o ano de 2005, em torno de questões conflituosas entre comunidades tradicionais e fazendeiros, muitos dos quais grileiros de terra que tomaram posse irregular de terrenos na região, e tratavam de questões envolvendo o extrativismo de espécies vegetais (açazais e florestas); a exploração de recursos pesqueiros da várzea; a livre passagem pelos atalhos, rios, igarapés, lagos ou por áreas alagadas; a existência de cercamentos com uso de cercas elétricas inclusive, limitando o acesso a cemitérios e campos de futebol; questões de conflito provocadas pela implementação de lavoura de arroz, vizinha ao território tradicionalmente ocupado, que está produzindo a contaminação de rios e igarapés pela utilização de agrotóxicos e estabeleceu uma área portuária dentro dos limites da comunidade; e também pelos efeitos da criação bubalina, que provoca a destruição de plantações pelo gado.

---

<sup>14</sup> Laura Nader (1994) aponta a harmonia coercitiva, como uma ideologia da harmonia que enfatiza a negociação sob uma perspectiva em que a aceitação dos termos como são postos, a partir dos interesses do lado dominante, é mais civilizada e coerente como alternativa ao conflito, cujas repercussões negativas são exacerbadas para que haja o convencimento e assim, sejam suprimidos os interesses dos dominados, a exemplo do processo histórico de pacificação e aldeamento indígena segundo os interesses do Estado brasileiro, ou mesmo as recentes negociações com povos tradicionais cujo território encontra-se em áreas de impacto de grandes projetos.

As audiências focadas neste trabalho foram mediadas no âmbito institucional pelo Ministério Público Federal (2005, relacionada a conflitos de terra envolvendo quilombolas e pescadores em todo o Marajó) e Estadual (2013, em conjunto com o MPF, sobre a questão da plantação de arroz), utilizando-se o registro das mesmas para as reflexões a serem realizadas. Entende-se que as audiências representam eventos onde se faz possível o discurso público, reunindo um universo de significações culturais, distintas quanto às formas e normas do uso e ocupação da terra e seus recursos naturais, para os sujeitos que compõem cada uma das categorias envolvidas direta ou indiretamente nas situações de conflito.

Foram coligidas neste trabalho a Audiência Pública realizada em Salvaterra, em 10 de maio de 2005<sup>15</sup> e a audiência realizada na cidade de Cachoeira do Arari, em 13 de agosto de 2013 pelo MPF/MPE. É importante frisar as dificuldades de encontrar esses registros. Desta última encontraram-se fotos divulgadas nos jornais do líder quilombola Teodoro Lalor de Lima que se manifestou naquele evento. Seis dias depois ele foi assassinado em Belem<sup>16</sup>.



Figura 2: O senhor Teodoro Lalor de Lima, presidente da ARQUIG fez seu último discurso público em 13 de agosto de 2013. No fundo o senhor Osvaldo Batista dos Santos que assumiu pela segunda vez a presidência dessa Associação.

Consideram-se ainda outros eventos que refletem o registro de discursos públicos: os registros das reuniões realizadas pela organização comunitária (a exemplo das Mesas

<sup>15</sup> Sobre essa audiência existe uma informação parcial no site <http://www.koinonia.org.br/oq/noticias-detahes.asp?cod=5758> - acesso em 30 de janeiro de 2015.

<sup>16</sup> Ver notícia sobre a audiência e o assassinato em: <http://envolverde.com.br/portal/wp-content/uploads/2013/08/Teodoro.jpg> Acesso em 20 de janeiro de 2015.

Quilombolas); relatos reunidos pelo Projeto Nova Cartografia Social em torno dos conflitos; os processos judiciais, como ações e inquéritos; reportagens veiculadas pela internet e relacionadas aos assuntos discutidos nas assembleias públicas, tendo diferentes origens tais como jornais eletrônicos, sites oficiais e sites públicos de ONG's; páginas e blogs pessoais de pessoas interessadas em discutir, expor e tomar posição sobre os assuntos.

Esses eventos podem ser tomados como o espaço de um discurso público na acepção de James Scott<sup>17</sup> (2004). O autor no livro "*Los dominados y el arte de la resistencia*" expõe que os dominados exercem uma dissidência marginal ao discurso oficial da relação de poder e elaboram formas de resistência silenciosa do discurso oculto, o qual é manifestação de sua insubordinação à dominação. Nos eventos examinados se materializa o discurso público, que tem como base a apreensão e apropriação de direitos étnicos e territoriais. Os povos indígenas e tradicionais no Brasil têm feito uso de dispositivos como o artigo 231 da Constituição Federal, o Artigo 68 das ADCT e dos Decretos 4887 de 2003 e Decreto 6040 de fevereiro de 2007 e acima de tudo a Convenção 169 da OIT como seus instrumentos de luta.

Revisitando os discursos documentados, foi possível ter uma reflexão atual sobre o conflito falado e vivido e sobre o que este representa na vida da comunidade. Leva-se em conta o conflito através da narrativa de pessoas que o viveram diretamente, seja no passado ou em confrontos recentes, e ainda, o conflito segundo aqueles que não viveram diretamente as situações conflituosas, mas que o ouviram das pessoas que passaram por elas, como amigos, parentes e vizinhos.

Ela saiu daquela área que foi expulsa, essa parte ai eu acho que o pessoal já contou bem, porque eu conto por ouvir contar, assim como eu contei pra você hoje a questão aqui do pessoal que botou o outro pra correr, então eu conto do ouvir contar, algumas coisas eu ate sei, eu conto do ouvir contar não porque eu tenha presenciado né, o que eu mais presenciei, era o que eu acho mais propriedade essas questões das pessoas que eu convivi, que sabia, isso é uma parte que eu domino. Do outro que eu ouvi contar e quando eu vou no ouvir contar eu reproduzo o que eles falaram a grosso modo, não assim (Ana lú Batista dos Santos, Campinho 21/07/2015).

Realizou-se um trabalho de campo com finalidade de se conhecer de forma mais aproximada à experiência de vida, memórias e narrativas sobre o conflito na comunidade, coletando-se através de entrevistas os relatos sobre os acontecimentos do passado e recentes, em torno da organização comunitária, referentes aos aspectos relacionados à resistência e à

---

<sup>17</sup> SCOTT, James C. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. Trad. de Jorge Aguilar Mora. México, Ediciones Era. 2004.

dominação imposta pelos fazendeiros, assim como a repercussão do conflito na vida de unidades sociais e indivíduos.

A partir das narrativas e da análise documental aprofundou-se o conhecimento sobre aspectos do conflito em momentos passados, como no deslocamento compulsório (década de 70), na dispersão, no reassentamento e na permanência as margens do rio Gurupá, ou no caso do Bom Jesus do Tororomba, as margens do rio Arari, e nos atos de violência quanto a não permissão de acesso aos locais e recursos das antigas áreas de assentamento, que vieram a ocorrer desde então. Relacionou-se o discurso documentado às narrativas colhidas em campo, dentro de uma perspectiva de análise do discurso sobre o conflito como é visto hoje e sobre a importância da mobilização social.

#### **1.4. IMPRESSÕES SOBRE O TRABALHO DE CAMPO**

O trabalho de campo foi realizado no período de 10 a 31 de julho de 2015 em Cachoeira do Arari, município pertencente ao arquipélago do Marajó, PA, junto à comunidade quilombola dos rios Arari e Gurupá, situada às margens destes rios, onde se organizam em 7 setores, Tapera, Aracaju, Igarapé da Roça, Baixo Gurupá, Campinho, Cabeceira e Bom Jesus do Tororomba.

A viagem para Cachoeira do Arari foi realizada de barco, saindo do terminal hidroviário de Belém, chegando ao porto de Camará, a viagem prosseguiu por via terrestre até a sede do município. Na sede, foi visitado o Centro de Referência em Assistência Social (CRAS), que realizou o empréstimo de data show para exibição de arquivos fotográficos e audiovisuais resultantes deste campo, assim como exibição de filmes e documentários na comunidade.

Após a parada no CRAS, tomou-se outra condução que segue pela estrada Trans-Caracara para chegar até a comunidade quilombola. Neste trecho, a condução recortava as terras de fazendeiros da região, inclusive aquelas fronteiriças à comunidade e que são citadas no histórico de conflito territoriais, neste caso, as terras adquiridas para a lavoura de arroz no empreendimento encabeçado pelo arroteiro Paulo Cezar Quartieiro.

Na condução além de mim estavam diversos outros moradores da comunidade quilombola, estes teceram comentários sobre o rápido desmatamento empreendido por Quartieiro, sobre como aquele caminho antes era rodeado por matas e que para além dos

campos, várias ilhas recortadas pelos canais naturais de alagamento aviam sido desmatadas ou queimadas, sendo possível na época avistar da estrada o afugentamento em massa de diversas espécies de animais que antes habitavam essas áreas. Relatando por fim a construção do ramal e do porto de escoamento da produção de arroz em uma área que estaria dentro do território reconhecido como quilombola, segundo estes relatos, este empreendimento logístico estaria inclusive fora dos limites da área adquirida legalmente pelo arroteiro.

A condução segue pela Trans-Caracara até o ramal que adentra o território quilombola cortando o setor Aracajú até a beira do rio Gurupá no setor Tapera. A beira do ramal, diversas residências se avizinham, dando ao Aracaju um aspecto de vila ou pequeno povoado rural. Acompanhando o ramal, seguem postes de energia elétrica, abastecendo este que é o único dos setores com acesso a energia, terminando o abastecimento antes de chegar ao setor da Tapera.

Do ramal também é possível em alguns trechos visualizar o igarapé do Aracajú, por onde a estrada segue em paralelo, e algumas das casas a beira deste igarapé na outra margem. Perguntando se aquelas casas também tinham abastecimento elétrico, foi relatado que a energia não atravessou o igarapé e que muitas casas hoje na beira do ramal antes ficavam na margem do igarapé, foram remanejadas para possibilitar o acesso à energia elétrica.

Na Tapera o ramal termina próximo às margens do rio Gurupá, onde se encontra um porto comunitário, em frente ao posto médico que atende toda a comunidade. No dia em que cheguei à Tapera, estava sendo realizada a instalação do primeiro telefone público na comunidade. A comunicação via telefonia até então era realizada apenas através de telefones com antena captadora de sinal, limitada a umas poucas casas, geralmente onde os moradores mantinham pequenos comércios ou atividades que possibilitassem acúmulo de recurso para manutenção constante da linha.

Ao chegar, fui recebido pela representante do setor Tapera, Márcia, que em conversa com Tadeu e dois outros moradores do setor decidiram que eu ficaria hospedado na casa do Sr. Manoel de Jesus Batista Moraes, onde moravam também sua esposa e dois filhos, Tadeu e Nei, estes já adultos e também pais, cujos filhos moram com as ex-esposas em outros setores da comunidade ou em Belém. Vizinho ao Sr. Severino mora seu outro filho, Junior, casado e com filhos, numa casa onde também mora outro grupo familiar de parentes de sua mulher. Passando um pequeno igarapé ao lado da casa do Sr. Severino, mora o Sr. Natividade, agente de saúde responsável pelo Posto médico, com sua esposa e filhos.

Depois de instalado, as entrevistas se iniciaram com os membros do núcleo familiar do Sr. Severino já no dia em que cheguei. Sendo abordados os temas escolhidos para o desenvolvimento do trabalho através de perguntas orientadas e também assuntos diversos, livres de orientação, a partir do intuito dos entrevistados em aprofundar o discurso sobre determinada questão, contemplado ou não pelas perguntas iniciais e que surgiam em meio a entrevista.

As entrevistas na Tapera se seguiram entre os vizinhos do Sr. Severino durante os dois primeiros dias na comunidade, período em que fiquei a espera da chegada dos representantes da ARQUIG, associação quilombola da comunidade, para definirmos como se daria a estruturação logística do trabalho de campo e assim estabelecer um cronograma que contemplasse a disponibilidade de participação dos membros da comunidade.

O primeiro representante da associação que encontrei, no segundo dia na comunidade, foi o Sr. Natividade, tesoureiro da associação e vizinho do Sr. Severino, com ele estavam as pastas constando a maioria dos documentos referentes a ARQUIG, a qual tive acesso, iniciando um trabalho de foto documentação e análise das atas de reunião da associação.

No mesmo dia encontrei com o Sr. Rosivaldo, vice-presidente da associação e morador do setor Aracajú, com quem conversei sobre a estrutura do trabalho a ser realizado e a proposta temática das entrevistas, para definir a logística e o cronograma do trabalho de campo relativo às mesmas, estabelecendo-se uma estratégia de visita a cada setor e pernoite no mesmo de acordo com as sugestões dadas por ele. Para certificar a realização do trabalho, estabeleceu-se que deveria ser realizada uma reunião com participação de todos os representantes de setores para assim estabelecer o cronograma das visitas. A reunião com os representantes locais foi marcada para o sábado, quatro dias após minha chegada.

Neste mesmo dia, um ocorrido tomou conta das atenções dos moradores da Tapera, relacionado à invasão de um local de extrativismo de açaí onde a comunidade preparava barracas como pontos de apoio para safra que se iniciava. A área em questão é referente aos açazais às margens do rio Arari e seus igarapés, onde se iniciaram os conflitos na década de 70 com a retirada compulsória de diversas famílias. Após o início do processo de reconhecimento do território esta área antes palco de diversos conflitos violentos devido à exploração de açaí, passou a ser encarada pela comunidade como um marco de retomada da terra de onde foram expulsos anteriormente.

Pelo que foi relatado pela chefe do setor Tapera, Marcia, Sr. Severino e filhos, e pelo Sr. Natividade, a associação quilombola em assembleia decidiu pela reunião de esforços para exploração de açaí desta área, sendo o trabalho dividido pela comunidade a partir do zoneamento das várzeas do rio Arari segundo proposições tiradas em assembleia, destinando a área para exploração coletiva organizada por setor a partir da representação dos associados, tendo como marcos de zoneamento os igarapés que desaguam no rio Arari. Em 2009, a exploração de açaí da área foi interrompida devido decisão judicial favorável ao fazendeiro arrendador da área, cuja posse não foi comprovada nos levantamentos do processo de reconhecimento do território quilombola.

A assembleia ocorrida em junho de 2015, cuja ata foi consultada e fotografada juntamente com outros documentos referentes a assembleias da ARQUIG, teve como decisão a exploração da área pautando-se na portaria de reconhecimento do território emitida pelo INCRA em dezembro de 2014 como pressuposto legal, que os legitimava para tal. Para isto, foi criada nesta mesma assembleia toda uma estratégia de exploração, organizada entre os setores da comunidade obedecendo a limites de marcos naturais onde cada setor poderia se organizar para explorar.

Essa área chamada de matão pelos membros da comunidade foi zoneada por igarapés e cada setor ficava responsável de indicar pessoas para realizar a extração do açaí a partir de uma organização do trabalho por barracas, com indicação de responsáveis pelas barracas e apanhadores de açaí da associação ou indicados por eles, sendo estes moradores da comunidade não associados ou mesmo pessoas de fora da comunidade, entre os quais parentes moradores do bairro do choque em Cachoeira do Arari ou membros das comunidades vizinhas, muitos dos quais também possuem relação de parentesco com pessoas da comunidade, havendo regras quanto à forma de divisão de trabalho e lucros, estipuladas e aceitas em assembleia.

Os relatos iniciais sobre a forma de organização para o extrativismo de açaí no matão foram realizados a princípio de maneira informal, em meio à situação que ocorreu na Tapera, quando chegaram às informações sobre a invasão. Dois membros do setor Baixo Gurupá haviam procurado a chefe do setor Tapera para informar sobre a construção de uma barraca e manutenção de atividades de extração por um grupo de pessoas não pertencentes à comunidade quilombola, dentro da área destinada a exploração dos moradores do Baixo Gurupá, que a princípio tinham sido convidadas pelos membros do setor Tapera para trabalharem na área destinada a este setor.

Relataram também que estes “invasores” estariam tirando açaí para o antigo e conhecido arrendatário da área, chamado pela alcunha de Pongo, que durante anos manteve acordo de arrendamento do matão com o fazendeiro que se intitulava dono da área em questão, sendo cobrado da chefe do setor providências cabíveis, já que a Tapera realmente havia convidado os agora tido como “invasores” para atuar na retirada de açaí.

Ocorreu uma reunião informal entre os moradores da Tapera com o intuito de buscarem uma forma de remediação da questão e se estabeleceu a visita da área, estando os representantes respaldados com a portaria de reconhecimento do INCRA e prezando pelo diálogo com os “invasores”. Nesse momento fui convidado a participar tanto da reunião quanto da visita, no intuito de realizar registro fotográfico e de vídeo da abordagem, para que não houvesse por parte do arrendatário nenhuma tentativa de deturpar a situação e acusar os membros da comunidade de qualquer tipo de ação que lhes fizessem perder a razão, como já acontecido em situações anteriores junto a Polícia Militar de Cachoeira do Arari.

Essa estratégia tomada pela comunidade da Tapera acabou se tornando a principal forma de inserção minha como pesquisador dentro da comunidade, sendo solicitada minha presença na visita que se seguiu, na qual se deu a abordagem na barraca dos “invasores” citada, sendo explicada a questão e afirmado o valor da portaria de reconhecimento do INCRA como documento que legitimava a posse dos quilombolas, e também na visita que se sucedeu no dia posterior, quando fui procurado pela chefe do setor Baixo Gurupá para acompanhá-la até a área onde os “invasores” estavam.

Em ambas situações foi requisitado que documentasse além da abordagem, todos os rastros da ação dos “invasores”, pois estes haviam retirado açaí “paro” estragando diversos frutos ainda verdes, assim como poderia ter sido realizada retirada ilegal de palmito, sendo que estas questões poderiam recair sobre os próprios membros da comunidade, como em situações anteriores. Nessa incursão também se verificou a presença de mais duas barracas de “invasores” que foram abordadas pelos representantes do Baixo Gurupá, sendo que uma delas estava vazia.

A realização da reunião onde seria estruturada a realização do trabalho de campo junto a comunidade acabou tornando-se uma reunião extraordinária com os chefes de setores e líderes da associação para definição de estratégias e ações em relação a invasão do matão por pessoas a mando do arrendatário Pongo. Em todas as outras ações de visita dentro dos setores, pois a situação de invasão da área acabou se tornando o motivo pelo qual cada chefe

de setor se prontificou a visitar as áreas de extração de açaí zoneadas em assembleia para verificar se haviam invasões.

A visita também serviria para deixar cópias da portaria do INCRA de reconhecimento e esclarecer aos chefes de barraca e extrativistas das barracas da comunidade sobre a forma de agir e o discurso a ser tomado como oficial pela comunidade, priorizando pela negociação e evitando situações de tensão e agressões em relação aos “invasores”, assim como investigar possível intimidação por parte do arrendador da área, conhecido por chamar a polícia em situações conflituosas anteriores para oprimir membros da comunidade quilombola que porventura estivessem explorando a área arrendada. Ao final destas visitas, eu retornaria junto às lideranças locais para realizar meu trabalho de entrevista com aos moradores de cada setor.

Durante estas duas primeiras abordagens no matão, foi possível documentar o diálogo entre representante da comunidade e “invasores”, registrando os motivos que levaram a invasão e o discurso do fazendeiro e arrendatário ao contratar os serviços dos extrativistas, assim como realizar entrevistas com os mesmos, onde se perguntou sobre as condições em que se deram esses acordos e o posicionamento deles frente à ilegalidade de suas ações, tendo como base a portaria do reconhecimento do território quilombola.

Neste processo de negociação, questões que durante todo o histórico do conflito remetiam a afirmação de autoridade dos fazendeiros sobre a área, passavam então a ser questionadas a partir da mobilização e afirmação dos quilombolas sobre o território e as conquistas legais que os mesmos obtiveram dentro do processo de reconhecimento étnico. Neste momento de negociação, a territorialidade dos quilombolas passava a ser reconhecida por aqueles externos à comunidade que ainda mantinham-se crenes na autoridade do fazendeiro e seu arrendatário, havendo inclusive solicitação dos mesmos quanto à necessidade de continuarem o trabalho para poderem complementar a geração de renda, sendo os mesmos convidados a trabalharem junto à comunidade a partir do que fora estabelecido pelos quilombolas em assembleia.

Durante a segunda incursão, foi visitado o setor do Bom Jesus do Tororomba, o mais distante dos setores da comunidade, por ser o único as margens do rio Arari, sendo os moradores remanescentes do grupo familiar do líder Lalor, assassinado em 2014, sendo eles os únicos a permanecerem na área em litígio apesar dos diversos assédios realizados pelo

fazendeiro contra a permanência dos mesmos. Foi informada a realização da reunião com chefes de setores e solicitada à participação de um representante do Tororomba.

Em conversa com a chefe de setor do Baixo Gurupá durante o deslocamento de rabeta para a área da invasão, foi relatado a falta de representação do Tororomba após a morte do líder Lalor, estando os moradores do local em atitude que o primeiro caracterizou como “isolados” das tomadas de decisão da associação, desde então. O contato com os moradores do Tororomba se deu no retorno da abordagem com os “invasores” da área destinada ao extrativismo do setor Baixo Gurupá. Verificou-se que não havia um representante local entre pertencentes dos núcleos familiares do Tororomba perante a ARQUIG, e que os mesmos estavam desinformados quanto as ações da associação.

Foi então realizada uma explanação sobre o projeto aos moradores do setor Tororomba, a mesma realizada durante minha primeira inserção junto à comunidade quando do lançamento no dia 15 de maio de 2015 do 17º fascículo da Nova Cartografia Social relativo ao quilombo dos Rios Arari e Gurupá (ACEVEDO MARIN e ALMEIDA, 2014), havendo intenção de participação dos mesmos e o convite para que escolhessem um representante para participar da reunião de chefes de setores a ser realizada na sede da ARQUIG, sendo este convite também visto como uma oportunidade de atualização quanto às ações da associação para os mesmos.

No dia que antecedeu a reunião, consegui conversar com Sr. Osvaldo Batista dos Santos, presidente da ARQUIG e morador do setor Igarapé da Roça, que chegara durante a noite, este se encontrava ausente da comunidade, sendo sua chegada um dos motivos de esta reunião ter sido marcada para o sábado. Na conversa com Sr. Osvaldo também estava presente o Sr. Manoel Natividade Batista dos Santos e Sr. Manoel de Jesus Batista Moraes e seus filhos, Ney Santiago Dias Moraes e Teodomiro Junior Moraes. Nesta conversa foram atualizadas todas as questões referentes à invasão até então, assim como as propostas dadas pelo Sr. Rosivaldo Moraes Correa quanto a possível forma de realização do trabalho de campo. Sr. Osvaldo comentou que teve orientações do Ministério Público Federal quanto a necessidade de se conseguir algum tipo de prova de que o fazendeiro realizou o arrendamento da área para retirada do açaí, e que em futuras abordagens com “invasores” era necessário investigar sobre como se deu esse contrato. (voce deve citar os nomes dessas pessoas por completo)

Em todas as situações que antecederam a reunião e durante o tempo que ficava na Tapera, avisava ao máximo de moradores de outros setores da comunidade sobre a reunião a ser realizada no sábado, contando para isso com a orientação do Sr. Severino e de outros interlocutores já citados, quando estes reconheciam pessoas que poderiam levar o recado aos chefes dos setores mais distantes ao cruzávamos por eles de rabeta pelas vias dos rios Gurupá e Arari. No sábado, dia marcado para reunião, estiveram presentes os representantes de quase todos os setores, menos do Igarapé da Roça, que estava fora da comunidade.

Na reunião ficou acertado que as visitas por setores começariam pelo Tororomba, voltaria com eles para o Arari após a reunião, seguido do Igarapé da Roça, Baixo Gurupá, Campinho e Cabeceira, tirando os últimos dias para complementar entrevistas na Tapera e Aracaju, onde já havia realizado as primeiras entrevistas antes da reunião, sendo acertado os locais em que ficaria hospedado e quem seriam os interlocutores de cada setor. O foco maior dessa reunião, porém, acabou sendo a situação de invasão no matão, inclusive sendo relatado neste dia que pessoas das comunidades vizinhas, moradoras da margem direita do rio Arari, haviam sido “*avistadas pescando camarão, jogando rede e retirando açaí na área do matão*” referente à exploração do setor Cabeceira.

Foi acordado nesta reunião que a pesca estava livre e que não deveria ser impedida ou questionada pelos membros do quilombo que porventura encontrassem os vizinhos realizando a atividade, mas que a retirada de açaí só poderia ser realizada a partir das condições estipuladas na assembleia anterior sobre este assunto, indicando que se os vizinhos fossem pegos retirando açaí, deveriam ser alertados sobre as questões referentes ao processo de reconhecimento do território quilombola e convidados a participar da retirada de acordo com as regras da comunidade.

A partir da reunião com os chefes de setores, o trabalho de campo foi direcionado pelo pedido da comunidade, a título de reciprocidade entre a diretoria da ARQUIG e o pesquisador, a priorizar a situação relativa à invasão, o processo de negociação dos representantes dos setores e gestores da associação junto aos “invasores”. Também realizaria a documentação deste processo e a verificação das áreas do matão zoneadas para utilização de cada setor da comunidade que foram invadidas. Além de estar presente como pessoa disponível para o registro da situação relativa à invasão, durante as abordagens aos “invasores”, os representantes da comunidade recorreram a estratégia de me apresentar como uma figura externa ao cotidiano local, um representante da UFPA, que respaldava o discurso

dos mesmos para além do documento de Portaria de Reconhecimento do INCRA ao explicar tecnicamente questões relativas às etapas do processo de reconhecimento.

Fui abordado por diversas pessoas no meu locus de pesquisa solicitando que me pronunciasse para explicar especificamente as instâncias legais na qual transitava a portaria de reconhecimento, como funcionava o processo de reconhecimento e o estágio em que este se encontrava com a emissão da portaria pelo INCRA, assim como as etapas subsequentes necessárias à emissão do título coletivo de terras para a comunidade, no caso o pagamento de benfeitorias aos ocupantes de boa fé seguida da desintração da área, no caso dos *ocupantes de má fé*, esse discurso muitas vezes era realizado pelos próprios representantes da comunidade antes que solicitassem de mim um pronunciamento em ratificação, ou então era solicitado pelos “invasores”, no intuito de terem maiores informações sobre o andamento deste processo.

Uma pergunta frequente por parte dos “invasores” e pessoas de fora da comunidade abordadas e entrevistadas, feita em todas as situações, era quanto ao reconhecimento do título de posse do fazendeiro em relação à área em litígio, sendo relatado que no processo de reconhecimento, nenhum documento que respaldasse oficialmente a declaração de posse havia sido levantado até o prazo estipulado antes da assinatura da portaria pelo INCRA. Essa informação pareceu ter um grande peso no processo de negociação entre quilombolas e os “invasores” ou vizinhos da comunidade abordados, nos eventos citados e em todos que se seguiram.

O posicionamento da Justiça quanto às ações da Polícia Militar na cidade de Cachoeira do Arari, impedindo possíveis novas prisões indevidas e ações de violência contra a comunidade, a mando do fazendeiro, assim como as explicações sobre o processo de reconhecimento do território quilombola, nas quais pesavam a portaria do INCRA e a informação de que não fora levantado nenhum documento legal que comprovasse a posse do fazendeiro, reforçava o discurso dos representantes da comunidade e influenciavam num processo pacífico de negociação com aqueles até então às ordens do fazendeiro e seu arrendatário de terras.

Em todas as visitas aos setores que se sucederam, foram realizadas incursões no matão para verificar e registrar o trabalho nas barracas, menos na área da Tapera, cuja barraca de açai ainda não estava estruturada, na área do Baixo Gurupá, que já havia sido visitada no início do campo devido à questão da invasão, e a do Igarapé da Roça, sendo os membros da

comunidade que estavam na barraca deste setor entrevistados quando se encontravam em suas casas no Igarapé da Roça.

As demais entrevistas com moradores que não estavam envolvidos diretamente com a situação da invasão foram realizadas a partir de princípios relacionados à hierarquia local, sendo realizadas entrevistas com lideranças e membros da comunidade engajados na representação social, membros envolvidos em situações de conflito já entrevistados em trabalhos anteriores e pessoas com conhecimento considerado relevante pelos chefes de setores, que indicavam em cada local, pessoas que julgavam poder contribuir neste trabalho a partir de seus discursos.

Durante as incursões no matão também foram entrevistadas pessoas de fora da comunidade moradores de comunidades vizinhas, “invasores” da área do matão a serviço do arrendatário e pessoas a serviço do fazendeiro. Nos setores da Tapera, Baixo Gurupá e Igarapé da Roça, também foram entrevistadas pessoas que não são reconhecidas como quilombolas, mas vivem dentro do território. No total foram realizadas 50 entrevistas totalizando cerca de 32 horas de gravações. Todas as incursões no matão e abordagens relacionadas à situação de invasão, como diálogo com “invasores”, moradores vizinhos, empregados da fazenda e a reunião com o arrendatário, foram filmadas, totalizando cerca de 10 horas de filmagens. Estes arquivos foram selecionados para utilização de trechos cuja transcrição foi utilizada como forma de demonstrar os discursos da comunidade e daqueles externos a ela envolvidos direta ou indiretamente no conflito.

Tabela 1: Lista de entrevistas realizadas em trabalho de campo.

Entrevistas de campo na comunidade quilombola dos rios Gurupá e Ararí			
Entrevistado	Arquivo	Dia	Setor
Ney Santiago Dias Moraes	15071401; 15071402; 15071403	14/07/2015	Tapera
Manoel (Severino)	15071602	16/07/2015	Tapera
Douglas (Dodo); Manoel (Severino)	15071603; 15071604	16/07/2015	Tapera
Marivaldo Moraes de Castro	15071606	16/07/2015	Tapera
Teodomiro Junior Dias Moraes	15071607	16/07/2015	Tapera
Ney Santiago Dias Moraes; Teodomiro Junior Dias Moraes	15071608; 15071609	16/07/2015	Tapera
Charle Gama da Silva	15071610	16/07/2015	Tapera
Teodomiro Junior Dias Moraes e genro	15071611	16/07/2015	Tapera
Agenor Gemaque Lalor, família do Lalor	15071804	18/07/2015	Tororomba
Josias Oliveira dos Santos	15072001	20/07/2015	Cabeceira
Ducival Batista de Oliveira	15072002; 15072003	20/07/2015	Cabeceira
Marco Batista dos Santos	15072004	20/07/2015	Cabeceira
Raimundo Batista	15072005	20/07/2015	Cabeceira
Wilson da Silva Ramos	15072006	20/07/2015	Cabeceira
Alex Maciel Miranda Ferreira	15072007	20/07/2015	Cabeceira
Mirian	15072008; 15072101	20 e 21/07/2015	Cabeceira
Ana Lú	15072103; 15072104	21/07/2015	Campinho
Manuel Nazareno Batista dos Santos	15072201	22/07/2015	Campinho
Luiz Paulo Moraes Batista	15072202; 15072206	22/07/2015	Campinho
Aucilene Moraes Alexandrino	15072203	22/07/2015	Campinho
Mariana Correa Amador	15072204	22/07/2015	Campinho
Maria do Socorro Moraes Batista	15072205	22/07/2015	Campinho
João de Jesus Ferreira	15072207	22/07/2015	Campinho NQ
João Carlos Rodrigues Ferreira	15072208	22/07/2015	Campinho NQ
Ana Cláudia da Silva Gama	15072209	22/07/2015	Ig. Da Roça
Maristela Batista, Pedro Batista	15072210; 15072211	22/07/2015	Ig. Da Roça
Francisco Tavares	15072301	23/07/2015	Ig. Da Roça
Luiz Otávio Batista Cunha	15072302	23/07/2015	Ig. Da Roça
Josivan Reis	15072303	23/07/2015	Baixo Gurupá
Maria Mercês da Conceição	15072304	23/07/2015	Baixo Gurupá
Francisco Cardoso	15072305	23/07/2015	Baixo Gurupá
Manueal Amarildo Tavares Batista	15072306	23/07/2015	Baixo Gurupá
Joana Darc Almeida Cardoso	15072307	23/07/2015	Baixo Gurupá
Edilene da Silva Cardoso	15072308	23/07/2015	Baixo Gurupá
Manuel (Severino)	15072501	25/07/2015	Tapera
Oswaldo Batista dos Santos	15072502	25/07/2015	Ig. Da Roça
Maura Regina Meireles da Silva	15072504	25/07/2015	Aracaju
Everaldo Serra Cardoso	15072505	25/07/2015	Aracaju
Pedro Lourenço da Silva	15072601	26/07/2015	Tapera NQ
Maria Olavia Dias dos Santos	15072602	26/07/2015	Tapera
Manuel Natividade Batista dos Santos	15072603	26/07/2015	Tapera
Gregorio da Silva Amador	15072604	26/07/2015	Campinho
Camilo Dias dos Santos	15072701	27/07/2015	Tapera
Manoel (Severino)	15072702	27/07/2015	Tapera
Discussão dia que não houve a cartografia	15072703	27/07/2015	Tapera
Josivan Reis	15072801	28/07/2015	Baixo Gurupá
Maria de Fátima Gusmão Batista	15072901; 15072902	29/07/2015	Campinho
Oswaldo Batista dos Santos e Rosivaldo Moraes Correa	15072903	29/07/2015	Aracaju
Reunião com Pongo	15073001	30/07/2015	ARQUIG
Alfredo Neto Batista da Cunha	15073002	30/07/2015	Ig. Da Roça
Miguel Dias dos Santos	15073003; 15073004	30/07/2015	Aracaju

Houve ainda um retorno a campo a fim de se averiguar desdobramentos quanto as invasões do matão, sendo realizadas mais 8 entrevistas. Essa complementação do trabalho de campo serviu para concluir as observações sobre o conflito em relação ao arrendamento da área coletiva, assim como sanar dúvidas que surgiram a partir da análise do material coletado na primeira viagem de campo.

## CAPÍTULO II: ANTROPOLOGIA DO CONFLITO, TEORIA E MÉTODO.

### 2.1. ETNOGRAFIA

...a etnografia é uma forma especial de operar em que o pesquisador entra em contato com o universo dos pesquisados e compartilha seu horizonte, não para permanecer lá ou mesmo para atestar a lógica de sua visão de mundo, mas para, seguindo-os até onde seja possível, numa verdadeira relação de troca, comparar suas próprias teorias com as deles e assim tentar sair com um modelo novo de entendimento ou, ao menos, com uma pista nova, não prevista anteriormente. Esse é um insight, uma forma de aproximação própria da abordagem etnográfica que produz um conhecimento diferente do obtido por intermédio da aplicação de outros métodos. (MAGNANI, 2009:135)

Nader (2001) aponta que as especialidades antropológicas tem se constituído numa diversidade de propostas metodológicas que reúnem uma série de pressupostos teóricos especificamente em torno de determinado tema. A autora revela que as inúmeras teorias específicas, que surgem como novas correntes antropológicas, não contribuem para tratar de aspectos mais amplos e abstratos de forma crítica, alcançando a formulação de uma teoria antropológica com significativa contribuição à geração de conhecimento, mas sim, pautando interesses particulares e mais oportunos para validação metodológica de determinados pesquisadores, programas, ou projetos de antropologia específicos, ou mesmo servindo mais eficientemente à outras ciências como a comunicação, linguística, psicanálise, sociologia ou ciência política, do que à pesquisa antropológica<sup>18</sup>.

A contribuição de Ingold (2008) no trabalho “Anthropology is not Ethnography” ao refletir a etnografia de forma teórica, questionando seu fazer como prática descritiva ou como método, denota que independente de correntes antropológicas ou mesmo suposta utilização da etnografia com finalidade para outras disciplinas, existe uma grande importância em se submeter no trabalho de campo uma experiência prática direcionada e prolongada entre pesquisador e os sujeitos. Este contato possibilita uma observação detalhada e precisa

---

<sup>18</sup> Magnani (2009) no trabalho “Etnografia como prática e experiência” se debruça sobre as questões que diferenciam a etnografia, como método da ciência antropológica, de técnicas etnográficas utilizadas fora do contexto antropológico, para assim estabelecer que independente de técnicas, direcionamentos ideológicos, correntes antropológicas ou qualquer outra forma de especificidades conceituais que demonstrem uma diferenciação interna à Antropologia sobre a utilização do método etnográfico, este se diferencia da simples apropriação técnica que porventura venha a ser utilizada por outras ciências pelo contexto da prática etnográfica, sendo a utilização de técnicas etnográficas fora da Antropologia uma mera experiência etnográfica, desprovida da profundidade que a Antropologia aplica na utilização da etnografia como método científico.

demonstrando acima de tudo a sensibilidade do pesquisador na realização da pesquisa, sendo estes aspectos centrais como ferramentas na prática antropológica.

Ao focarmos nas experiências humanas como fator indissociável da pesquisa, podemos considerar a Antropologia como ciência mais geral e comparativa, e a etnografia como método, em que a experiência de contato entre o antropólogo e os sujeitos se faz mais acurada e sensível, através da convivência, da observação participante ou da descrição, considerando ainda, que a aprendizagem sobre pesquisa empírica é fruto do trabalho de campo, fato que se reflete nesta pesquisa como a realidade descrita por Wacquant, na análise do trabalho de campo de Bourdieu, uma “imersão continuada nas realidades diárias de uma sociedade aflita, apanhada nas convulsões do colonialismo decadente” (WACQUANT, 2006:14), somando-se a isto uma realidade neoliberal do sistema social.

Peirano (1995, 2008) aponta que a etnografia não é apenas uma metodologia ou uma prática de pesquisa, mas o conjunto de vivências sobre a própria teoria, estando teoria e prática reunidas no mesmo conceito de fazer antropológico já que independente do conjunto de técnicas metodológicas que o pesquisador usa para interpretar o campo, sua interpretação se pauta nas teorias que guiam o planejamento do campo e o posterior relato etnográfico. Nesse processo, diversas técnicas podem ser utilizadas. Contudo o método etnográfico por vezes se confunde com a própria técnica, mas a etnografia em si pode reunir a associação de diferentes técnicas ao abordar um problema antropológico de pesquisa.

Neste sentido, a partir de um viés antropológico, é possível permear às especificidades etnográficas ou mesmo dialogar entre campos de disciplinas diferenciadas colaborando com aquilo que Descola (2005) no trabalho “On Anthropological Knowledge” considera como a geração de conhecimento antropológico amplo e comum. Da mesma forma no Direito, na Sociologia, na Geografia, na Biologia ou em qualquer outra ciência, que se apropria de uma técnica etnográfica ou de uma teoria antropológica, não estaria ela se utilizando de um método etnográfico ou realizando uma etnografia, mas sim exercendo uma experiência etnográfica ou postulando um novo método específico para sua própria disciplina, pois a etnografia se enquadraria num contexto profissional em que o antropólogo, como pesquisador, deve possuir um histórico de vivências que reúnam não só o seu conjunto de experiências etnográficas, mas também seu arcabouço de formação teórica sobre bases da Antropologia, para definir assim sua prática etnográfica.

Ingold (2008) também denota um aspecto um tanto especulativo à antropologia, numa visão para além de uma ciência puramente descritiva e empírica, em que seja questionada a vida humana no mundo, englobando todas as condições e possibilidades, numa escala que abranja não apenas passado e presente, mas que também seja capaz de modelar aquilo que se espera para o futuro, não se limitando apenas num discurso ou postulado estritamente direcionado a forma em que se escreve a etnografia, ou sobre como posteriormente ao campo se deve realizar o trabalho reflexivo de passar uma vivência da observação à descrição.

Magnani (2009) tece em suas considerações três reflexões, a primeira que se deve distinguir “prática etnográfica” (programada, contínua) de “experiência etnográfica” (descontínua, imprevista), sendo que estas condições são interdependentes numa pesquisa etnográfica; a segunda postula a etnografia como uma metodologia de pesquisa antropológica, “não restrito (como técnica) ou excludente (seja como determinada atitude, experiência, atividade de campo)”. Desta forma a etnografia “em sentido amplo, engloba as estratégias de contato e inserção no campo, condições tanto para a prática continuada como para a experiência etnográfica e que levam à escrita final”, devendo estar embasada em escolhas teóricas que guiam e se relacionam conceitualmente com o “conjunto de técnicas (observação participante, aplicação de entrevistas, etc.) empregadas”; e a terceira diz respeito o pressuposto da totalidade “como condição da pesquisa antropológica”, sendo esta característica presente desde as etnografias clássicas aos trabalhos mais recentes de pesquisa em antropologia, “mantém-se, mesmo em etnografias especializadas” (MAGNANI, 2009:136).

Pautando-se na discussão dos autores acima e numa visão ampla, considera-se neste trabalho que Antropologia e etnografia não se confundem, reconhecendo a etnografia não como o único método, mas como o conjunto de métodos próprios da pesquisa antropológica, pois a primeira, como ciência, além de englobar a etnografia, ainda se apropria de teorias e técnicas que podem ser utilizadas ou não dentro de um método etnográfico, em auxílio à pesquisa a ser realizada, podendo inclusive apropriar-se de conteúdos de outras ciências pautando-os sobre o viés antropológico. Considerando ainda que um método etnográfico não se confunde em si com teoria antropológica, mas sim, se pauta em teorias antropológicas ou possui teorias específicas do método, que por sua vez, definem detalhes em relação à utilização de técnicas etnográficas.

Desta forma, tornar-se-ia realmente possível reunir pesquisas de diferentes especificidades conceituais e correntes antropológicas distintas dentro do mesmo excerto, a

própria Antropologia como ciência, sendo o reconhecimento da realização da pesquisa pela sua própria categoria, aquilo que separa a prática etnográfica da experiência etnográfica de pesquisadores com objetivos e formação postulados em outras disciplinas que não a Antropologia.

...cabe assinalar que o método etnográfico não se confunde nem se reduz a uma técnica; pode usar ou servir-se de várias, conforme as circunstâncias de cada pesquisa; ele é antes um modo de acercamento e apreensão do que um conjunto de procedimentos. Ademais, não é a obsessão pelos detalhes que caracteriza a etnografia, mas a atenção que se lhes dá: em algum momento, os fragmentos podem arranjar-se num todo que oferece a pista para um novo entendimento.” (MAGNANI, 2002:17)

Ao antropólogo também se reserva a capacidade de renovação e inovação da disciplina antropológica. O antropólogo ao trazer de outra ciência um aparato teórico ou técnico, seria capaz de basear em sua própria disciplina a criação de novas teorias ou métodos etnográficos, indo além do que poderíamos chamar de uma experiência interdisciplinar.

Na questão particular, em que se estudam os remanescentes de quilombo, cabe ao antropólogo, por exemplo, não desconhecer os textos jurídicos ou as concepções arqueológicas que norteiam a ideia de reminiscência; mas, com base em seu contato com o grupo, readequar ambas, uma vez que estas são externas ao ponto de vista e a realidade do grupo estudado. Assim, embora as reminiscências tragam consigo ideias de passado, do que já foi, do que não é mais, de sobrevivências, a realidade etnográfica, o contato direto entre pesquisador e pesquisado, permitem perceber a situação real e presente do grupo: sua organização, sua coletividade, suas lutas políticas, sua identidade e, da somatória de todas estas, sua etnicidade (MARQUES, 2009:362).

Em relação a pesquisa antropológica materializada neste trabalho, faz-se necessário pontuar quais objetivos são considerados para que a mesma tenha se realizado. Não se trata de um trabalho de prática pericial<sup>19</sup>, porem complementa todo um trabalho de pesquisa relacionado ao processo de reconhecimento do território quilombola, neste sentido, o trabalho etnográfico realizado procura se orientar pelo “modo de vida” e “concepções do grupo estudado”, buscando por aportes teóricos que sustentem a defesa de direitos dos quilombolas em sua luta pelo território<sup>20</sup>, afirmando o objetivo de privilegiar os sujeitos da pesquisa<sup>21</sup>, ao reconhecer o desequilíbrio de forças no conflito pela posse de terra e a resistência pela

<sup>19</sup> Para Marques (2009:362) “O antropólogo, enquanto perito, é aquele que busca aplicar o preceito básico de sua episteme, qual seja, o abandono de ideias preconcebidas, os pré-conceitos”.

<sup>20</sup> O trabalho do antropólogo deve se basear “numa metodologia que nega as concepções etnocêntricas e universalistas” a fim de romper “com os ditames convencionais”. Desta forma “ao eleger como primordial a relação com o seu pesquisado, o antropólogo está na verdade só reafirmando seu ethos de pesquisa e sua episteme científica, porém esta acaba por ser entendida como uma parcialidade” (MARQUES, 2009:362).

<sup>21</sup> Ainda para Marques, “o antropólogo, ao privilegiar o sujeito de estudo, é imparcial em seu laudo pericial, pois, ao contrário da falácia positivista, ele sabe que a realidade é relativa e contextual e, como tal, compreende que ser quilombola nos dias atuais significa ressemantizar no presente uma luta histórica de conquista, de permanência ou de retorno a uma territorialidade, e uma luta futura, para a permanência e vivência dos grupos (2009:363)

manutenção da territorialidade do grupo, procurando com a pesquisa, gerar subsídios acadêmicos que legitimem a defesa de direitos historicamente negligenciados em favor dos detentores do poder, rompendo com o “senso comum, que se baseia na confortável crença em uma cientificidade neutra” (MARQUES, 2009:362), sendo os resultados desta pesquisa, gerados com a perspectiva de servirem como instrumento político que contribuam com a busca pela cidadania e reconhecimento do território étnico daqueles que se auto reconhecem como remanescentes quilombolas dos rios Arari e Gurupá.

## **2.2. SIGNIFICAÇÃO DA CULTURA**

Para iniciar esta discussão, escolheu-se por debater a significação quanto à cultura tomando como base o pensamento de teóricos clássicos para então aprofundar esta temática sobre a luz de teóricos atuais, dentro de questões mais específicas à temática do conflito, tratando então da sensibilidade jurídica e do conflito de terras envolvendo comunidades tradicionais e fazendeiros.

Segundo Lévi-Strauss, a Antropologia realiza uma análise de caráter sincrônico dos fenômenos sociológicos na qual a cultura é idealizada a partir dos conceitos acerca da natureza e da cultura, pautados num caráter universal da vida social, a partir de regras e normas presentes no comportamento humano e inerentes à sua cultura numa estrutura universal, sustentada a partir do inconsciente humano. A análise desta estrutura se daria pela compreensão do conceito de cultura a partir de um esforço lógico e racional, de formulação de hipóteses dentro de regras gerais para todas as culturas.

Para Lévi-Strauss, no segundo capítulo de “O olhar distanciado”, o estudo da Antropologia assume “o homem como objeto de estudo nas suas manifestações mais diversas” tendo como finalidade delinear os particularismos “mas não sem postular um critério implícito” que o autor denota como o da “condição humana”, capaz de circunscrever os limites externos do seu objeto através de um “olhar distanciado”, conciliando esta unidade com a diversidade e incomparabilidade das manifestações particulares, que o autor reúne no âmbito do conceito de cultura (LEVÍ-STRAUSS, 1986:51).

Para o Geertz (1997) o conceito de cultura é visto como texto, assim como o próprio trabalho que o antropólogo realiza, que é o de interpretar a cultura e escrever textos para seus pares, o que se enquadraria no conceito de “experiência distante” e a partir da interpretação do

que os sujeitos revelam para ele, no que ele conceitua como “experiência próxima” (GEERTZ, 1997:88). Em sua interpretação da cultura, Geertz perpassa por conceitos como integração (harmonia de significado), mudança (instabilidade de significado) e conflito (incongruência de significado), sendo estes representados por formas simbólicas dentro de aspectos culturais da qual “podemos apenas olhar e ver se as formas em questão de fato coexistem, mudam ou interferem umas nas outras de alguma maneira” (GEERTZ, 1989:178), sendo estes significados produzidos socialmente<sup>22</sup>.

Desse modo é possível destacar que o que Geertz (1997) propõe sobre o saber local não consiste apenas de um conhecimento ou vivência cotidiana enquanto *locus*, delimitado como espaço geográfico, sendo este *locus* um espaço que ultrapassa as fronteiras do lugar numa estrutura de relações sociais em que também estão contidos aspectos do regional ao global, tratando-se o saber local de um *locus* mais simbólico do que físico, indicando dessa forma que a sustentação da cultura se inicia com um contexto local, sendo o contexto regional, nacional ou global, sempre significados por sujeitos inseridos em determinados contextos locais, situando a cultura num enfoque geográfico amplo, porém imersa em uma pluralidade de significações que emergem dos diferentes saberes locais, a mesma significação que constitui os indivíduos enquanto sujeitos na cultura, atuantes na criação e justificação de símbolos culturais a partir de processos coletivos.

Ao refletir sobre a contribuição de Levis-Strauss e Geertz para a teoria antropológica, Azzan (1993) se utiliza da relação dialética entre as duas correntes de pensamento a partir das teorias de Ricoeur (apud Azzan, 1993), para dialogar entre os dois autores de forma complementar. Ele relaciona através da dialética os fatores aparentemente antagônicos presentes da teoria de Geertz e Lévi-Strauss, tais como a compreensão e explicação, estrutura e significações, subjetividade e objetividade, e relata que ambos os autores, mesmo que inconscientemente, realizam etapas metodológicas um do outro para que possam chegar às suas propostas teóricas, sendo complementares as visões de ambos sobre sentido e significação dos acontecimentos, já que para explicar um determinado acontecimento é preciso antes compreendê-lo, para sistematizar um padrão de estrutura é preciso observar as significações que o mantem e que questões subjetivas e objetivas são percebidas tanto nos fatos e acontecimentos vivenciados quanto em sistemas e padrões inconscientes.

---

<sup>22</sup> Geertz descreve “a natureza da integração cultural, da mudança cultural e do conflito cultural” a partir das “experiências dos indivíduos e grupos de indivíduos”, atribuindo o sentido de cultura à forma como estes sujeitos “percebem, sentem, raciocinam, julgam e agem” a partir da direção dos símbolos (GEERTZ, 1989:179).

As teorias tanto de Geertz quanto Leví-Strauss são clássicas e se tornaram base para a definição do conceito de cultura e a forma como este conceito pode ser estudado, estabelecendo assim diretrizes teórico-metodológicas que reverberam em outras teorias antropológicas contemporâneas. Outro pensamento fundante quanto à significação da cultura é explanado por Barth (1998), autor cuja obra reflete uma das principais contribuições ao conceito de cultura no que tange o objetivo deste trabalho, na introdução à obra “Ethnic Groups and Boudaries: The Social Organization of Culture Difference”, propondo as bases construtivistas sobre a etnicidade a partir da análise do que seriam as identidades étnicas<sup>23</sup>.

Barth (1998) entende a etnicidade não como um pensamento empírico sobre a diferenciação cultural, mas como um processo prático, de organização social a partir do reconhecimento da diferença entre indivíduos e grupos ao redor de fronteiras étnicas<sup>24</sup>. A partir da obra de Barth, Martins (2006) pontua as bases de um novo paradigma analítico sobre a noção de cultura e identidade:

Nesta proposta teórica são então lançadas as bases de novo paradigma analítico: as noções de contexto, interação, atores sociais, processo, diferenciação, fronteiras, mudança e construção são as novas chaves interpretativas para a problemática das identidades culturais e, conseqüentemente, para rever a noção de cultura que elas implicam. (MARTINS, 2006:3)

Hofbauer (2009:123) relaciona as indagações quanto aos paradigmas estruturalista e interpretativista às reflexões pós-estruturais que marcariam profundamente o ideário pós-colonial, ao abrir “novas perspectivas para pensar o(s) sujeito(s) e a(s) identidade(s) individuais e coletivas”. Desta forma os sujeitos deixariam de ser considerados como “substâncias” de identidades independentes, passando a ser considerados como “construções discursivas” (HOFBAUER, 2009:123):

Como sinais flutuantes nas cadeias de significação que perdem e ganham a sua significação no jogo semântico da diferenciação. Compreende-se, portanto, que sujeitos e identidades são parte das cadeias de significação. Não são anteriores à linguagem, mas construídos dentro de discursos. Os pós-coloniais argumentam, assim, que são os discursos que produzem um lugar para o sujeito, que abrem um espaço para um posicionamento. “Articulação” é o conceito-chave usado por Hall para descrever este posicionamento e reposicionamento constante dos sujeitos: nesta

<sup>23</sup> A partir de uma reflexão sobre a obra de Barth (1998), pode-se supor que para o autor a significação da cultura não se encontra estagnada no tempo, mesmo no contexto da manutenção de tradições culturais a cultura não seria aspecto fixo, podendo apresentar diversificação tanto temporal quanto adaptativa ao contexto social, porem, mesmo que submetida a modificações, ainda pressupõe características significativas que denotam um padrão distintivo entre os que se reconhecem como membros de determinado grupo, dos não-membros, mesmo que alterem sua identidade étnica ao longo das suas vidas.

<sup>24</sup> Barth (1998) propõe que a os grupos étnicos se estabelecem a partir de um contexto de constrangimento sócio histórico, em que os indivíduos interagem, estes que num momento de pressão, possivelmente gerada na fronteira de interação com outros grupos, podem suprimir ou ocultar determinados elementos culturais, e em outro momento, de resistência e autoafirmação étnica, podem vir a valorizar e resgatar esses mesmos elementos, reconhecendo as diferenças que conceituam a formação de fronteiras étnicas.

linha de argumentação, articular quer dizer tanto expressar uma idéia como conectar diferentes elementos a uma nova unidade. Portanto, de acordo com a abordagem pós-colonial, sujeitos e discursos constituem-se simultaneamente; ou melhor: indivíduos e coletivos só podem se articular por meio de discursos. (HOFBAUER, 2009:123-124)

Agier (2001:13), a partir de uma perspectiva situacional que se aproxima do conceito de grupos étnicos e aborda a cultura como um “vasto celeiro de significações” construído para que os indivíduos e grupos se utilizem, de acordo com as seleções situacionais que lhes ocorrem no decorrer do tempo, sendo os elementos de significação cultural diversos e mesmo contraditórios, e o fluxo de significados que há entre cultura e identidade, uma característica social, complexa e contextual, pois passa a ser determinada pela agência dos sujeitos quanto as suas diferenciações e identificações.

Baumann (1999:95) percebe a significação de cultura tanto a partir da retórica, como da prática social, englobando desta forma a compreensão de aparentes ambiguidades entre o que dizem e o que fazem os sujeitos, considerando-as como reflexos de um sistema de dominação e resistência, a partir do qual as noções reificadas de cultura são combatidas. A reificação da cultura estaria associada a mecanismos hegemônicos de dominação, e a resistência se daria pela contraposição através de formas de reação e de negociação empreendidas por grupos minorizados e excluídos dos sistemas dominantes. Baumann aponta a possibilidade de os indivíduos transitarem por significações culturais diversas, porém as concepções e as reivindicações inerentes ao seu contexto social demonstram um caráter processual da cultura em que o autor se baseia para defender uma concepção discursiva de cultura.

A partir do reconhecimento do discurso como meio na qual se articulam as relações de poder, faz-se aqui uma reflexão sobre como se configuram as estruturas de dominação e relações de poder no que diz respeito à resistência, a partir das análises do trabalho de campo de Bourdieu, realizadas por Wacquant (2006:14), que indica que a “especificidade da lógica universalmente pré-lógica da prática” possibilita um deslocamento do foco analítico “da estrutura para a estratégia, da álgebra mental mecânica das regras culturais para a fluida ginástica simbólica dos corpos socializados”, possibilitando desta forma uma contribuição à análise sobre como se desenvolve os discursos em situações de conflito.

Hofbauer (2009) considera a mudança de perspectiva analítica interpretada por Ortner no artigo “Theory in Anthropology since the Sixties” (ORTNER, 1984, apud HOFBAUER, 2009), para estabelecer, no contexto dos estudos Pós-Modernos, relações entre os paradigmas estruturalista e interpretativista a partir do que aqui reconhecemos como o *locus* proposto por Gluckman na análise situacional e na análise discursiva na qual Hofbauer se inspira nos

trabalhos de Foucault, reflexões aplicadas ao foco dos estudos Pós-Coloniais, associadas à pesquisa sobre as estruturas de dominação e relações de poder entre uma categoria dominante e outra dominada:

Com base na crítica de que o estruturalismo nega a relevância do sujeito intencional sobre o processo social e cultural, e também qualquer impacto significativo da história (“evento”) sobre a estrutura, alguns estudiosos buscaram elaborar modelos teóricos alternativos nos quais tanto os agentes quanto os eventos tivessem um papel mais ativo... era necessária a elaboração de estratégias que permitissem expressar as múltiplas vozes, a polifonia, que, de acordo com estes autores, cria e recria a vida em sociedade. Os antropólogos pós-modernos centrariam assim as suas atenções na relação dialógica entre pesquisador e pesquisado, tida como responsável pela produção de conhecimento. Inspirados em Foucault, alguns procuram analisar, em primeiro lugar, como se articulam – por meio dos discursos – as relações de poder. (HOFBAUER, 2009:103-104).

### 2.3. DISCURSO E PODER

Partindo da ideia de *locus* simbólico de Geertz na significação da cultura, ao pensarmos o discurso no campo da linguagem, podemos caracteriza-lo como uma construção social entre locutor e receptor do discurso, utilizando-se da teoria do discurso desenvolvida por Bakhtin (1992), que propõe o diálogo como ação compartilhada entre sujeitos sociais, um indivíduo e seu interlocutor. O autor via a língua de forma sistêmica, considerando a natureza social da linguagem, ou seja, para além de um conjunto normativo de regras voltadas para comunicação linguística.

Bakhtin considerava a relação do discurso também no campo extra-lingüístico, sendo a linguagem um fenômeno histórico e determinado pelo cotidiano social, “o discurso vivido e partilhado por seres humanos em interação social”, desta forma o autor define a linguagem<sup>25</sup> em sua natureza social como o *locus* do discurso, “um campo de batalha social, o local onde os embates políticos são travados tanto pública quanto intimamente” (BAKHTIN, 1992:30-31).

Para Bakhtin (1995:123) o discurso possui ainda um caráter ideológico, ou seja, faz referência a uma construção ideológica que ratifica ou desconstrói outras formas de discursos, numa rede em que cada argumento individual se articula em busca de projeção em meio a uma multiplicidade de vozes que podem se unir num discurso único ou expressar conflitos. A

---

<sup>25</sup> “A linguagem, na concepção bakhtiniana, é uma realidade intersubjetiva e essencialmente dialógica, em que o indivíduo é sempre atravessado pela coletividade” (PIRES e TAMANINI-ADAMES, 2010:67).

comunicação poderia então ser considerada polifônica<sup>26</sup>, ou seja, uma interação de discursos individuais com outros discursos individuais, cuja complexidade de signos denota forma e conteúdo ideológicos que interagem em múltiplos discursos. Bakhtin aponta que o conjunto de vozes numa situação social está submetida ao poder<sup>27</sup>, não havendo neutralidade na polifonia nem no dialogismo.

Ao interpretar o pensamento de Bourdieu (1989) sobre o poder, pode-se considerar que nestas relações, é necessário que aqueles submetidos ao poder, confiem naquilo que suporta a existência do poder daqueles que o exercem, podendo essa legitimação estar pautada em uma determinação física como a força, ou estar estabelecida sobre bases simbólicas<sup>28</sup>, sendo estas as bases em que as relações de poder se reproduzem. Foucault também aponta que a legitimação desta “sujeição” através do poder não se dá somente de forma direta, entre um sujeito dominante e outro dominado, mas também de forma fragmentada, a partir de cada diferente núcleo de reprodução do sistema social, tornando o poder “relacional”, através de “um conjunto de ações que se induzem e se respondem uma às outras” (FOUCAULT, 1995:240).

Foucault<sup>29</sup> propõe observar o poder não com os olhos voltados para sua expressão macro, ou seja, a partir do estabelecimento do Estado ou num sistema de dominação pleno, mas sim através dos “micro espaços” que permeiam o estabelecimento das relações de poder, que por sua vez sustentam o sistema de dominação (FOUCAULT, 1995:240). De acordo com Weber (1994:33) o significado do poder se expressa através de “toda probabilidade de impor a própria vontade numa relação social, mesmo contra resistências, seja qual for o fundamento dessa probabilidade”. Para o autor a dominação é possível justamente pela legitimação obtida

---

<sup>26</sup> “Bakhtin definiu Dostoiévski como o criador do chamado “romance polifônico”, entendido como um texto em que diversas vozes ideológicas contraditórias coexistem em pé de igualdade com o próprio narrador. É um tipo de romance que se contrapõe ao romance monológico. Entretanto, Rechdan adverte que dialogismo não deve ser confundido com polifonia, pois o dialogismo é o princípio dialógico constitutivo da linguagem, enquanto a polifonia se caracteriza por vozes polêmicas em um discurso” (PIRES & TAMANINI-ADAMES, 2010:67).

<sup>27</sup> Nesse mesmo sentido podemos citar Bourdieu (1989:14-15) “o que faz o poder das palavras e das palavras de ordem, poder de manter a ordem ou de subvertê-la, é a crença na legitimidade das palavras e daquele que as pronuncia, crença cuja produção não é da competência das palavras”.

<sup>28</sup> O poder, assim concebido, é o poder simbólico que “É quase mágico, que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for reconhecido, quer dizer, ignorado como arbitrário (BOURDIEU, 1989:14).

<sup>29</sup> Em suas observações ele analisa as “lutas sociais na Europa nos meados do século XX”, e ao contrario de uma análise marxista pautada na luta de classes, percebe as lutas sociais a partir da necessidade de afirmação e “reconhecimento da subjetividade” dos grupos que se manifestavam contra uma opressão, num conflito que não focava diretamente uma classe ou a queda do Estado, mas sim em repúdio contra estratégias de manutenção de poder que visam disciplinar os indivíduos a reproduzirem, a partir da visão dominante, determinados padrões sociais denotados ao grupo que compunham (FOUCAULT, 1995:240).

a partir da obediência dos dominados frente à persistência de ações que questionam o domínio daqueles que detêm o poder, dentro de um determinado espaço.

Se a partir das relações sociais considerarmos o discurso como um *locus* simbólico de significação cultural, podemos apontar a linguagem como campo a partir de onde se mediam relações de poder, sendo possível estudar o conflito a partir das nuances dessa mediação. No balanço de forças que interagem nas relações de poder, podemos encontrar discursos que caracterizam sujeitos dominantes e sujeitos dominados, encontrando-se no discurso as características daquilo que legitima o poder. Assim, podemos analisar as relações de poder a partir da sua construção simbólica, como uma significação cultural dentro de um sistema de relações sociais mediadas através dos discursos.

Foucault (1995:234) avaliando a necessidade de analisar essas relações propõe investiga-las a partir de uma reflexão sobre a “resistência” ao poder, inferindo que “a partir do momento em que há uma relação de poder, há uma possibilidade de resistência” (FOUCAULT, 1979:241), ou seja, pode-se sustentar a partir da reflexão de Foucault a hipótese de que, estando uma ordem social estabelecida<sup>30</sup> em suas relações de troca e reciprocidade<sup>31</sup>, firmados os contratos sociais que “mantem efetiva a obediência”, a ocorrência de fatores que levam a “não obediência” sustentam atos de “resistência”, levando a não efetivação da dominação em plenitude (FOUCAULT, 1995:234).

Ao se analisar a dominação de forma sistêmica, percebe-se como o sistema social se constrói sobre um processo não consensual, pois os indivíduos que o compõe permanecem em constante confronto de interesses, podendo gerar ou não conflitos. Desta forma, ao refletir as relações de poder a partir da resistência, seria possível situar como essas relações se estabelecem e que métodos são aplicados na manutenção do poder, em prol de uma

---

<sup>30</sup> Sobre ordem social, tomamos as reflexões de Kelsen (2005) sobre a formulação do Direito para diferentes povos. O autor aponta que para o estabelecimento da ordem social “há um elemento comum” mesmo frente a diferenças de “tempo, lugar e cultura” de “ordem coercitiva”, sendo esta “a técnica social que consiste em obter a conduta social desejada dos homens através da ameaça de uma medida de coerção a ser aplicada em caso de conduta contrária” (KELSEN, 2005:27-28).

<sup>31</sup> Avalia-se aqui o conceito de reciprocidade a partir da teoria de Sabourin (2011), que postula quatro fundamentos: 1- “O princípio de reciprocidade não se limita a uma relação de dádiva/contra-dádiva entre pares ou grupos sociais simétricos”, referindo-se a subjetividade entre diferentes sujeitos envolvidos nas relações de reciprocidade e não apenas no seu aspecto de troca; 2- “a reciprocidade pode assumir várias formas”, referente a forma positiva (dádiva) e negativa (vingança) da reciprocidade e as formas intermediárias; 3- “as relações de reciprocidade podem ser analisadas em termos de estruturas”, referente as estruturas simétricas de reciprocidade; 4- Existência de “diferentes níveis do princípio de reciprocidade e aos modos que lhe são específicos”, aponta que a reciprocidade se dá em diferentes níveis “o real, o simbólico (a linguagem) e o imaginário (as representações)” em que diferentes “estruturas, níveis e formas se articulam para formar sistemas de reciprocidade” (SABOURIN, 2011:30-31).

dominação efetiva, analisando para isso os “antagonismo das estratégias” dos diferentes agentes sociais envolvidos nas relações de poder (FOUCAULT, 1995:234).

Admitindo a resistência como base para o estudo da própria dominação, Foucault apresenta uma gama de possibilidades teóricas para se analisar as relações de poder no estudo do conflito. Entre as teorias sobre resistência que vieram a se desenvolver, podemos citar o trabalho de Scott<sup>32</sup>, que parte do pressuposto de que a resistência é intrínseca ao processo de dominação, estando presente no cotidiano dos que são submetidos à dominação, devido ao fato de apesar de subjugados, estes atores não deixam de gozar de um princípio de autonomia<sup>33</sup>.

Dentro da perspectiva da resistência cotidiana<sup>34</sup> dos grupos subalternos, Scott trabalha com dois conceitos: o discurso público e o discurso oculto. Define discurso público “como uma descrição abreviada das relações explícitas entre os subordinados e os detentores do poder” (SCOTT, 2004:24), e usa o termo discurso oculto “para definir a conduta ‘fora de cena’, para além da observação direta dos detentores do poder” (SCOTT, 2004:28). O discurso oculto seria secundário ao discurso público, pois “está constituído pelas manifestações linguísticas, gestuais e práticas que confirmam, contradizem ou tangenciam o que aparece no discurso público” (SCOTT, 2004:28)<sup>35</sup>, podendo-se considerar que o discurso oculto é a manifestação da comunicação dentro de um contexto polifônico, que não supera o discurso público em termos políticos, mas questiona o estabelecimento da ordem social e do discurso oficial.

Este tipo de resistência se mostra como uma forma de reação do dominado frente às divergências em relação à exploração implementada pelo dominante, não implica em uma

---

<sup>32</sup> O estudo de James Scott sobre estratégias de resistência (1985, 1990, 2002) fornece bases de discussão e instrumentos metodológicos para compreender as relações de dominação e resistência a partir da reflexão sobre a resistência camponesa Malaia. O autor realizou seus estudos na década de 1970, em meio ao contexto de mecanização da revolução verde na Malásia, que introduziu máquinas e insumos agrícolas na cultura de arroz em prol de uma maior eficácia na produção, alterando a ordem social a partir da quebra dos valores de reciprocidade entre os grupos sociais envolvidos nas relações de poder, rompendo com o cotidiano dos camponeses, que passam a questionar as regras do contrato social.

<sup>33</sup> Por este princípio o autor denota que os indivíduos são dotados características singulares e de consciência própria, sendo a relação de dominação que estabelece os que dominam e os que se submetem definida pelo poder, em que ter “o poder significa não ter que atuar ou, mais precisamente, ter a possibilidade de ser mais negligente e informal em qualquer representação” (SCOTT, 2004:55).

<sup>34</sup> Scott (2011:219) associa à resistência cotidiana aquilo que ele reconhece como “formas Brechtianas de luta de classe” como “relutância, dissimulação, falsa submissão, pequenos furtos, simulação de ignorância, difamação, provocação de incêndios, sabotagem, e assim por diante”.

<sup>35</sup> Todas as citações de Scott tiveram tradução livre para português dos originais em espanhol, no caso dos artigos e obras ainda sem tradução ou cuja tradução não fora encontrada.

mudança da ordem social<sup>36</sup> através de revolução ou tomada de poder por parte do subalterno, “exigem pouca ou nenhuma coordenação; representam uma forma de autoajuda individual; e tipicamente evitam qualquer confrontação simbólica com a autoridade ou as normas da elite”, porem, demonstra a reprodução social de uma inconformidade imediata, que se reflete em longo prazo como arma efetiva para minar a imposição de políticas desvantajosas, sendo a resistência cotidiana diferenciada de outras formas de resistência pelo que Scott reconhece como uma “implícita negação de objetivos públicos e simbólicos” (SCOTT, 2011:223) e a afirmação e manutenção da “significação e dos valores” compartilhados pelo grupo (SCOTT, 2011:229).

A prática da dominação revela a relação entre discurso oculto e público, se por um lado o discurso público se dá a partir do contexto de “submissão ao pacto social”, o discurso oculto se dá através de “micro-atos que expressem indignação” do subalterno, sem, no entanto, chamar a atenção sobre ele mesmo, estando assim “seguro no anonimato” (SCOTT, 2002:13). O estudo do conflito deveria então observar as estratégias de dominação frente às estratégias de resistência:

A prática da dominação, então, cria o discurso oculto. Se a dominação é particularmente severa, o mais provável é que produza um discurso oculto com a riqueza equivalente. O discurso oculto dos grupos subordinados, por sua vez, reage frente ao discurso público, criando uma subcultura e se opondo a própria versão da dominação social da elite governante. Ambos são lugares de poder e interesses (SCOTT, 2004:53).

A partir dessa discussão, podemos teorizar sobre como se dá a construção do discurso público dos sujeitos dominados em meio à aplicação das estratégias de dominação e resistência, analisando a forma como os sujeitos se inserem dentro dos processos coletivos de significação cultural. Hofbauer (2009) contextualiza dentro da perspectiva Pós Colonial que os sujeitos deixariam de ser considerados como “substâncias” de identidades independentes, passando a ser considerados como “construções discursivas”, compreendendo “que sujeitos e identidades são parte das cadeias de significação”, construindo-se dentro do próprio campo do discurso, sendo “os discursos que produzem um lugar para o sujeito, que abrem um espaço para um posicionamento” (HOFBAUER, 2009:123).

Hofbauer cita ainda o conceito de “articulação” para denotar como a argumentação individual se insere no contexto coletivo, “articular quer dizer tanto expressar uma ideia como

---

<sup>36</sup> Para Scott “o estudo da consciência social das classes subordinadas” revela “em que medida e de que maneiras os camponeses de fato aceitam a ordem social propagada pelas elites”, reconhecendo a existência de “valores-chave que encontram apoio ou oposição no interior da subcultura das classes subordinadas” (SCOTT, 2011:230-233).

conectar diferentes elementos a uma nova unidade”, se pensarmos que os discursos são processos construídos socialmente, “sujeitos e discursos constituem-se simultaneamente; ou melhor: indivíduos e coletivos só podem se articular por meio de discursos” (HOFBAUER, 2009:124).

A partir das reflexões sobre resistência e das considerações de Hofbauer, propõe-se aqui que os processos de resistência cotidiana teorizados por Scott, apesar de não organizados em torno de uma revolução social como citado anteriormente, podem sustentar e fortalecer o discurso de indivíduos que se propõe a modificar o balanço de forças nas relações de poder. Desta forma, seria possível que em meio ao discurso oculto e a disseminação de uma inconformidade com a ordem social, surgissem indivíduos que sustentassem um discurso político de enfrentamento ao discurso oficial, se enquadrando não apenas num contexto de resistência cotidiana, mas criando bases para a organização social e para o embate político nas relações de poder.

Através do entrelace destas visões teóricas sobre conflito e discurso, podemos considerar este último como um instrumento linguístico que sustenta relações sociais, denotando seus aspectos culturais. No estudo do conflito em específico, buscar-se-ia no discurso o entendimento dos aspectos que remetem as estruturas e relações de poder expressas através da linguagem<sup>37</sup>. Podemos ainda considerar os discursos como ações sociais, configurando assim um evento ou situação social<sup>38</sup>, e relacionar o sujeito discursivo de Hofbauer com a prática metodológica da análise situacional proposta por Gluckman (1987) e Van Velsen (1987), considerando um evento como o *lucus* da análise onde se realizam os discursos, sem, no entanto, separar estes de seus processos causais dentro de uma situação total<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> Robert Stam e Ella Shohat no texto “*The cinema after babel – language, difference, power*” (STAM, 1989:36) exploram as potencialidades do pensamento de Bakhtin para analisar as relações de linguagem no cinema, num trecho de sua obra associado ao pensamento de Bakhtin e citado em diversos trabalhos, eles denotam que “se todas as linguagens são criadas iguais, algumas o são 'mais iguais do que outras'. Engajadas no jogo de poder, linguagens estão presas em hierarquias artificiais enraizadas em hegemonias culturais e opressão política”.

<sup>38</sup> Para Gluckman “uma situação social é o comportamento, em algumas ocasiões, de indivíduos como membros de uma comunidade, analisado e comparado com seu comportamento em outras ocasiões. Desta forma, a análise revela o sistema de relações subjacente entre a estrutura social da comunidade, as partes da estrutura social, o meio ambiente físico e a vida fisiológica dos membros da comunidade” (GLUCKMAN, 1987:238), propõe-se este método para relacionar o discurso público e o oculto.

<sup>39</sup> Gluckman a interdependência de causa e efeito dentro da concepção de um evento, apontando como este também se torna um “efeito produzido por muitas causas” que por sua vez também “produz muitos efeitos” para exemplificar de forma sistêmica as razões pela qual “o antropólogo não pode isolar os eventos para determinar suas relações necessárias e os processos de causalidade”, não podendo-se examinar as relações de causa e efeito recortadas por uma situação social “separadamente da situação total”, devendo estudar os eventos “em sua totalidade”. (GLUCKMAN, 1987:301).

A opção como ferramenta metodológica pelo “método de estudo de caso detalhado” ou “análise situacional”, remete a realização de uma etnografia que busca por informações detalhadas de forma a incorporar na análise “o conflito como sendo ‘normal’ em lugar de parte ‘anormal’ do processo social” (VAN VELSEN, 1987:345). Unindo esta ferramenta à análise do discurso, temos uma forma de analisar através de uma situação social, os diferentes comportamentos frente ao conflito e o antagonismo de estratégias entre sujeitos dominantes e aqueles subalternizados, expressas através do discurso oculto e do discurso público.

No contexto da questão quilombola, as estratégias de discurso advêm de um arcabouço histórico de mais de dois séculos de exploração. Atualmente os discursos pressupõe novas estratégias de luta, apresentando os mesmos princípios, pautados na busca pelo reconhecimento e efetivação de direitos. Nessa perspectiva, a resistência é intrínseca a ideia de existência. Para existir, os quilombolas buscam através do discurso as estratégias possíveis para estabelecerem contraponto aos seus antagonistas, ou seja, contra um discurso hegemônico, econômico e cultural, desenvolvido durante os últimos séculos e imposto a partir de regras atuais.

A afirmação da identidade quilombola se configura então como estratégia, através de um discurso que faz frente às lógicas excludentes e repressivas presentes no discurso oficial<sup>40</sup>, do discurso oculto à organização social, a resistência se apresenta como ação contínua de existência, contrapondo os antagonismos que pressionam estas comunidades de diferentes formas ao longo da história, a se submeterem ao discurso oficial, demandando também diferentes ações de luta ao longo das gerações para que esses sujeitos gozassem do direito de existirem dentro dos seus próprios padrões culturais<sup>41</sup>.

Através do discurso de resistência, as comunidades quilombolas se estabelecem enquanto *locus* de alteridade em relação ao discurso oficial da sociedade dominante, e a partir da organização social, reivindicam seu reconhecimento cultural em prol da preservação de

---

<sup>40</sup> Leite (1999:132) desenvolve em seu trabalho a ideia de que a formação do discurso de auto reconhecimento agrega “elementos de inclusão, que mantém o grupo unido em estratégias de solidariedade e reciprocidade, e também de exclusão, ou seja: a desqualificação, a depreciação e a estereotipia”. Neste sentido a autora revela um importante fator sobre o que se considera aqui como uma transição do discurso oculto para a organização social em torno do auto reconhecimento como quilombola quando aponta que as “experiências nele circunscritas revelam sua ambiguidade: por um lado, a marginalização; por outro, sua força simbólica demonstrada no seu persistente poder aglutinador, tornando-o, inclusive, expressão de uma identidade social e norteando, inclusive, políticas de grupos”.

<sup>41</sup> Leite (1999:132) aponta como estratégias de resistência a manutenção e reconhecimento de diferentes tipos de alianças e relações de consangüinidade, “incluindo indivíduos brancos e índios inseridos e identificados com as lutas”. A autora aponta como os discursos em torno do auto reconhecimento, influenciam dentro e fora da comunidade através da articulação de “estratégias e negociações, pela resolução dos conflitos e pela manutenção dos vínculos de solidariedade, pelos valores compartilhados (ou não) entre várias gerações”.

seus costumes, religiosidade e formas de organização. A partir da resistência, os quilombolas procuram defender sua territorialidade, sendo o discurso presente na organização social, direcionado para manutenção do território no que diz respeito ao aspecto material, simbólico e subjetivo destes sujeitos.

#### 2.4. SENSIBILIDADE JURÍDICA

Para Geertz (1997) questões como o poder e o conflito perpassam por uma sensibilidade jurídica que se expressa por processos de raciocínio e sistemas simbólicos, responsáveis pela coesão entre diferentes sensibilidades e o sentido que carregam sobre a própria realidade, pois buscam princípios gerais em fatos localizados, numa relação que se estabelece entre o saber local e a cultura cosmopolita. Geertz aponta como problemática a adequação dos recursos simbólicos na tessitura de “critérios éticos, guias normativos para governarem nossa ação” (GEERTZ, 1989:78) e inicia uma discussão sobre as bases daquelas questões ao enquadrar como ações baseadas em emoções passam por julgamentos morais e que o certo e o errado dependem de critérios éticos e normativos socialmente produzidos.

Geertz (1997) identifica esta relação entre Antropologia e Direito no campo da sensibilidade jurídica, mas mesmo que antropólogos e juristas iniciem um diálogo a partir dos mesmos princípios é preciso destacar uma questão central entre as duas ciências no que tange à realidade prática e não a interseção de estudos teóricos. A *práxis* do Direito<sup>42</sup> em muitos casos demonstra fundamentações pautadas ainda num formalismo positivista<sup>43</sup> em confronto com bases de uma prática antropológica pautada no subjetivismo simbólico. O autor assim define as raízes culturais do Direito a partir de uma hermenêutica cultural, em que a sensibilidade jurídica se pautaria num afastamento das visões estrutural-funcionalistas para então reconhecer de forma profundamente específica, quais os sentidos e os significados dos acontecimentos que ocorrem em determinados lugares.

---

<sup>42</sup> Geertz (1997) chamou a atenção para como o aspecto jurídico das coisas é uma forma determinada socialmente de imaginar o real, porém, a práxis jurídica não seria um tipo de mecânica social baseada em atos sistêmicos meramente físicos, mas sim frutos de uma semântica da ação.

<sup>43</sup> O paradigma positivista de onde “se insurge a Teoria Pura do Direito, a qual apresenta o Direito como ele é, sem legitimá-lo como justo ou desqualificá-lo como injusto” (KELSEN, 2009:81), afirma o Direito como uma ciência jurídica pautada na neutralidade, devendo ele estar depurado de qualquer ideologia política, pautando-se apenas em ideais de objetividade e especificidade nas normas jurídicas, pautado no juízo de realidade, sem construir um juízo de valor.

A Antropologia possui uma prática descritiva que nunca esteve tão dissociada de uma discussão teórica, mesmo que o estudo teórico não se mostrasse tão propositivo. Desde a virada do século XIX para o século XX, o foco da Antropologia se pautava na defesa de um princípio de alteridade sobre a interpretação das relações humanas, se autoquestionando sobre este mesmo cerne a cada virada paradigmática no decorrer de seu reconhecimento e estabelecimento como ciência. Enquanto os diversos e sucessivos movimentos reformadores do paradigma antropológico sempre colocavam em cheque questões que discutiam a humanidade dentro de sua própria percepção sobre o que é ser humano (a exemplo da dualidade natural ou científica sobre o que é ser humano), o estudo da Antropologia amadureceu e assentou-se no contexto da cultura, evoluindo a partir de sua interpretação. Atualmente o contexto da cultura é discutido na sua descentralização e rearticulação em torno de redes de relações culturais.

Em relação ao estudo e a *práxis* do Direito, estes dois lados de uma mesma ciência parecem ter seguido caminhos de dissociação bem mais aparentes quanto à evolução de paradigmas. O paradigma positivista<sup>44</sup> afirma o Direito como uma ciência jurídica pautada na neutralidade, sem influência de qualquer elemento das Ciências naturais, considerando o Direito como um “fenômeno social”, devendo ele estar depurado de qualquer ideologia política, pautando-se apenas em ideais de objetividade e especificidade nas normas jurídicas, separando a ciência jurídica, pautado no juízo de realidade, de qualquer aspecto ligado a uma política no Direito, onde se construía um juízo de valor<sup>45</sup>.

As ideias como as de Kelsen (2009) tiveram grande influência sobre a ciência jurídica em todo mundo e também no Brasil, emplacadas no estudo do Direito e na sua aplicação prática. A importância que o autor atribui ao formalismo na interpretação jurídica se torna evidente na descrição do seu conceito de norma, metaforizada como uma “moldura” que limita a interpretação do jurista, sendo legítimas apenas as possibilidades delineadas por ela, não podendo haver para o jurista um julgamento pautado em valores, devendo o jurista permear os meandros da moralidade sem, no entanto, admitir-se como parte dela (KELSEN, 2009:77).

---

<sup>44</sup> De onde “se insurge a Teoria Pura do Direito, a qual apresenta o Direito como ele é, sem legitimá-lo como justo ou desqualificá-lo como injusto” (KELSEN, 2009:81),

<sup>45</sup> Rocha (2006:60) em sua análise sobre A Teoria Pura do Direito aponta como base de suas diretrizes “o dualismo metodológico Kantiano, entre ser/dever ser” que versa sobre “os juízos de realidade e os juízos de valor”, o autor analisa que Kelsen, a partir de ideias neo Kantianas, “optou pela construção de um sistema jurídico centrado unicamente no mundo do dever ser”, superestimando aspectos lógicos em detrimento dos suportes fáticos do conhecimento.

A norma a ser executada, em todos esses casos, forma apenas uma moldura dentro da qual são apresentadas várias possibilidades de execução, de modo que todo ato é conforme a norma desde que esteja dentro dessa moldura, preenchendo-a de algum sentido possível. (KELSEN, 2009:150).

Podemos entender que a norma num sentido de legalidade, estaria representada pelo Estado através de seus legisladores, que determinariam o conteúdo dentro da moldura na qual os juristas num viés positivista deveriam pautar suas interpretações<sup>46</sup>. Ao Estado era atribuída a determinação daquilo que é de valor do “ser”, advindo do reconhecimento dele como representação legítima da sociedade. Não obstante, podemos considerar toda uma série de incoerências de afirmação de valores entre os legisladores, cuja discordância acabava por beneficiar os valores de uma maioria na tessitura de leis<sup>47</sup>. Isto se refletia socialmente como conflitos de valores entre o Estado e os setores considerados minoritários da sociedade<sup>48</sup>.

Durante muito tempo o modelo jurídico liberal-individualista, assentado na ideia de propriedade privada, se pautou fervorosamente sobre o positivismo<sup>49</sup> até o seu declínio perante uma crise de valores sociais, trazendo a discussão sobre a democratização, descentralização e participação pública para dentro da moldura de interpretação jurídica. Essa crise no Direito teria origem numa mudança de rumos no paradigma orientador do sistema social, que diminuiu a importância do Estado frente às políticas neoliberais, assim como nos movimentos sociais, que organizavam em torno de suas agências a representação dos sujeitos envolvidos nos constantes e numerosos conflitos em escalas micro sociais, na qual interesses de grupos tradicionais iam de encontro com o interesse daqueles poucos que realmente detinham poder sobre as decisões do Estado e os mecanismos de controle social.

---

<sup>46</sup> Ao acatar o Estado como legítimo representante de juízo do “ser”, os juristas de bases positivistas não questionaram, num primeiro momento, que o princípio de neutralidade supostamente pretendido no juízo do “dever ser”, acabava excluindo da norma o direito daqueles sujeitos que não se encontravam devidamente defendidos na representação social do Estado.

<sup>47</sup> Seria um viés positivista pela visão de Kelsen negar para bem ou mal o conceito de justiça pautada em valores, em moral, em ética, construídos historicamente a partir de diferentes questões culturais e que fazem parte de toda uma representação simbólica inerente a qualquer ser humano, na qual se inclui todos os sujeitos, inclusive os juristas, havendo apenas consideração sobre aquilo que era atribuído à norma pela representação do Estado.

<sup>48</sup> Os sujeitos cujos valores eram excluídos do juízo do “ser”, se configuravam como uma grande quantidade de indivíduos da sociedade, minoritários apenas em termos de poder, enquanto que a maioria dos legisladores representavam uma pequena quantidade de indivíduos detentores do poder, colocando em cheque a neutralidade jurídica.

<sup>49</sup> Wolkmer (2001:59) aponta a origem do positivismo no Direito pela constituição de uma “legalidade dogmática com rígidas pretensões de ciência”, sendo estas ideias aceitas dentro do paradigma jurídico, atingindo o ápice entre os anos 20/60 do século passado. O autor salienta que “o positivismo converte-se em uma forma de vida em que os valores essenciais são: competição, materialidade, ordem, segurança, progresso, liberdade e o pragmatismo utilitário sendo”, o desenvolvimento do positivismo como “forma instrumental racionalizada”, contribuindo com a “alienação, repressão e desumanização” e não com uma “emancipação e a libertação do homem”. A “legalidade estatal liberal” acaba sendo direcionada para a manutenção do “interesse médio de uma elite minoritária”.

No Brasil, a formação multicultural, o gigantismo territorial, as mais variadas necessidades sociais, a má administração governamental, o sistema capitalista, o sistema econômico, a má distribuição de renda, a corrupção em todos os poderes, o desvio dos interesses estatais sempre no interesse de minorias, dentre outros aspectos, propiciam as movimentações sociais em busca de soluções a problemas, que acabam se consubstanciando em formas de Pluralismo Jurídico. (GRIBOGGI, 2006:3413)

Os princípios positivistas e a interpretação jurídica antes direcionada “por uma tradição centralizadora, autoritária e dependente” baseada no Estado, tornavam a norma jurídica limitada dentro de seu próprio princípio de universalidade, pois os juristas não enquadravam na moldura da norma o conteúdo de valores subalternos. A interpretação jurídica precisava se adequar aos princípios apontados pelo paradigma neoliberalista e aos princípios produzidos socialmente a partir da “organização da sociedade civil”, num momento em que a sociedade legitimava valores plurais, conformando assim as bases pluralistas do Direito (WOLKMER, 2001:18).

Vive-se em um momento de crise paradigmática. Os modelos epistemológicos elaborados até aqui se apresentam esgotados para dar conta da realidade. Um momento de transição se coloca em que o paradigma dominante da modernidade ocidental entra em conflito com os paradigmas emergentes. Uma luta ‘subparadigmática’ é travada no âmbito do Direito, em que o Paradigma dominante Monista, modelo teórico positivista ou neo-positivista com base liberal-burguesa-individualista apresenta-se como se ainda fosse capaz de dar conta dos problemas que se colocam na realidade social. É neste contexto de rupturas epistemológicas que tal paradigma é posto em xeque e entra em crise por sua atual insuficiência. Respondendo a esta questão, as teorizações do Pluralismo Jurídico, enquanto expressão da ‘cultura’, que traduz para o Direito tais lutas paradigmáticas, partem da constatação de que ao lado do Direito Oficial vigente existem formas diversas de juridicidade, detentores de certa validade, legitimidade, eficácia e coercibilidade. (MARTINS, 2008:02-03).

A crise paradigmática do Direito tem reflexos no estudo jurídico dentro da concepção de um conjunto de teorias pluralistas, que Martins (2008) no trabalho “Pluralidade de pluralismos: breve incursão nas teorias pluralistas do Direito” define entre duas linhas de interpretação teóricas, como “teorias tradicionais e progressistas”, sendo as teorias pluralistas de concepção tradicional<sup>50</sup>, ainda muito influenciadas por conceitos formalistas, não concebendo uma “pluralidade jurídica a partir da autonomia e emancipação dos sujeitos de

<sup>50</sup> Na concepção tradicionalista do direito pluralista, que remete ao início dos debates quanto à mudança do paradigma monista, durante toda a primeira metade do século XX e no Brasil marcado pelos estudos de Felipe Augusto de Miranda Rosa nos anos 60 e 70, os juristas “discutiram o pluralismo jurídico, todavia, apresentaram teorias apenas ‘perfilhando um pluralismo difuso e genérico’, sem maiores formulações capazes de delinear um novo paradigma no direito, que evidenciasse a crise do paradigma dominante” (MARTINS, 2008:11).

direito” enquanto que as teorias pluralistas progressivas<sup>51</sup> “valorizam o caráter democratizante e descentralizador” (MARTINS, 2008:01).

Martins (2008) cita diversos autores que indicariam a evolução paradigmática no estudo do Direito a partir de reflexões pautadas numa efetiva descentralização da norma em relação ao Estado e do reconhecimento de direitos daqueles que detinham o *status* de minoria nas relações de poder.

As tendências englobadas na corrente do pluralismo jurídico progressista, embora tenham várias posições doutrinárias diferentes, possuem em comum o fato de tratarem de uma produção normativa à margem do Direito Oficial, e até mesmo contra ele, fomentada a partir de uma perspectiva emancipatória, que busca soluções alternativas para a crise do Direito Positivo, se institucionaliza na medida em que adquire certa estabilidade e tem como agentes atores que passam a participar ativamente da própria criação e reivindicação de direitos. Por outro lado, os próprios operadores do direito passam a ter papel fundamental no combate ao direito hegemônico, tudo numa atividade libertária de luta e construção de direitos. (MARTINS, 2008:12-13).

Dessa forma a autora desenha aquilo que considera como base para a linha progressista do pluralismo jurídico, culminando com considerações sobre o trabalho de Wolkmer, denotando-o como divisor de águas que separou o pluralismo jurídico, na concepção progressista, em relação ao pluralismo jurídico da concepção tradicional, ainda sobre forte influência do paradigma monástico jurídico. As teorias pluralistas, a partir de Wolkmer<sup>52</sup>, se concretizariam como marco da virada paradigmática do Direito, preenchendo o “vazio epistemológico” na qual muitas questões sociais pairavam, sobre viés do paradigma até então dominante. O estudo do Direito passava a se ajustar às conquistas democráticas pautadas em práticas sociais participativas, legitimando formas normativas produzidas pelos novos atores sociais<sup>53</sup>, no advento de “novos movimentos sociais, formalmente reconhecidos ou não” (MARTINS, 2008:15).

Para a Antropologia, o estudo da *práxis* do Direito se torna campo de uma Antropologia jurídica, que percebe que a interpretação jurídica, muitas vezes independe dos

<sup>51</sup> A partir dos anos 70 que efetivamente se inicia uma verdadeira revolução do modelo paradigmático nos estudos do Direito, momento que Direito e Antropologia começam a gerar uma interseção teórica dentro de uma nova abordagem, na concepção progressista da teoria pluralista do Direito (MARTINS, 2008:11).

<sup>52</sup> Martins (2008:15) considera a perspectiva de Wolkmer sobre o “Pluralismo Jurídico Comunitário-Participativo” como “a teorização mais completa do pluralismo jurídico progressista, de caráter emancipatório no Brasil”. Pois trouxe bases teóricas sólidas à análise das “juridicidades plurais” apresentando fundamentos para o que ela considera como “um novo paradigma societário do Direito, face à insuficiência e crise do paradigma dominante” frente ao desgaste do “modelo epistemológico da Dogmática Jurídica” e o consequente reflexo sobre uma “ineficácia social”.

<sup>53</sup> Griboggi (2006:3417) indica a jusdiversidade presente na sociedade ao identificar a existência de uma “lei” concorrente à lei estatal”, que surge a partir do reconhecimento da existência de uma polietnia a margem da sociedade, atingidos pela “ineficácia estatal na resolução dos problemas sociais” e que se inserem dentro de um sistema normativo representado pelos costumes, “que se regulam totalmente alheios à sociedade estatal”, dentre os quais cita como exemplo, “os grupos indígenas, ribeirinhos, quilombolas, dentre outros”.

direcionamentos da teoria pluralista, fugindo de uma aproximação ao conceito de sensibilidade jurídica ou mesmo do princípio de alteridade fundamental na Antropologia. Em relação ao estudo do Direito numa análise pluralista, é apontada a relativização da *práxis* jurídica no contexto da garantia de direitos sem, no entanto, que haja o estabelecimento de uma sensibilidade jurídica<sup>54</sup>.

A tutela dos Direitos coletivos pelo Estado, que se dá através da criação de leis pelo Poder Legislativo atribui um carácter institucionalizante para a mediação e resolução dos conflitos, muitas vezes desprovidos de argumentos que instrumentalizem a aplicação de uma sensibilidade jurídica, enquanto que o Poder Judiciário, com posicionamentos positivistas e universalizantes na ótica dos interesses das detentores do poder, realizava a interpretação jurídica sobre estas novas leis numa *práxis* duvidosa, colocando em cheque não só a sensibilidade jurídica para qual atenta Cardoso (2010), mas o próprio pluralismo jurídico na prática do Direito.

Almeida (2007) aponta na apresentação do livro “Direitos dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil” como, a partir das mobilizações e da pressão dos movimentos sociais sobre o Estado brasileiro, empreendeu-se uma relativização sobre a interpretação nas decisões jurídicas segundo os princípios antropológicos, favorecendo o reconhecimento na *práxis* do direito em relação aos costumes tradicionais de grupos que antes não eram entendidos dentro de suas práticas culturais, geralmente associadas a um equilíbrio com a natureza<sup>55</sup>.

Neste sentido, podemos considerar que a participação dos movimentos sociais foi imprescindível para pressionar não só a instância legislativa, como também a judiciária, quanto ao reconhecimento do conceito de terras tradicionalmente ocupadas a partir da assinatura e reconhecimento da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> Cardoso (2010) aprofunda esta discussão no trabalho “A dimensão simbólica dos direitos e a análise dos conflitos”, onde sugere “que as duas perspectivas disciplinares têm em comum é a crítica às interpretações arbitrárias”, porem, na *práxis* do Direito procura-se uma “filtragem interpretativa” em prol da normatividade jurídica, enquanto a Antropologia “explora todas as alternativas interpretativas disponíveis no horizonte do pesquisador” (CARDOSO, 2010:454-455).

<sup>55</sup> Almeida (2007:13) retrata um processo de “redefinição dos significados de categorias”, que referiam as “comunidades locais” designando “sujeitos biologizados”, passando a figurar como “sujeitos coletivos, organizados em movimentos sociais”, sendo o termo “natureza” incorporado ao discurso e atos desses sujeitos sociais, agora designados “como quilombolas, seringueiros, ribeirinhos, pescadores artesanais, quebradeiras de coco babaçu, castanheiros, faxinalenses, geraizeiros e piaçabeiros dentre outros”.

<sup>56</sup> Desta forma “o governo brasileiro ratificou, por meio do Decreto Legislativo n.º 143, assinado pelo presidente do Senado Federal, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho”, tendo este reconhecimento sido efetivado 13 anos após a assinatura brasileira na convenção, havendo a partir de então um respaldo jurídico para o reconhecimento da “auto identificação” defendida por movimentos sociais pautados em “fatores étnicos e

A criação da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais pautada no “Acesso aos Territórios Tradicionais e aos Recursos Naturais; Infra-estrutura; Inclusão Social e Fomento e Produção Sustentável”, configura como um exemplo de reconhecimento da lógica diferenciada com que os grupos tradicionais lidam com o ambiente, reunindo no conceito de “desenvolvimento sustentável” questões de fortalecimento de “direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais” a partir da valorização de uma pluralidade de identidades e formas de organização tradicionais, no contexto de suas diferentes instituições (ALMEIDA, 2007:13-14). Esta valorização da dimensão simbólica também se reflete na epistemologia jurídica e antropológica sobre a conformação da categoria comunidade tradicional<sup>57</sup> em detrimento ao termo populações tradicionais.

Para Cardoso (2010:457) a dimensão simbólica “vai muito além daquilo que está expresso em qualquer código de direito”, ultrapassando os princípios formalistas que embasam procedimentos e interpretação de leis, demonstrando como a Antropologia poderia explorar melhor o potencial de sua contribuição no diálogo com o Direito, a partir de uma interlocução com a *práxis* do Direito, onde este ainda encontra resistência por parte da magistratura numa interpretação jurídica realmente pluralista.

As evidências simbólicas levantadas no trabalho antropológico<sup>58</sup> teriam um papel importante para a contribuição ao Direito, trazendo à tona aspectos significativos dos conflitos e dos direitos que tendem a ser invisibilizados no judiciário brasileiro devido a interpretações positivistas, denotando a importância da sensibilidade jurídica para o estudo do conflito. Desta forma, o Direito estaria munindo-se de leis que permitem uma interpretação jurídica a partir de um caráter coletivo de normas que antes não se viam contemplados na defesa de direitos, mas ainda assim, as mudanças ainda não cumpriam com a mediação de divergências

---

pelo advento de novas identidades coletivas”, reforçando “instrumentos de redefinição da política agrária, e também favorecendo a aplicação da política ambiental e de políticas étnicas” (ALMEIDA, 2007:9-10).

<sup>57</sup> Almeida (2007:14) verifica a ocorrência de uma ruptura não apenas “terminológica” com os princípios normativos do poder legislativo e judiciário, mas também com o poder executivo, a exemplo da “definição das funções dos aparatos burocrático-administrativos”, por não significarem o “acatamento absoluto das reivindicações encaminhadas pelos movimentos sociais” o que se refletia na não resolução dos “conflitos e tensões em torno daquelas formas específicas de apropriação e de uso comum dos recursos naturais, designadas como ‘tradicionais’”. Desta forma, a evolução da utilização do termo “população tradicional” para “comunidade tradicional” advém de uma discussão epistemológica que abarca uma adequação hermenêutica do direito quanto à heterogeneidade de “diferenciações sociais, econômicas e religiosas”, partindo da procura de uma similaridade de “critérios político-organizativos e por modalidades diferenciadas de uso comum dos recursos naturais” para se chegar a uma determinação do termo “tradicional”.

<sup>58</sup> “Em uma palavra, a etnografia dos conflitos supõe um esforço de compreensão das interações entre as partes, com respaldo na experiência delas, de modo a viabilizar a atribuição de um sentido que esclareça o desenrolar do conflito” (CARDOSO, 2010:457).

que geravam os conflitos, pois na prática ainda não alcançava o entendimento das lógicas de grupos tradicionais, nem como a partir delas deveria se configurar a defesa de direitos.

Pereira (2007:19) no prefácio do livro “Direitos dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil” aponta a mudança de paradigma jurídico reunida na compilação de documentos normativos que ali tratam da defesa de direitos plurais proporcionando aos “operadores tradicionais do direito fonte de fácil consulta”, como também identificando nestes documentos uma instrumentalização “na luta daqueles que seguem reivindicando os direitos que lhes são, de fato, recusados”. A autora demonstra que a efetiva mudança no paradigma do jurídico se pauta na incorporação de um conceito de cultura “que tem em conta não a sua expressão folclórica, monumental, arquitetônica e/ou arqueológica, e sim o conjunto de valores, representações e regulações de vida que orientam os diversos grupos sociais” determinando assim a pluralidade a partir de uma abordagem simbólica, havendo “um deslocamento, portanto, do passado para o presente, e interlocução e ação passam a ser os elementos centrais do conceito”.

Pereira (2007:23) identifica que a *práxis* do direito para efetivamente incorporar uma abordagem pluralista precisa, na figura do jurista, suprir a necessidade de se “compreender” a utilização da norma e não apenas “interpretar” a norma, efetivando a “liberdade expressiva” entre o direito de grupos e pessoas e o direito produzido pelo Estado nacional, fazendo com que os sujeitos possam entender e fazer-se entender nas atuações políticas, jurídicas e administrativas, apontando um decálogo dos direitos<sup>59</sup> que traduz princípios jurídicos para a aplicabilidade do Direito pluralista.

Entre os artifícios legais, o Art. 68 da ADCT estabeleceu que “aos remanescentes das comunidades de quilombo que estejam ocupando suas terras é reconhecida à propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhe títulos respectivos”. Em relação à cultura os artigos

---

<sup>59</sup> Os dez princípios para a instituição do direito pluralista para Pereira (2007:23): 1) O Brasil é uma sociedade plural, onde se respeitam todos os grupos étnico-culturais; 2) Cada grupo étnico-cultural constitui uma coletividade com modos próprios de fazer, criar e viver; 3) Esses grupos têm, em comum, uma relação especial com o território, relação esta que tem que ser protegida, porque indissociável da identidade; 4) O direito a manter essa relação com o território, porque de natureza fundamental, é de aplicação imediata; 5) Não é possível o deslocamento desses grupos de seus territórios tradicionais, salvo situação de absoluta excepcionalidade, garantido o seu retorno tão logo cesse a causa que o determinou; 6) Qualquer atividade a ser desenvolvida por terceiros, no âmbito desses territórios tradicionais, depende do consentimento informado do grupo; 7) A identidade do grupo apenas por este é definida (critério da auto-atribuição); 8) Não pode haver, num Estado plural, disputa por direitos identitários. Eventual controvérsia está limitada a alguns direitos conferidos em função da identidade; 9) A cultura, porque definida enquanto modo de viver, criar e fazer de um grupo, é um processo dinâmico, que se renova dia-a-dia. Acabam as categorias aculturado/ selvagem, e nenhum grupo é obrigado a ficar imobilizado no tempo para ter direitos decorrentes de sua identidade/cultura; 10) O direito nacional, em face desses grupos, há de ser aplicado tendo em vista as suas especificidades, sendo assegurado aos seus membros que possam entender e fazer-se entender nas suas atuações políticas, jurídicas e administrativas.

215 “O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura Nacional e apoiará e incentivará a valorização dessas manifestações culturais” e 216 “protegerá as manifestações das culturas populares indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório Nacional. Constitui patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” da Constituição garantem direitos relacionados à manutenção cultural das comunidades quilombolas, consistindo no marco legal em resposta as principais demandas da comunidade negra na década de 80, a partir do pressuposto que, com o reconhecimento de suas terras, também poderiam ver preservados seus aspectos culturais.

Com a promulgação da constituição, a necessidade de regularização da lei passou a se configurar como o principal desafio para concretizar materialmente o que já havia sido disposto em lei, sendo este dispositivo legal utilizado no reconhecimento e luta das comunidades quilombolas pela demarcação de suas terras. A primeira ação neste sentido se deu 13 anos depois, com a publicação do Decreto n. 3.912/2001, revogado pelo Decreto n. 4.887/2003, que regulamentou o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos<sup>60</sup>.

Em 1989, também entra em vigor a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), sobre povos indígenas e tribais que leva em conta a defesa de direitos fundamentais de diversos grupos minorizados, quando comparados com o restante da população e em diversos países do mundo. A convenção reconhece que esses grupos minorizados não usufruíam dos direitos legais de assumir suas formas de vida e desenvolvimento e fortalecer suas identidades, línguas e crenças.

Após a entrada em vigor da Convenção nº 169 da OIT e do Decreto n. 4.887/2003, uma série de outras normas foram editadas no sentido de regulamentar o reconhecimento de terras quilombolas e de outros grupos tradicionais<sup>61</sup>, porém, a titulação do território não se consolida

---

<sup>60</sup> Monteiro (2014:476) realiza um compilação de dados jurídicos no trabalho “As discussões em torno da regulamentação do art. 68 do ADCT e a ineficiência da regularização fundiária no Brasil” publicado no periódico da Escola Superior do Ministério Público”, indicando não haver dúvida “quanto ao reconhecimento da propriedade definitiva das terras às comunidades quilombolas que as estejam ocupando”, o autor cita o trecho do art. 68 do ADCT: “devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”, para deixar claro que não se trata de pedido ou solicitação, mas sim um “dever ao próprio Estado, uma espécie de ‘cumpra-se’ ou ‘faça-se’”.

<sup>61</sup> Nesse sentido são importantes: a portaria nº 98/2007, que cria o Cadastro Geral de Remanescentes das Comunidades dos Quilombos e elenca os procedimentos para a emissão da certidão de auto definição; a Instrução Normativa n. 57/2009, que estabelece os procedimentos do processo administrativo para identificação,

apenas com a formalização do auto reconhecimento, este se configura como o início burocrático de toda uma luta contra a opressão, pois o direito de regulamentação das terras previsto na Constituição segue um longo caminho de impasses e burocracias até a titulação definitiva. O conhecimento da lei e a busca por direitos e aplicação de políticas de valorização voltadas para os remanescentes quilombolas se faz explícito pela quantidade de comunidades identificadas e reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares, mas que ainda não foram contempladas com a regulamentação das suas terras, mesmo depois de 28 anos de consolidação da Constituição Federal e 15 anos da instituição do Decreto nº 3.912/2001, e de vários outros avanços no campo das políticas públicas para estas comunidades.

Monteiro (2014:477) pondera que na prática, o conturbado processo de regulamentação e estabelecimento de diretrizes executivas para a legislação vigente quanto à regularização fundiária, pouco tem contribuído com a resolução de conflitos, devido a “morosidade que existe no processo de titulação”, considerando o número de titulações emitidas entre 2003 e 2013<sup>62</sup>. Ao apontar para a esfera executiva na qual o INCRA figura como órgão responsável pela titulação, reconhece a ineficácia na execução da lei, indicando ainda “um retrocesso no campo da normatização dentro desse mesmo instituto”, devido à edição de uma série de instruções normativas incongruentes<sup>63</sup> com um efetivo processo de titulação<sup>63</sup>.

O conjunto de fatores apontados por Monteiro (2014:478) quanto à ineficiência do processo de regularização fundiária do INCRA, são responsáveis pelo que o autor designa como “insegurança jurídica”, responsável pelo aumento da possibilidade de conflitos, não colaborando com eficácia de dois preceitos fundamentais do artº 68 do ADCT “o reconhecimento dessas comunidades e a retribuição a elas pelas centenas de anos de exploração”, citando o pronunciamento do procurador Daniel Sarmiento (2008):

Infelizmente, a realidade tem demonstrado como a aplicação desta sistemática se revela nefasta para os quilombolas. [...] E, enquanto perdura esta inércia estatal, muitas comunidades enfrentam problemas fundiários gravíssimos, sujeitando-se a reintegrações de posse, a expulsões e até à violência física, com

---

reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades quilombolas; e o Estatuto da Igualdade Racial, Lei n. 12.288/2010, que busca “garantir à população negra a efetivação da igualdade de oportunidades, a defesa dos direitos étnicos individuais, coletivos e difusos e o combate à discriminação e às demais formas de intolerância étnica”.

<sup>62</sup> Monteiro (2014:277) apresenta dados da Comissão Pró-Índio de São Paulo segundo a qual entre 2003 e setembro de 2013 “apenas 16 títulos foram expedidos pelo governo federal”, número irrisório frente os “1.253 processos para regularização de terras quilombolas” abertos no mesmo período junto ao INCRA. O autor indica ainda que a nível estadual “o governo do Estado do Pará emitiu 31 títulos; o do Maranhão, 19; o Piauí outorgou 5 títulos; o de São Paulo, 3; e o de Mato Grosso do Sul e do Rio de Janeiro, 1 título cada”.

<sup>63</sup> “uma vez que a Instrução Normativa nº 56/2009, considerada mais avançada pela comunidade quilombola, foi revogada, e, posteriormente, editada a de nº 57/2009, nos mesmos moldes da de nº 49/2009, mais retrógrada” (MONTEIRO, 2014:277)

risco, em muitos casos, para a própria sobrevivência do grupo e da identidade étnica dos seus componentes. Portanto, não assegurar aos remanescentes de quilombos, até o implemento da desapropriação, o direito de propriedade sobre as terras que ocupam, significa negar o próprio objetivo central do art. 68 do ADCT, que é preservar as comunidades quilombolas, protegendo a identidade étnica dos seus membros, bem como o patrimônio cultural do país (MONTEIRO, 2014:278).

A delegação de alunos e professores do Centro Bernard e Audre Rapoport para Direitos Humanos e Justiça da Universidade do Texas (2008), enviada ao Brasil com o objetivo de examinar a situação das comunidades quilombolas e sua luta pelo direito a terra, relata os seguintes obstáculos para a concessão dos títulos territoriais: falta de acordo sobre definição do termo quilombo; incerteza burocrática em relação à legislação aplicável; processo de titulação oneroso e inadequado; inúmeros conflitos de interesses (citando fazendeiros, mineradores e o próprio governo brasileiro em diferentes esferas institucionais, no que tange projetos urbanos, de desenvolvimento e de proteção ambiental); imagem negativa realizada pela mídia. A partir das averiguações da Comissão, quanto aos impasses ao procedimento para as regularizações de terras quilombolas, a mesma enviou ao governo brasileiro as seguintes recomendações:

- 1) Recomece imediatamente o processo de outorga de terras;
- 2) Revisar regulamentos para facilitar e simplificar e acelerar o processo de outorga de terras;
- 3) Assegurar aos quilombolas igual proteção e direitos básicos que aqueles assegurados aos cidadão brasileiros;
- 4) Criar acessíveis e significativos canais de participação e proteção dos quilombos em todos os assuntos que os afetem;
- 5) Prover medidas especiais efetivas para proteção dos direitos dos quilombolas, os quais são garantidos pelo direito doméstico e internacional;
- 6) Aprimorar coordenação entre as agências governamentais com o fim de assegurar a proteção dos direitos dos quilombos;
- 7) Coletar, analisar e manter estatísticas oficiais e indicadores sociais para comunidades de quilombos baseado na autoidentificação de tais comunidades. Da mesma forma, estatísticas separadas devem ser mantidas para as comunidades de quilombos;
- 8) Implementação integral dos Objetivos de Desenvolvimento do Milênio e do Plano de Ação da Terceira Conferência Mundial contra o Racismo, discriminação Racial, Xenofobia e outras formas de Intolerância aplicado no âmbito dos quilombos;
- 9) Exercitar uma liderança mais ativa em suporte a proposta da Convenção Interamericana Contra o Racismo e Toda Forma de Discriminação e Intolerância, a qual está atualmente sendo redigida pela Organização dos Estados Americanos (OEA);
- 10) defender a inclusão de provisões de proteção no que tange a direitos culturais e de propriedade dos quilombolas e outras comunidades tradicionais de afrodescendentes.

Com o aporte das reflexões tecidas sobre uma Antropologia jurídica, a fim de entender a evolução paradigmática do Direito e sua imbricação com a Antropologia, espera-se tecer uma base compreensiva sobre os elementos jurídicos que perpassam pelo estudo do conflito em Cachoeira do Arari. Considerando o que Wacquant (2006) expressa sobre Bourdieu em relação a “defesa enérgica do trabalho de campo no contexto colonial ‘O que podemos exigir com rigor do antropólogo é que ele se esforce ao máximo para restituir às outras pessoas o sentido dos seus comportamentos, do qual o sistema colonial, entre outras coisas, os privou’”, que no contexto desta pesquisa, se reflete na investigação de como a aplicação da lei e a interpretação jurídica são entendidos dentro do conceito de justiça e defesa de direitos dos sujeitos.

Busca-se assim apontar os impasses específicos ao processo de titulação da comunidade quilombola dos rios Arari e Gurupá, geradores daquilo que Monteiro (2014:477) considera como “insegurança jurídica”, e atestar a importância dos discursos falados na relativização nas decisões judiciais e garantia de direitos dos sujeitos privilegiados nesta pesquisa, pontuando o que Pereira (2007:23) aponta como “liberdade expressiva”, ao entender que é através dos discursos falados que estes sujeitos “apresentam o ambiente no qual se faz uso da norma e a atenção que a ela conferem”.

## 2.5. TEORIAS DO CONFLITO

A questão de conflito tratada pela Antropologia possui diferentes enfoques e merece uma breve discussão antes de aprofundarmos a questão relacionado ao conflito de terras no Marajó. Desta forma, inicia-se esta exposição frisando o pensamento de Simmel (1983:122), que trata diretamente da questão relacionada ao conflito dentro de reflexões sobre a ocorrência deste em sociedade, definindo que “se todas as interações entre os homens é uma sociação, o conflito deve certamente ser considerado como sociação”, atribuindo como causas do conflito os “fatores de dissociação - ódio, inveja, necessidade, desejo”, sendo o conflito uma forma de “resolver dualismos divergentes” em que o resultado final seria a busca de unidade “ainda que através da aniquilação de uma das partes em litígio”.

Todas as formas sociais aparecem sob uma nova luz, vistos sob o ângulo do caráter sociologicamente positivo do conflito... É o conflito um fato *sui genere* e sua inclusão sob o conceito de unidade teria sido tão arbitrária quanto inútil, uma vez que o conflito significa a negação da unidade... Os elementos negativos e duais jogam um papel inteiramente positivo nesse quadro mais abrangente, apesar da destruição que pode causar em relações particulares. Tudo isso é muito óbvio na

competição de indivíduos no interior de uma unidade econômica (SIMMEL, 1983:123-126).

Quanto a questão do conflito dentro da estrutura social, Leach (1996) critica a visão do conflito a partir de conceitos funcionalistas de estabilidade e anomia, que analisam as sociedades a partir de uma concepção sincrônica, não levando em conta a mudança como fator positivo e inerente à passagem do tempo. No trabalho de Leach, o conflito e a mudança são apontados como parte da vida social e não implicam necessariamente em doença e anomia.

Quando o antropólogo tenta descrever um sistema social, ele descreve necessariamente apenas um modelo da realidade social. (...) As diferentes partes do sistema de modelo formam, portanto, necessariamente, um todo coerente — é um sistema em equilíbrio. Isso, porém não implica que a realidade social forma um todo coerente; ao contrário, a situação real é na maioria dos casos cheia de incongruências; e são precisamente essas incongruências que nos podem propiciar uma compreensão dos processos de mudança social. (Leach, E. 1996:71).

Segundo Konder (1999) as ideias marxistas influenciaram correntes de pensamento científico nas mais diversas áreas a partir de um conjunto de ideias econômicas, filosóficas, políticas e sociais elaboradas fundamentalmente por Karl Marx e Friedrich Engels em meados do século XIX. O desenvolvimento da teoria marxista no século XIX e XX viria então a perpassar pela interpretação e acumulação de novas reflexões a partir de seus seguidores. Desta forma, realiza-se aqui um esforço na compilação de trabalhos que apresentem interpretações marxistas contemporâneas no contexto dos estudos Pós Moderno, ao se admitir o conflito como um conceito fundante do pensamento marxista.

Karl Marx poderia ser considerado o representante mais clássico da teoria do conflito sendo “*sus teorías de las clases, que es lo mismo que decir su teoría del conflicto social*” (RIVERO, 2012:40), Marx dedicaria um livro cuja discussão central seria sobre a luta de classes, porém faleceu antes de concluir a obra. Ao longo do século XX a teoria marxista influenciou a política, a prática social e a visão científico-acadêmica no que tange a interpretação e análise de aspectos morais e fatos históricos, econômicos e sociais, servindo de base para doutrinas oficiais utilizadas tanto em países socialistas como na base do pensamento político da esquerda em países capitalistas, sendo marcante também a associação de ideias da teoria marxista em movimentos sociais que buscam a justiça social, combate das desigualdades do capitalismo ou o combate do preconceito.

Destaca-se também a teoria Pós-Colonial, que trata de problemas como a questão da construção das “identidades nacionais, do nacionalismo, do racismo ou das minorias étnico-culturais no contexto de expansão capitalista”, abordando uma visão sobre

exploradores/explorados, havendo um “compromisso ideológico com os oprimidos, especialmente os periféricos, contudo sem perder a visão da mundialização do sistema capitalista” (AMADEO E ROJAS, 2010:30), emplacando um novo aporte teórico-metodológico, que se propõem à análise crítica das relações de conflito criadas pelo colonialismo e pela expansão mundial do modo de produção capitalista, a partir de perspectivas e interseções disciplinares diferentes, adotando um ponto de vista sobre a cultura a partir da formação das sociedades pós-coloniais e os efeitos simbólicos do intercâmbio cultural histórico com centros coloniais.

Said (1990) em sua reflexão sobre o “orientalismo” apresenta a distinção entre central e periférico através do conceito de ocidente e oriente, dentro de uma estrutura de dominação instituída para realizar a negociação entre o ocidente dominante e o oriente dominado, nesta relação o ocidente assume a autoridade sobre o oriente ao ponto de fazer declarações a respeito da cultura oriental, autorizando opiniões sobre ela, fazendo descrições, colonizando e governando o oriente.

O autor descreve como o estilo ocidental se sobrepõe ao oriente numa relação de dominação, sendo o orientalismo uma distinção “epistemológica” (SAID, 1990:30) e “ontológica” (SAID, 1990:32) feita entre o oriente e o ocidente, num processo de autoafirmação da cultura ocidental sobre o oriente, formando-se todo um conceito de diferença, criando-se desta forma um espaço geográfico idealizado que englobava a distinção cultural dentro do imaginário europeu, ocidental, demonstrando como a cultura europeia ganhou força em sua formação de identidade, uma força que classifica, demonstra e domina algo menos potente, assumindo um aspecto de identidade civilizatória ao comparar-se com o esse oriente, impondo-se a ele como um modelo identitário a ser seguido, colonizando no sentido de expandir-se como uma identidade substituta, onde o oriente se caracterizava no papel do subalterno.

Esta ideologia de dominação convencionou a denominação de Terceiro Mundo à diversos países e culturas, estendendo a relação de desigualdade cultural entre ocidente e oriente para outros elementos que independiam de posicionamento geográfico, mas que se enquadravam de alguma forma dentro dessa ótica de percepção orientalista de cultura subalterna ao padrão dominante. Sobre esta influência, Hofbauer (2009) identifica no desenvolvimento da perspectiva Pós-Colonial uma radicalização das críticas às formas de representação que o Ocidente moderno desenvolveu:

Uma grande preocupação dos pós-coloniais seria, portanto, denunciar como a articulação dos diversos binarismos criados pelo discurso colonial (nós-eles, colonizadores-colonizados, cidadão-súdito etc.) guia não somente a produção de conhecimento, mas justificou também intervenções políticas que incluíam, com frequência, o uso da violência. (HOFBAUER, 2009:109).

Pode-se dentro de um paralelo à teoria Marxista enquadrar a luta de classe como um aspecto central que ultrapassa fronteiras e se aplica muito além do contexto do valor do trabalho e da detenção dos meios de produção, assumindo-se esta como resistência dos subalternos à dominação ocidental, ao se avaliar a tentativa de dominação do capitalismo sobre um mercado global, desta forma, a expansão da estrutura econômica capitalista implica também numa dominação cultural que subverta os valores simbólicos dos colonizados para envolvê-los dentro da superestrutura capitalista<sup>64</sup>.

A resistência neste processo muitas vezes perpassa por conflitos judiciais, porém a estrutura jurídica mostra-se aparelhada dentro de conceitos (debatidos no tópico anterior) herdados de interpretações imperialistas, que não abarcam a dimensão do reconhecimento apontada por Cardoso (2010):

Este quadro levou-me a distinguir três dimensões temáticas constitutivas das causas ou conflitos judiciais, ainda que nem sempre elas tenham a mesma importância e significado: (a) a dimensão dos direitos; (b) a dimensão dos interesses; e, (c) a dimensão do reconhecimento. Enquanto as duas primeiras dimensões são diretamente enfrentadas pelo judiciário (e.g., desrespeito a direitos positivos e prejuízos causados como consequência), a última remete a um direito de cidadania, associado a concepções de dignidade e de igualdade no mundo cívico, e não encontra respaldo específico em nossos tribunais. (CARDOSO, 2010:461).

Amadeo e Rojas (2010:37) denotam aos estudos pautados na teoria pós-colonial a necessidade de compreender como se criam novos universos de relações intersubjetivas decorrente do processo de dominação ocidental sobre as demais regiões e populações do mundo, às quais estavam sendo atribuídas novas identidades culturais resultantes desse processo. Ele pontua três características a serem observadas num estudo que envolva a teoria Pós-Colonial no que tange a dominação do centro sobre a periferia:

- 1- Expropriação dos descobrimentos que resultavam mais aptos para o desenvolvimento do capitalismo em benefício da defesa dos meios de produção ocidentais;
- 2- Repressão das formas de produção de conhecimento dos colonizados, seu universo simbólico e seus padrões de expressão e objetivação da subjetividade;
- 3- Imposição da cultura ocidental sobre as culturas periféricas para garantir a reprodução da dominação, no campo da atividade material, tecnológica e subjetiva.

---

<sup>64</sup> Segundo Rivero (2012:35) para Marx e Engels, “el movimiento del proletariado es el movimiento de una mayoría que necesita destruir la superestructura de la sociedad oficial”.

Apesar de ter conceitos próximos de uma filosofia marxista, Amadeo e Rojas (2010:31) expõe uma “série de obstáculos substanciais para um compromisso entre pós-colonialismo e marxismo enquanto forma de análise cultural” como à forma pela qual o marxismo ocidental clássico tratou as sociedades não ocidentais a sua época, mas não abstrai a contribuição da teoria Marxista para os estudos pós-coloniais. Dentro de uma postura pós-moderna, a teoria Pós-Colonial contribui com um repensar do modelo paradigmático centrado no pensamento europeu, desconstruindo as fronteiras interdisciplinares, articulando a análise do discurso colonial e pós-colonial com o pressuposto histórico, com aspectos da sociologia, antropologia e teoria política.

Comparando-se a teoria marxista em seu aporte contemporâneo com a teoria pós-colonial, é possível reconhecer nessas duas a mesma dimensão intrinsecamente crítica e política, ao analisar-se que a dominação de uma subjetividade colonizada por meio da imposição da cultura dominante. Amadeo e Rojas (2010:34) apontam como a perspectiva superestrutural de dominação capitalista se pauta na concepção deste como primeiro sistema de conquista colonial a se estender de forma global<sup>65</sup>. Desta forma o autor considera o colonialismo capitalista dentro da teoria de Marx, identificando o objetivo ideológico do capitalismo, de hegemonização de “interesses particulares da classe dominante como o interesse geral de toda a sociedade” aludindo ao mundo inteiro.

Com o aporte dos desdobramentos da teoria marxista, pode-se analisar a relação entre ocidente e oriente, centro e periferia, como uma relação dialética, desde um ponto de vista terminológico, na qual não se estabelece uma “relação centro-periférica até que duas entidades entrem em contato e uma delas se converte em centro à custa de fazer da outra como sua periferia” essa perspectiva transforma a Europa no centro do sistema mundial a partir da expansão do modo de produção capitalista, impulsionada pela expansão colonial (AMADEO E ROJAS, 2010:34). Mesmo os teóricos da temática pós-colonial que não utilizam diretamente a teoria marxista clássica como referencial, acabam por se enquadrar dentro de uma proposta teórica próxima ao contexto marxista contemporâneo. Acredita-se, portanto, que essas duas visões teóricas podem ser bem utilizadas no que diz respeito às bases teóricas tanto políticas quanto acadêmicas no estudo do conflito.

---

<sup>65</sup> Amadeo e Rojas (2010:34) denotam a globalização da dominação capitalista pela massificação de conceitos que excluem a diferença a partir de uma padronização “em nome das mais sublimes abstrações éticas, religiosas, culturais ou filosóficas”, firmando-se como “uma racionalização ou justificação ideológica, ou como uma expressão de vontade de poder”.

Fanon (2007) realiza reflexões sobre conflitos a partir de um ponto de vista político relacionado à formação de Estados nacionais na África, frente ao colonialismo europeu, em que o ideal nacionalista num contexto metropolitano não se configura como uma resolução para as questões de conflito no contexto campesino. Demonstra como o colonialismo, representado pelo poder nas mãos do colonizador e de uma elite local, pode ser combatido no espaço da metrópole pela luta sindical, mas essa acaba por excluir a defesa dos campesinos dentro de suas particularidades rurais, não beneficiando a resolução do “*problema de su liberación en términos de violencia, de recuperación de la tierra en manos extranjeras, de lucha nacional, de insurrección armada*” (FANON, 2007:109) mesmo após a independência e estabelecimento do Estado nacional.

Los campesinos se encogen de hombros porque se dan cuenta de que unos y otros los consideran como una fuerza de apoyo. Los sindicatos, los partidos o el gobierno, en una especie de maquiavelismo inmoral utilizan a las masas campesinas como fuerza de maniobra, inerte y ciega. Como fuerza bruta. (FANON, 2007:97)

É necessário observar que a mudança no sistema social não necessariamente leva a resolução das divergências que estão na base do conflito, podendo inclusive acirra-las, como no caso dos movimentos ultranacionalistas, ultrarradicais e religiosos descritos por Fanon (2007:123-129), observando-se o ódio, o racismo e o radicalismo sendo direcionado para os grupos que tomaram posições antes ocupadas pelo colonizador, ressuscitando divergências regionais historicamente ligadas ao conflito anteriores a colonização e a independência, formando-se um contexto neocolonialista dos conflitos.

Analisando como o campesino se insere na estrutura de dominação e em meio às relações de poder, Scott (2011:218) aponta que as revoluções geralmente são responsáveis pela criação de “um aparelho estatal mais coercitivo e hegemônico – que muitas vezes se beneficia da exploração da população rural como nenhum outro anteriormente” independente da participação desta no contexto revolucionário. O autor destaca que a dominação, colonialista ou neocolonialista, sobre os grupos campesinos não se reflete necessariamente num conflito através da revolução a partir da organização política e do confronto coletivo, identificando no conflito aquilo que chama de “formas cotidianas de resistência camponesa”, que refletem a luta entre o campesinato e “aqueles que procuram extrair-lhe trabalho, alimentos, impostos, rendas e juros” (SCOTT, 2011:219).

Este tipo de resistência se mostra como uma forma de reação do dominado frente às divergências em relação à exploração implementada pelo dominante, e mesmo que não aparente um aspecto revolucionário de mudança através do confronto, demonstra a

reprodução social de uma inconformidade imediata, que se reflete em longo prazo como arma efetiva para minar a imposição de políticas desvantajosas, sendo a resistência cotidiana<sup>66</sup> diferenciada de outras formas de resistência pelo que Scott reconhece como uma “implícita negação de objetivos públicos e simbólicos” (SCOTT, 2011:223) e a afirmação e manutenção da “significação e dos valores” compartilhados pelo grupo<sup>67</sup> (SCOTT, 2011:229).

O conflito marcado pela disputa entre grupos, ora unidos na luta contra o colonialismo, ora se combatendo em meio a manobras colonialistas, cujo objetivo ideológico poderia pautar-se na mudança através da transformação, na prática se mostrou como uma mudança dentro do próprio sistema vigente, havendo uma mudança de lugar entre diferentes grupos ou classes, sobre uma mesma estrutura de dominação, perpetuando-se através do domínio de novos atores sobre as relações de poder. Entre os colonizados, a manipulação que sofre o camponês não parte somente do colonizador, mas também dos grupos que procuram a revolução a partir de um contexto político geralmente formado no âmbito da metrópole.

Percebe-se assim que a análise sobre as estruturas de dominação e as relações de poder são fatores fundamentais no estudo do conflito. Que o conflito pode ser responsável por mudanças políticas no sistema social, mas estas mudanças não necessariamente se refletem como transformações que solucionam as divergências que estão em sua base. Pode-se ainda considerar que a relação entre dominante e dominado teria aspectos ligados a desigualdades, como a acumulação de capital e a manutenção de poder por minorias em detrimento ao benefício comum que englobe uma maioria não necessariamente uniforme; mas estas relações não são reflexos apenas de um contexto político, são produzidas e reproduzidas socialmente, tendo raízes culturais que se perpetuam ao longo do tempo, identificando-se entre os grupos camponeses, aqueles que representam as partes mais frágeis nos conflitos.

Tendo em vista estas reflexões, torna-se necessário aqui uma separação entre estudo do conflito (que engloba diferentes teorias e disciplinas) e as teorias antropológicas do conflito (que por sua vez englobam diferentes reflexões sobre o conflito a partir da interpretação deste por diferentes autores, cada um imerso em sua corrente de pensamento e

<sup>66</sup> Scott (2011:219) associa à resistência camponesa aquilo que ele reconhece como “formas Brechtianas de luta de classe” como “relutância, dissimulação, falsa submissão, pequenos furtos, simulação de ignorância, difamação, provocação de incêndios, sabotagem, e assim por diante”. Esta resistência não implica em uma mudança revolucionária, nem na tomada de poder por parte do camponês, “exigem pouca ou nenhuma coordenação; representam uma forma de auto-ajudar individual; e tipicamente evitam qualquer confrontação simbólica com a autoridade ou as normas da elite”.

<sup>67</sup> Para Scott “o estudo da consciência social das classes subordinadas” revela “em que medida e de que maneiras os camponeses de fato aceitam a ordem social propagada pelas elites”, reconhecendo a existência de “valores-chave que encontram apoio ou oposição no interior da subcultura das classes subordinadas” (SCOTT, 2011:230-233).

paradigma), para então refletir sobre o trabalho de Vargas e Rodríguez<sup>68</sup> (2010), que realizam uma análise crítica em torno do que consideram uma teoria do conflito consensualista<sup>69</sup>, abordando diferenças entre as teorias da pós-modernidade e marxista.

Os autores criticam interpretações em que a dicotomia entre conflito e consenso<sup>70</sup> tomam este último como foco do desenvolvimento de uma teoria do conflito, interpretado por eles como uma abordagem funcionalista. Também criticam a aproximação da teoria do conflito à teoria marxista realizada por Lewis Coser (1970), pois mesmo que este realize contribuições interessantes a teoria do conflito, estaria construindo o aporte marxista a partir de aspectos neoliberais e não na transformação de um modelo social renovador, considerando que:

...el conflicto social es un mecanismo de evolución social, en donde se introducen cambios cuantitativos dentro de las relaciones de poder, pero sin afectar la cualidad sistémica. Para usar los términos de Coser, el conflicto lleva a un cambio dentro del sistema y no a un cambio del sistema (VARGAS E RODRÍGUEZ, 2010:64).

Desta forma, eles consideram esta teoria do conflito consensual como bases nomocráticas de afirmação do neoliberalismo, que dentro de uma falsa democracia identitária<sup>71</sup>, não realiza uma distribuição da riqueza produzida socialmente, pois admite uma democracia tendenciosa à apropriação privada do capital sobre a fachada de uma liberdade generalizada. A observação de Vargas e Rodrigues coaduna com os apontamentos de Nader (1994:18) “sobre o grau em que, enquanto observadores científicos, fomos (os antropólogos) capturados pelos sistemas de pensamento de nossas próprias culturas, deixando, talvez, de reconhecer que os estilos de disputa são um componente de ideologias políticas, sendo, frequentemente, resultado de imposição ou difusão”.

---

<sup>68</sup> Os autores apontam que “la posmodernidad es, políticamente hablando, una continuación de las ideas de la teoría del conflicto; continuidad que se manifiesta en el principio nomocrático del pensamiento neoliberal y en el énfasis identitario de la posmodernidad, a través de la noción de consenso” (VARGAS E RODRÍGUEZ, 2010:64).

<sup>69</sup> Reconhecem que a teoria do conflito consensualista se torna limitante para o estabelecimento de uma verdadeira transformação de sistema social, pois esta teoria do conflito acaba por atuar na modificação e evolução do próprio sistema vigente, o capitalista, a partir da “aceitação” da ideia do consenso.

<sup>70</sup> Os autores propõem que a dicotomia entre conflito e consenso definem “una sociedad que se pretende, en su esencia, inmutable”, sendo estes “los subprocesos de un ajuste social que permite al sistema su continuación en el tiempo”, fortalecendo não a transformação mas sim a manutenção de um status quo na qual “Conflicto y consenso son, por tanto, los ejes de una teoría que a todas luces es reaccionaria” (VARGAS E RODRÍGUEZ, 2010:65).

<sup>71</sup> Associam a fragmentação identitária não como uma descentralização benéfica de uma totalidade, a exemplo da descentralização de direitos e pluralização jurídica da norma estatal, mas sim a uma macro-estratégia de mercado neoliberal, na qual “procesos identitarios que, en la búsqueda de establecerse como tales, abren una nueva línea de consumo y, por ende, reproducen el circuito de reproducción y circulación del capital” (VARGAS E RODRÍGUEZ, 2010:69).

A autora pontua a dificuldade de se examinar com isenção os modelos de harmonia, o que pode ser reconhecido no trabalho de Vargas e Rodrigues como a tendência consensualista na qual a teoria do conflito tem se pautado. Nader aponta na Antropologia jurídica a tendência ao consenso por meio da mediação e arbitragem, e não da priorização de mudanças efetivas quanto as causas do conflito.

O enfoque, geralmente, volta-se para a mediação e a arbitragem. Esta veio a ser conhecida como justiça informal. Uma justiça que promoveu o acordo, mais que vencer ou perder, que substitui o confronto pela harmonia e pelo consenso, a guerra pela paz, as soluções vencer ou vencer... Uma intolerância pelo conflito impregnou a cultura para evitar, não as causas da discórdia, mas sua manifestação, e, a qualquer preço, criar consenso, homogeneidade, concórdia (NADER, 1994:20-21)

Nader (1994:27) ao expor “as oscilações entre o modelo da harmonia e o modelo do conflito na abordagem das disputas”, identifica o que podemos considerar como o ajuste institucional da intervenção do Estado sobre o reconhecimento de direitos pluralistas, que tem origem principalmente na pressão dos movimentos sociais, mas também é mediado pela atuação de agências internacionais, que indicam o uso de “técnicas de solução de disputas para promover a ordem e a estabilidade mundiais”, podendo-se reconhecer a atuação destas agências na proposição de resolução de conflitos através do consenso<sup>72</sup>, a forma como a visão consensualista interfere no processo de resolução de conflitos reflete a forma de intervenção neoliberalista sobre o enfraquecimento dos Estados nacionais. Identificando que a teoria do conflito consensualista tem base no estabelecimento de uma harmonia coercitiva<sup>73</sup>.

Vargas e Rodríguez (2010) associam aspectos desta teoria do conflito consensual ao pensamento Pós Moderno, que sem uma referência de consenso na totalidade (mesmo que uma totalidade de particularidades) acaba por assumir o que Plant (apud VARGAS E RODRÍGUES, 2010:69) aponta como “*la (supuesta) naturaleza fragmentada y dispersa del conocimiento*” que reduz às lutas sociais ao “*dialoguismo*”, sendo este uma expressão do consensualismo Pós Moderno que “*diseña un entorno social sin posibilidad de encontrar solución a los conflictos sociales y sin la pretendida opción de superar (aufheben) el modo de producción capitalista y la lucha de clases engendrada por este*” (VARGAS E RODRÍGUES, 2010:69).

<sup>72</sup> Nader (1994:27) chama atenção para o fato de que o “uso da harmonia ou de modelos adversários” na resolução de conflitos reflete nas “flutuações nas ideologias jurídicas, associadas a uma tolerância para com a controvérsia ou uma busca de harmonia”, pesquisando quais as consequências disto.

<sup>73</sup> Ao ponderar historicamente em relação a “substituição dos modelos antagonicos por modelos de harmonia” Nader (1994:27) identifica que a “harmonia coerciva das três últimas décadas foi uma forma de controle poderoso, exatamente devido à aceitação geral da harmonia como benigna”, porem as condições que se estabelecem como compromissos na solução dos conflitos se pautam sobre o desequilíbrio no poder entre as partes e aceitação das regras impostas pelo lado que detêm mais poder.

Partindo destes referenciais, o conflito pode ser considerado como um produto social que se apresenta como uma via de resolução de divergências entre grupos, que por sua vez englobam incongruências historicamente acumuladas. O aspecto de resolução do conflito, porém, é foco para análises a partir do estabelecimento de modelos que tendem a normatização daquilo que é estável na estrutura social, minimizando-se as divergências, sendo o consenso priorizado segundo direcionamentos muitas vezes excludentes, beneficiando um dos lados divergentes em prejuízo ao outro.

O enfoque do consenso, portanto, não se mostra interessante para um aprofundamento do estudo do conflito, considerando o entendimento das divergências e o efetivo equilíbrio das relações de poder como os verdadeiros aspectos que levam a resolução do conflito, conquistado não através de uma modificação no sistema social, ou de uma adequação ao mesmo, mas sim da transformação de sistema através do equilíbrio de poder. Analisando como se dão estas mudanças na manutenção do sistema social, os conflitos podem adquirir um caráter que possibilite inclusive uma revolução política, como na luta entre colonizador e colonizado observada no contexto histórico da formação dos Estados nacionais independentes, mas estas revoluções, no entanto, não foram capazes de transformar o sistema social, não se efetivando como alternativa de resolução de conflitos.

Ao refletir sobre a resistência como expressão legítima da oposição contra as divergências causadoras do conflito e como meio de defesa de direitos, faz-se necessário considerar como a mesma se comporta frente aos instrumentos de mediação dos conflitos, assumindo que esta mediação tende a ser guiada por estratégias neoliberalista e pela harmonia coercitiva, assumindo que as relações econômicas de mercado assimilaram a resistência dentro do sistema social a partir de uma suposta democracia de identidades fragmentárias.

As proposições de Vargas e Rodríguez (2010) são consideradas aqui no que diz respeito ao reconhecimento de uma teoria do conflito sobre o viés da crítica do sistema capitalista e seu modelo de produção segundo as tendências atuais de mercado, levando em consideração as estruturas que através do acúmulo de capital, perpetuam a dominação e a manutenção de poder de grupos dominantes, porém, apesar da crítica Vargas e Rodríguez (2010:66-67) sobre a aproximação entre a fenomenologia das teorias Pós Modernas, presente na teoria do conflito consensual, e as estratégias de dominação neoliberais, segundo uma mudança epistemológica que acaba disfarçando o positivismo, ainda se faz necessário que se procure saídas para as divergências não apenas através de uma revolução no sistema social, mas também dentro do sistema social vigente no viés do estudo do conflito.

Mesmo que haja consenso com as hipóteses de Vargas e Rodrigues (2010) sobre a crítica de uma teoria do conflito consensual que não deve continuar a ser praticada, é necessário destacar que numa questão imediata, se faz necessária a busca pela defesa de direitos, que são básicos no entendimento da sobrevivência de grupos dominados e manutenção de suas particularidades culturais, que coadunam com o que Scott (2004) estabelece como resistência cotidiana, dentro do limite da dominação que lhes é possível aceitar. É necessária a busca de estratégias que amenizem o sofrimento e as desigualdades, que por vezes se configuram em risco de violência, morte e completa aniquilação na qual estão sujeitos grupos dominados, mesmo que o resultado desta busca não se configure como uma revolução do sistema social.

Consciente que este não é o viés da aceitação pelo consensualismo ou adequação ao sistema como na harmonia coercitiva exposta por Nader (1994), a busca de equilíbrio dentro das relações de poder a partir da aproximação da antropologia e direito, tomando como ponto de partida a sensibilidade jurídica na defesa de direitos, pode também não se configurar como a forma mais adequada de transformação do sistema social, mas acredita-se que a partir de micro iniciativas de estabelecer o equilíbrio de poder, é possível ganhar folego para uma efetiva transformação do sistema social. Destacando dois excertos do trabalho de Scott e Fanon:

Nesse ínterim, a desordenada realidade de múltiplas identidades continuará a ser a experiência a partir da qual se orientam as relações sociais. Nem camponeses nem proletários deduzem suas identidades direta e somente do modo de produção, e quanto mais cedo tratarmos da experiência concreta da classe tal como ela é vivida, mais cedo apreciaremos tanto os obstáculos quanto as possibilidades para a formação de classe (SCOTT, 2011:235).

Es necesario que los pueblos colonizados, los pueblos que han sido despojados, pierdan la actitud mental que los ha caracterizado hasta ahora. En rigor, el colonizado puede aceptar una transacción con el colonialismo, pero jamás un compromiso. (FANON, 2007:112)

## CAPÍTULO III: CONFLITO PELO TERRITÓRIO

### 3.1 HISTÓRICO DO CONFLITO

Pautando-se agora no enfoque da questão local, neste primeiro momento, torna-se necessário contextualizar o conflito sobre uma interpretação preliminar, realizada a partir da bibliografia disponível<sup>74</sup> identificando os atores envolvidos no conflito, para posteriormente refletir-se sobre os dados de campo levantados na proposta de etnografia do conflito falado, tomando como base o viés da categoria privilegiada neste trabalho, os quilombolas dos rios Arari e Gurupá. Nestas reflexões, para além das interpretações do investigador, estarão impressas as opiniões e os relatos<sup>75</sup> dos sujeitos segundo suas próprias reflexões sobre o conflito e sobre os eventos relacionados à defesa de seus direitos.

A comunidade quilombola dos rios Gurupá e Arari compreende atualmente 191 famílias<sup>76</sup> assentadas nas margens do rio Gurupá, com exceção dos moradores da localidade de Bom Jesus do Tororomba que permaneceram as margens do rio Arari. A maioria destas famílias ocuparam até a década de 70 do século XX a margem esquerda do rio Arari, entre o igarapé Murutucu e as proximidades da foz do rio Gurupá<sup>77</sup>, antes de sofrerem um deslocamento compulsório devido a expropriação de terra por parte do fazendeiro Liberato Magno da Silva Castro, apresentando-se então como dono e beneficiário dos recursos daquela região. Após a retirada compulsória da margem esquerda do rio Arari, este grupo migrou para

---

<sup>74</sup> As situações de conflito se estabeleceram num território tradicionalmente ocupado por quilombolas e ribeirinhos, localizado no município de Cachoeira do Arari, na Ilha de Marajó e os excertos de falas no decorrer deste tópico foram consultados a partir de referências bibliográficas, recortadas de textos das pesquisadoras Acevedo Marin (2009) e Rodrigues (2010), que vem há anos acompanhando a questão. Também foram utilizadas falas retiradas de discursos documentados no fascículo 17 da Nova Cartografia Social da Amazônia (ACEVEDO MARIN E ALMEIDA, 2014), ou obtidos em trabalhos de campo anteriores como nas oficinas do projeto Nova Cartografia Social, entrevistas contidas no relatório histórico-antropológico e em audiências públicas junto ao MPE e MPF.

<sup>75</sup> Os relatos dos sujeitos presentes no decorrer dos próximos tópicos, foram retirados das entrevistas coletadas no trabalho de campo, a partir de transcrições.

<sup>76</sup> Dado obtido em campo a partir do senso realizado pelo quilombola Manoel Natividade Batista dos Santos, Agente Comunitário de Saúde do Posto de Saúde da Tapera.

<sup>77</sup> Segundo Acevedo Marin (2009) e Rodrigues (2010), nesse território foram cartografados elementos que correspondem a ambientes ecológicos, pontes, cercas e outros vestígios que são nomeados e identificados por eles como antigos marcos naturais e da própria intervenção humana que registram a época de sua ocupação na área.

as margens do rio Gurupá, que hoje representa para os quilombolas um espaço social e historicamente construído após a expropriação de seu antigo assentamento<sup>78</sup>.

No rio Gurupá, algumas famílias já se encontravam assentadas antes da chegada dos expulsos do Arari, Acevedo Marin (2009) aponta a expressão “Terra Gurupá” como determinante no auto reconhecimento dos quilombolas do rio Arari e rio Gurupá em sua luta por direitos a terra, associando a expressão “Terra Gurupá” à relações simbólicas construídas pela família Batista da Silva em relação ao território, que remete as suas origens e a relação de parentesco pela qual se reconhecem como herdeiros, mantendo uma identidade coletiva que representa seu sentimento de pertencimento e luta política pelo direito a ocupação e uso fruto de seu território, tanto as famílias expulsas do Arari como as que já residiam no Gurupa hoje se reconhecem como quilombolas e a partir da década de 70 mantem diversas relações que os fazem reconhecer como membros de um mesmo grupo.

Ao situar historicamente o conflito é possível apontar a partir das narrativas presentes no trabalho de Acevedo Marin (2009) a disputa pela terra através da memória da desapropriação em três fases, primeiro pela elaboração de um testamento constituindo a dominialidade da família Lobato / Castro sobre a região que o grupo quilombola ocupava; segundo, pelo ato de fincar marcos de apropriação do território por parte dos fazendeiros; e terceiro pela ação violenta de dominação do espaço narrada como expulsão e queima das casas. Acevedo Marin conclui em seu artigo que:

Em Cachoeira do Arari os fazendeiros fortaleceram e continuam a defender posições e projetos, que se tornaram incompatíveis com a presença dos quilombolas dos rios Arari e Gurupá, foi o motivo pelo qual se procedeu ao despejo, foi realizada uma “negociação” desigual impondo o loteamento em estreito espaço do Rio Gurupá. Nestes atos, negou qualquer direito e estabeleceu-se um regime de proibição e de acusações de furto. As terras de matas e campinas tornaram-se uma fonte de riqueza... em posição reivindicativa, os fazendeiros têm utilizado os recursos institucionais e policiais para provocar a saída desse “sítio” e a negação do direito ao Território (Acevedo Marin, 2009:12).

Os conflitos se intensificam principalmente no período de safra do açaí, principal fonte de renda da comunidade, pois apesar dos bosques de açaí nos quintais ao longo do rio Gurupá cultivados desde o deslocamento compulsório na década de 70 hoje servirem de sustento para muitas famílias, ainda existem aqueles assentados em áreas sem campos de várzea ou que dividem pequenas áreas entre indivíduos de unidades familiares numerosas, que se baseiam no extrativismo do açaí nativo da várzea do rio Arari como meio de subsistência e

---

<sup>78</sup> Rodrigues (2010) pontua ações de manejo e extrativismo estabelecidas após este deslocamento, em que fica clara a interação do grupo com o ambiente a fim de superar as limitações ocasionadas pela mudança, tais como a intensificação dos cultivos de açaizais nas margens do rio Gurupá, cujo manejo tornou-se uma das principais relações sociais de troca e de mercado desenvolvida pelos quilombolas.

complementação da renda familiar, sendo estas as terras em litígio, que concentram uma quantidade considerável de açazais, muito deles manejados pelos ancestrais daqueles que foram expulsos de lá, motivo dos enfrentamentos diretos e muitas vezes violentos com pessoas a serviço do fazendeiro.

Nos últimos anos ocorreram, de forma recorrente, enfrentamentos diretos com a intervenção de pistoleiros que monitoram as áreas onde os grupos tradicionais realizam atividades de extrativismo e pesca, assim como prisões arbitrárias pela ação das polícias militar e civil, em defesa de interesses dos fazendeiros. Foi possível perceber no trabalho de campo que as prisões arbitrárias compõem lembranças fortemente marcadas na memória de todos os entrevistados, sendo estas as situações mais relatadas quando era perguntado sobre o conflito nos anos anteriores. As prisões poderiam ser consideradas como o conjunto de eventos passados que reúnem grande parte dos fatos simbólicos relacionados com a perseguição, violência e luta pela terra a partir da organização social, assim como as conquistas da comunidade, a partir da intervenção jurídica contra as prisões arbitrárias.

Foram muitas as pressões realizadas pelos fazendeiros sobre a comunidade, não apenas em relação a retirada do açai mas também em relação ao uso fruto e livre tramito no território, sendo os quilombolas cerceados da livre passagem pelos atalhos, rios, igarapés, lagos ou por áreas alagadas, utilizando-se de cercamentos com uso de eletricidade inclusive, limitando o acesso a cemitérios e campos de futebol. Questões de conflito provocadas pela implementação de lavoura de arroz, vizinha ao território tradicionalmente ocupado e o estabelecimento uma área portuária dentro dos limites da comunidade, que está produzindo a contaminação de rios e igarapés pela utilização de agrotóxicos. Outra questão que gera pressão sobre a comunidade se trata da destruição de plantações pelo gado das fazendas vizinhas dentro das roças dos quilombolas.

Rodrigues (2010) aponta o sistema de uso comum que a comunidade estabelece em relação aos recursos naturais como fator marcante para os quilombolas dos rios Arari e Gurupá, sendo que as situações provocadas pelas limitações no uso do território também impulsionaram as famílias quilombolas a redefinir estratégias no sistema de uso comum como as práticas de pesca, na produção de roças, extração do açai e a prática do mutirão. A partir do trabalho de campo, foi possível averiguar que muitas famílias deixaram de manter roças devido a invasão do gado, preferindo se centrar em outras atividades; a pesca nos lagos no período de seca foi proibida por muito tempo, limitando o acesso a uma importante fonte de alimentação para a comunidade no período em que a pesca fica mais escassa nos rios, sendo

que, mesmo hoje com a limitação da ação da polícia em relação a prisões arbitrárias, ainda existe o medo devido a presença de pistoleiros que ainda guardam o local, inibindo a pesca.

O aumento na demanda pelo açaí como *commodity* a partir dos anos 1990 proporcionou aos quilombolas um maior incremento na renda familiar, definida pela relação moradia-terra-família que mantém especificidades intrínsecas como a solidariedade e a reciprocidade entre as famílias que compõem o grupo quilombola. Ao longo do rio Gurupá, os quilombolas praticam um sistema de manejo que permite manter bons resultados produtivos, consistindo em limpar a mata deixando em pé as espécies madeireiras comercializáveis, desbastar as touceiras mais velhas das palmeiras de açaí deixando somente as estipes mais grossas, permitindo maior entrada de luz solar na mata fechada e sobre as palmeiras de açaí ainda em desenvolvimento.

Segundo Rodrigues (2010:05) “No ano de 2009 as famílias obtiveram acesso a várzea do rio Arari que historicamente ocupavam, por conta de uma liminar do Ministério Público Federal”, a exploração dos açais pela comunidade se deu de forma comunal, transformando a várzea num território de propriedade coletiva, sendo os açais distribuídos por igarapés de acordo com o grupo de famílias cujos antepassados habitavam esses cursos d’água, ressaltando a não exploração em “áreas consideradas de risco”, onde haviam palmeiras finas e muito altas, explicitando uma forma diferenciada de exploração em relação aquela “realizada pelo fazendeiro, em que a produção em larga escala é a prioridade”.

Esta liminar, porem, foi posteriormente derrubada, a partir de alegações sem fundamento científico de que os quilombolas, na contra mão do reconhecimento de suas práticas tradicionais, estariam causando impacto ao meio ambiente, havendo no auto do processo, alegações avaliadas pela autoridade jurídica sem o devido respaldo profissional, seja na questão ambiental, seja na questão étnica e ética que se fazia necessária, podendo demonstrar um notável aparelhamento em benefício das classes dominantes e opressoras relacionadas ao conflito de terra ali estabelecido, como atesta Acevedo Marin:

O discurso do “grande proprietário” na justiça cerca-se de todos os recursos contemplados no direito. As suas testemunhas pertencem a sua rede de relações pessoais (gerentes, empregados); os que certificam os documentos a requerimento verbal no cartório também de uma relação alargada; os que reprimem – polícia, juízes, desembargadores, promotores podem estar mais cuidadosos dos interesses do grupo de senhores e possuidores da terra a quem não se questiona o direito adquirido. Os conflitos nos rios Arari e Gurupá entre quilombolas e fazendeiros são permeados pela história das ocupações, de documentos requeridos/expedidos, de interpretação das normas, da topografia, de direitos contemplados ou negados (Acevedo Marin, 2009:13).

Essa prática de manejo foi tomada como fator negativo em relação ao meio ambiente, sendo a atividade extrativa tradicional reconhecida como prática antiecológica causadora de impacto ambiental e responsável pelo assoreamento do rio, conforme os termos utilizados pela defesa do fazendeiro Liberato Magno da Silva Castro. Esta visão foi acatada pela justiça que por sua vez determinou outra liminar contra a realização da atividade extrativista. Em vista destes fatos, torna-se importante frisar as palavras de Simmel (1983:126) em relação a se considerar isoladamente um fator ligado ao conflito visando uma direção particular, pois este “não tem necessariamente o mesmo efeito no relacionamento total desses indivíduos. Pois surge um quadro muito diferente quando visualizamos o conflito associado a outras interações não afetadas por ele”.

Um exemplo do que poderia ser um conflito direto, vem sendo anunciado devido à ameaça de descumprimento da proibição feita por liminar da justiça de 2009, por parte dos quilombolas que se resguardam hoje pela portaria de reconhecimento do INCRA, de 2014, ao mesmo tempo em que ocorre a invasão dos açazeiros do Arari por parte de pessoas de fora da comunidade que também dependem dos recursos da várzea na complementação de renda e que prestam serviço para os arrendatários do fazendeiro.

Os diversos discursos que se dualizam entre o direito da comunidade e o domínio do fazendeiro buscam por legitimidade, no sentido de estabelecer autoridade e hegemonia na disputa sobre o território. Essa polifonia leva ao questionamento sobre como o conflito recai nas representações simbólicas deste grupo e como esta questão se reflete sobre sua territorialidade. Desta forma, ressalta-se o caráter subjetivo das relações sociais que levam ao conflito pela disputa do recurso, para qual pontua-se o pensamento de Simmel quanto as bases conceituais em que o conflito se estabelece:

Se o conflito é causado por um objeto, pela vontade de ter ou controlar alguma coisa, pela raiva ou pela vingança, tal objeto ou estado de coisas desejado cria as condições que sujeitam a luta à normas e restrições aplicáveis à ambas as partes rivais. Mais ainda, desde que a luta se concentre num propósito fora dela mesma, é modificada pelo fato de que, em princípio, todo o fim pode ser alcançado por mais de um meio. O desejo de possuir ou subjugar, ou mesmo de aniquilar o inimigo, pode ser satisfeito por outras combinações e eventos além da luta. Quando o conflito é simplesmente um meio, determinado por um propósito superior, não há motivo para restringi-lo ou mesmo evita-lo, desde que possa ser substituído por outras medidas que tenham a mesma promessa de sucesso. Mas quando o conflito é determinado exclusivamente por sentimentos subjetivos, quando as energias interiores só podem ser satisfeitas através da luta, é impossível substituí-la por outros meios; o conflito tem em si mesmo seu propósito e conteúdo e por essa razão, libera-se completamente da mistura com outras formas de relação.” (SIMMEL, 1983:133-134).

Das definições conceituais de Simmel (1983) sobre o conflito, podemos relacionar o que Rodrigues (2010) conclui em relação ao conflito em torno da questão do açaí como a possibilidade um embate futuro anunciado:

O açaí insere a economia das famílias quilombolas ao comércio externo gerando estratégias peculiares e distintas que marcam a organização social do grupo nos novos e cada vez mais exíguos espaço de vivência... E ao que parece trata-se de uma territorialidade específica em que utilização dos recursos naturais, sob a forma de uso comum tem uma expressão identitária que se traduz pela reivindicação de um território de pertencimento... Todavia, a questão de base permanece, a saber: o esgotamento de recursos nas margens do rio Gurupá e as proibições para acessar a diversidade de meios de vida que se encontram na margem direita do rio Arari... A mobilização política orienta-se para a titulação do território coletivo, de forma a retirar o controle do território tradicional pelos fazendeiros. A emergência e o fortalecimento da identidade quilombola é eixo central nesta mobilização... Neste sentido, compreender estas situações sociais... possibilitarão fazer uma discussão sobre a trajetória e a experiência do grupo quilombola e o papel do Estado quanto aos processos de ocupação e exploração nas várzeas do rio Arari, os quais desencadeiam conflitos sociais e pressão pelos recursos. (RODRIGUES, 2010:06).

A partir destas referências sobre os conflitos que envolvem os sujeitos da comunidade de remanescentes quilombolas dos rios Gurupá e Arari, é possível observar que a dominação é imposta pelos fazendeiros através da opressão, utilizando-se do poder para direcionar os mecanismos de controle ao seu favor, o que se reflete diretamente sobre ações de resistência e a procura pelo reconhecimento de direitos por parte daqueles que sofrem a opressão, os quilombolas. Desta forma podemos sistematizar e pontuar aspectos relacionados à estrutura de dominação local e o estabelecimento de relações de poder no conflito de Cachoeira do Arari a partir da contextualização de poder de John Scott (2010) (quadro 1), sobre as reflexões e relatos nos trabalhos de Acevedo Marin (2009) e Rodrigues (2010), sugerindo uma escala histórica para contextualizar a evolução do conflito:

<i>Formas elementares de poder</i>	influência corretiva		influência persuasiva	
	força	manipulação	significação	legitimação
	dominação			
	pela restrição		pela formação discursiva	
	coerção	indução	perícia	controle
	oposição			
	protesto		pressão	
<i>Formas desenvolvidas de poder</i>	poder interpessoal			

Quadro 1: Formas de poder e dominação. Fonte – John Scott (2010).

<p>Escrito pelo senhor Manoel Severino Moraes (Taperá)</p> <p>1920 feita a linha do Visconde do Arari</p> <p>1950 Epidemia de febre mata varias pessoas</p> <p>Junho 1951 Morre meu pai Theodomiro</p> <p><b>1966 Ouve-se rumores de despejo das famílias</b></p> <p><b>1970 quando começou os conflitos em geral expulsão e queima de casas</b></p> <p><b>Setembro 1972 acordo faz a gente aceitar mudanças – 28/9/1972</b></p> <p><b>Retirada da certidão do inventario das terras de Luiz Antonio</b></p> <p>1983 Seca mata toneladas de peixe nos lagos</p> <p>Março 1984 Inicio da limpeza da linha de Visconde</p> <p>Lista dos trabalhadores Engenheiro Cleoso - Iterpa</p> <p>Ajudantes: Djalma, Severino, Lino, João Batista, Osvaldo, Raimundo Pinheiro e Filho.</p> <p>Feito lotes das áreas Francisco, Raimundo Lagarto, Narciso, Nelson Sebastião, Nicote, Zeza, Porfirio, Raimundo Batista, Gonçalo, Rufino, Natividade e Outros.</p> <p>Agosto 1985 entrega de contratos entre fazenda e com moradores</p>
---

Quadro 2: Memorial da história das famílias de Gurupá. Fonte - Acevedo Marin (2009).

### 3.1.1 Conflito Oculto (décadas de 60 e 70):

Tomando como base o memorial da história das famílias de Gurupá (quadro 2), podemos correlacionar a evolução do conflito ao que John Scott (2010) define como formas elementares de poder, identificadas nos relatos que se encontram no fascículo 17 do Projeto Nova Cartografia Social (ACEVEDO MARIN E ALMEIDA, 2014):

- a. Através de uma influência corretiva:
  - i. Marcada pela força utilizada na expropriação das terras de Luiz Antonio Batista da Silva e seus descendentes por parte de Maria Leopoldina Lobato, através da grilagem de documento referente às sesmarias. O uso de força no despejo de famílias ligadas a Luiz já era anunciado por rumores desde 1966 e ocorre de fato no ano de 1970, englobando a queima de casas e a expulsão de familiares de Luiz das margens do rio Arari e proximidades dos lagos do Acará e das Corobas, e a agressão física de Sabino, um dos filhos de Luiz, quando este resistiu à fundação ordenada por Maria Leopoldina de marcos de demarcatórios de terras;

**ii.** E também pela manipulação na tessitura de acordos verbais em que Maria Leopoldina, em 1972, convence alguns dos expropriados a um reassentamento nas margens do rio Gurupá, em troca de benfeitorias, cujos relatos não exprimem se realmente foram realizadas. Também pode ser verificada a manipulação na tutela, por parte de Maria Leopoldina, dos cuidados da doença de Maria Romana, filha de Luiz Batista, em troca dos cuidados de saúde oferecidos por Maria Leopoldina, Luiz se vê obrigado a entregar suas terras.

**b.** Através de uma influência persuasiva:

**i.** Considerando-se a legitimação da expropriação de terras e por Maria Leopoldina através do estabelecimento de um compromisso por parte dos expropriados em aceitar o reassentamento na margem do rio Gurupá, que pode ter sido ratificado significativamente pela aceitação de Luiz Batista frente a dependência de cuidados da filha, porem, faz-se importante pontuar neste tópico que houve contestação e que nem todos os expropriados aceitaram de bom grado a retirada, procurando auxílio em Cachoeira do Arari, porem, sem sucesso.

**c.** Pela dominação:

**i.** Entende-se que o filho de Maria Leopoldina, Bertino Lobato, se fazia reconhecer como coronel não pelo título militar, mas devido ser homem rico, reconhecendo na atuação deste, um aspecto de dominação da elite local;

**ii.** Bertino Lobato na posição de patrão inicia uma relação com Severiano Batista, irmão de Luiz. Severiano foi contratado como capataz por Bertino e acabou induzido a contrair dívidas, numa relação desvantajosa de dependência, em que o valor dos serviços prestados supostamente não cobria a dívida adquirida, sendo convencido a ceder suas terras como pagamento. Não havia, porem, o estabelecimento de marcos demarcatórios entre a família Batista, que determinassem limites de propriedade da terra de Luiz, Severino, mais um terceiro irmão e seus descendentes;

iii. Bertino estabelece o controle na localidade de Coroba fundando a sede da fazenda Boa Vista e legitimando-se como dono das terras nesta região a partir da aceitação por parte de Severiano de sua subordinação perante o fazendeiro, institucionalizada pela relação de patrão e empregado;

iv. O fazendeiro também impõe o reconhecimento da posse de terra através da coerção, utilizando-se de pistoleiros na manutenção do domínio das terras, expulsando os quilombolas e impedindo o acesso dos mesmos aos locais antes ocupados;

v. Ainda antes das décadas de 60 e 70, Bertino articulava a posse de terra através da grilagem, utilizando-se do testamento do avô e da mãe, Maria Leopoldina como prova documental da posse, realizando um reconhecimento burocrático da dominação perante as instituições do Estado através destas peças documentais, declarando a ocupação das terras de marinha em 1934 perante a Administração do Domínio da União e solicitando à mesma a concessão do usufruto através de aforamento em 1941.

### **3.1.2 30 anos de Opressão e Resistência Cotidiana (entre as décadas de 70 e 2000):**

Inclui-se aqui uma análise sobre os relatos de sujeitos da comunidade remanescente quilombola de Arari e Gurupá presentes no fascículo 17 do Projeto Nova cartografia Social (MARIN E ALMEIDA, 2014) e procura-se organizar as formas de resistência a partir de John Scott (2010), como uma forma legitimação de poder do oprimido em reação ao poder exercício pelo opressor, considerando-se este período, pelo que o autor propõe como oposição por protesto.

O reassentamento de famílias, que antes viviam ao longo da margem esquerda do rio Arari para as margens direita do mesmo e no rio Gurupá, foi gradual ao longo destes 30 anos. Sendo possível identificar na fala do senhor Francisco Cardoso, como “a comunidade já se torna um pouco pequena” para acolher àqueles que chegavam após as seguidas expropriações, considerando-se que os recursos disponíveis nas novas localidades, não se mostravam fartos o suficiente para sustentar a demanda cada vez maior das famílias que chegavam, reconhecendo-se este período pela resistência cotidiana apontada por James Scott (2011).

1) Entende-se que a resistência poderia estar pautada numa oposição motivada pela indignação, ressentimento e hostilidade que os quilombolas supriam contra o fazendeiro, reflexo da opressão contínua que após a expropriação foi voltada para impedir o acesso de recursos do extrativismo nas áreas abandonadas, sem no entanto, iniciar-se um confronto direto. A oposição se daria então como uma contramobilização à estrutura de dominação estabelecida pelo fazendeiro, em atos de resistência isolados, que segundo os relatos podem ser identificados:

**a.** Pelo reconhecimento do uso de suas áreas com fins diferentes daqueles que reconhecem como tradicionais:

**i.** “o Roçadão que foi desmatado pelo nosso adversário ... é onde já foi desmatado e agora está um campo, que era onde tinha piquizeiro, bacurizeiro e que foi desmatado por ele e a justiça não olha” NAZARENO BATISTA;

**ii.** “Outro ponto importante é a questão areial que é um problema muito serio e no futuro pode trazer muita consequência para o meio ambiente, sendo que aqui (aponta no mapa) há duas pessoas retirando areia sendo um caminhão cheio para ser transportado, mas na verdade, muitas vezes essa areia é para ser vendida de forma ilegal” DULCIVAL BATISTA DE OLIVEIRA

**b.** Pela recordação da expropriação que deu início ao conflito:

**i.** “Essas casas aqui representam onde foi o conflito, é entre o Acará e as Carobas, as áreas de conflito. Essa outra aqui são áreas de conflito, mas de conflito armado, compreende aqui o Bom Jesus do Tororomba e a várzea, onde tem o extrativismo do açai. Tem essa aqui que representa as queimadas e o desmatamento na área. Esse aqui representa área de várzea e esse aqui representa área de cultivo de açai” ALAN BATISTA CARDOSO;

**ii.** “O rio Arari já foi habitado por quilombolas que foram expulsos pelo fazendeiros, por isto é quilombos de Gurupá e rio Arari ou rio Arari e Gurupá” BATISTA DOS SANTOS;

**iii.** “Sobre os igarapés: no Murucutu temos sete moradores, a plantação dessa região era o açaí, o coco e a manga era a plantação mais encontrada nessa região. No Comichão tínhamos três moradores e a plantação era mais o açaí, era a plantação mais encontrada nesta época. No Furo tínhamos dois moradores e a plantação era o açaí. No Cebola tínhamos um morador e a plantação também era o açaí. No Feitiço, um morador e a plantação era o açaí. No Acará tínhamos nove moradores e encontrávamos como plantação piquiá, manga, bacaba, laranja, café, bacuri, limão, açaí entre outros. Na Caroba tínhamos quatro moradores e a plantação era limão, era a plantação que digamos assim, não quero dizer que era a única plantação, mas, sim era a maior parte da plantação era o limão. No Acará Miri tínhamos nove moradores e podíamos encontrar mangueiras, limão, laranja e açaí, Nas Cantigas tínhamos sete moradores e a plantação, podia encontrar mangueira, bacaba, limão, laranja, açaí, tucumã e etcetera... No Saporará Miri tínhamos três moradores e a plantação que podíamos encontrar em maior parte era tangerina, lima, açaí, bacuri, pupunha entre outros. No Bom Jesus de Tororomba, tínhamos oito moradores, no sitio podia encontrar diversas arvores, principalmente o açaí. Saporará Grande tínhamos quatro moradores e como plantação tínhamos manga, banana, açaí entre outros. Piramanha tínhamos um morador e podíamos encontrar como plantação açaí, banana, manga e etcetera. Gurupá Miri e a Boca do Gurupá na margem direita tínhamos doze moradores e a maior plantação era de açaí... Temos também uma observação: em todas essas áreas é importante destacar que temos muitos recursos como ervas medicinais, nos lagos podíamos encontrar peixe que serve para o nosso alimento. Temos muitas frutas para o consumo e a maior fonte de renda quando eles vieram para cá era a extração do látex, que foi o que gerou muita renda nessa região.” EQUIPE LETICIA BATISTA DA CONCEIÇÃO, BATISTA DOS SANTOS

**c.** Pela insistência no extrativismo em áreas reconhecidas historicamente como de manejo dos antepassados, mesmo sobre o risco de sofrerem violência:

**i.** “aquela área que fica entre o mangal e a terra firme toda foi plantada pelo meu avó, meu pai, tios, irmãos” MARISTELA TAVARES CARDOSO; “já conversei muito com minha bisavô, a senhora Leocádia ... de vez em quando, quando eu falo com ela, ela diz

será que eu vou morrer lá no lugar? Porque a vontade dela é retornar para morrer lá, por onde nasceu lá” ROSIVALDOMORAES CORREA;

**ii.** “a gente colocou aqui o açazal, o açaí que é a fonte de renda da comunidade dos quilombolas, tem os lagos que tem os peixes que é uma fonte de alimento dos quilombolas, tem o rio Arari que aparece aqui um barquinho que conduziu os soldados quando vinham fazer injustiça com o pessoal que fazia o extrativismo na área, e tem a área de floresta que é a nossa mata nativa, aliás, nativa não, que isso com certeza foi plantado por nossos antepassados... a área dos lagos, o pistoleiro está aqui com a arma na mão e aqui o destaque de Bom Jesus do Tororomba, onde a gente perdeu um companheiro que resistiu, aqui é um símbolo de resistência, né, que resistiu até a morte, mas não recuou do fazendeiro, brigou até o fim”. EQUIPE BATISTA DOS SANTOS, MARILDA OLIVEIRA, LUCIENE BATISTA OLIVEIRA E LETÍCIA BATISTA DA CONCEIÇÃO;

**iii.** “Aqui é o capitão Raully atirando no filho do Gregório e o que caiu na água que é o filho da Domingas. Aqui a diante tem o Leleco que foi do igarapé pra lá e bateram nele, né, desse setor e eles levaram até a fazenda. Aqui, os filhos do compadre João, o barco do André, que vai a rabeta a reboque quando eles foram pra Cachoeira naquele dia que foram presos, aqui foi o conflito do setor do Campinho que foi quando o Dinho vivia aí. Oh, setor! E aqui é o Curica com o Assis apontando arma. Então esses aqui é o que o setor conta, da luta que o setor já teve, fora o que nós não relatamos, então é um setor confliteiro, né, por isso que a gente destacou aqui nessa legenda.” MARIA DE FÁTIMA GUSMÃO BATISTA;

**iv.** “Aqui, o lago da Estiva e o das Carobas, sendo que ambos possuem peixes e muitas famílias tiram seu sustento através daí para, digamos, não passarmos fome. Há casos em que o pistoleiro fica vigiando, como dá pra vocês olharem aqui, ele tá pensando aqui dentro desse balão ‘não te aproxima, se não eu te mato’, e aí muitas das vezes a pessoa se sente com medo e volta, porque às vezes, nós não temos acesso, vocês que foram lá sabem da dificuldade” DULCIVAL BATISTA DE OLIVEIRA;

2) Outra questão envolvendo a opressão de fazendeiros também é relatada pelos quilombolas na área da margem esquerda do rio Gurupa, onde hoje se encontra a fazenda Caju, de posse de Mauro Conduru “No Gurupá, da margem esquerda, aonde inclui as terras da fazenda do Caju tínhamos três moradores e a maior plantação era plantação de coco” EQUIPE LETICIA BATISTA DA CONCEIÇÃO, OSVADO BATISTA DOS SANTOS.

a. A expropriação apesar de ter ocorrido em menor escala comparada com aquela empreendida pela família Lobato / Castro, também ocorreu neste segundo caso, porém, a questão de conflito aqui se acentuou sobre a destruição de plantações dos quilombolas devido à ausência de cercas efetivas na contenção da criação extensiva de gado do fazendeiro Mauro Conduru. Neste caso, a indignação com a expropriação e com a destruição continua das plantações aparentemente denota uma resistência cotidiana pelo aspecto de ameaças de matança do gado invasor para fins de alimentação:

i. "este aqui, o campo do Caju, aqui era onde tinha a chamada Santa Luzia, lá tinha um sitio muito grande, muita laranja, muita tangerina, piquazeiro e foi destruído pelo gado, hoje, só existe um mangal. Esse aqui é um cemitério que tem no campo do Caju também, esse cemitério aqui é muito antigo. Eu lembro que meus avós falaram que também já era antigo aquilo lá quando eles viram. E daqui sobe, vem, na parte da beirada também, aqui é um outro sitio que tinha lá próximo de casa e que também tinha muita fruteira lá, piquazeiro inclusive, hoje só tem dois, mas o sitio lá era muito grande, o gado também destruiu. Aqui é o lago, aqui era um plantação que nós tínhamos de abacaxi com trinta mil pés de abacaxi que o gado destruiu também tudo isso aqui... a gente pode se preparar que esse ano vai ser mais um ano que a gente tem a produção nossa consumida por eles porque não tem jeito... Houve uma audiência lá em Cachoeira, da qual a gente fez ofício protocolado pedindo a Promotoria Pública, ao delegado de polícia, providencia. E nessa época foi feito um reparo na cerca. Pedimos providencia em relação aos prejuízos, pedindo o ressarcimento dessas perdas. Agora, porém, você sabe como funciona a justiça, né e o processo continua lá na Comarca de Cachoeira... o delegado falou pra nós, e eu estava lá no dia da audiência, que a partir da meia noite daquele dia – eu tenho até anotado lá - o gado não daria mais prejuízo pra ninguém porque estava uma cerca sendo construída pra evitar esse problema. Só que isso não aconteceu, essa cerca

não apareceu e o gado continua dando prejuízo...E não é duma vez só, nós temos mais de 30 anos sofrendo prejuízo com esse gado” FRANCISCO CARDOSO

ii. “O problema que deu prejuízo o gado, deu prejuízo no milharal e aí eu fui me queixar. Aí o delegado falou o seguinte, que eu deveria fazer uma cerca pra defender minha roça. Bom, eu disse pra ele, ‘olha delegado eu vim saber do prejuízo do gado, não sei se a minha roça anda. Agora, eu vou lhe explicar uma coisa, eu tô a dez anos com prejuízo deste homem e nunca ele veio se manifestar, mas como senhor está dizendo que eu tenho que fazer a cerca, eu vou cercar’. Aí no ano retrasado eu fiz a cerca e fui lá comunicar. Eu disse: ‘agora delegado é o seguinte, já está presa a minha roça, se o gado entrar, o senhor sabe, eu não venho mais dá parte, eu vou comer o gado dele, que aí ele vem que eu quero ver a cara dele’, certo? Porque a justiça procura fazer a coisa bonita pra dá parte, mas se não tiver um telefone, uma coisa gravada! Porque aí já passava dias que o gado tinha comido e não aparecia mais nada, e ai foi só andar. Tá na justiça, tá, mas a hora que o gado entrar eu vou comer uma vaca dele.” PEDRO LOURENÇO DA SILVA

### **3.1.3 Resistência Organizada (2000 - atual):**

Reconhece-se uma modificação na forma de resistência, neste período, além de uma resistência cotidiana tida como protesto, a oposição passa a ter caráter de pressão, as referências aqui são tiradas de artigos da professora Rosa E. Acevedo Marin e colaboradores e relatos do fascículo 17 do Projeto Nova Cartografia Social (ACEVEDO MARIN E ALMEIDA, 2014).

a. É criada em 2002 uma organização em torno de agência, a Associação dos Remanescentes de Quilombo de Gurupá - ARQUIG, que passa a coordenar ações coletivas e pressionar as instituições de Estado na defesa dos direitos coletivos da comunidade.

i. “Bem aqui, o campo de futebol do Santos, e nós fizemos na nossa legenda o campo e mais um triangulozinho que quer dizer as casas não habitadas, tem a sede do Santos o barracão da casa da mamãe, a casa da Maura e as casas do habitat. Esse copo aqui nós fizemos pra representar a caixa d’água e bem aqui, foi onde nasceu a ARQUIG, na sede do Santos Futebol Clube, no dia 5 de janeiro de 2002, então foi aqui que nasceu a

ARQUIG, na sede do Santos, o que é muito importante pra nós simbolizar aqui. Aí nós fizemos esse símbolo aqui pra representar onde aconteceu nossa primeira reunião.”

ROSIVALDO MORAES CORREA.

**b.** Acevedo Marin *et all* (2010:209) aponta uma grande atividade da ARQUIG desde o ano de 2006: “elabora entre 2006 e 2010, as estratégias e ações que lhe conduzem a ‘garantir sua cidadania negra reconhecida’, frase dita pelo presidente da ARQUIG após ter introduzido no INCRA o pleito pela titulação coletiva do território entre os rios Gurupá e Arari”. Entre as ações coordenadas que poderíamos atribuir a uma resistência caracterizada pela pressão, Acevedo Marin *et all* (2010:209-) descreve:

**i.** O “ato público exigindo a libertação do senhor Teodoro Lalor de Lima, sócio da ARQUIG”, no dia 07 de dezembro de 2006, na cidade de Cachoeira do Arari;

**ii.** Denúncias de violência feitas por “membros da diretoria e sócios da ARQUIG” em instituições e órgãos públicos em Belém ao longo do primeiro semestre de 2008;

**iii.** Audiência Pública no dia 14 de abril de 2008 no MPF, “com a presença de dez (10) representantes da Associação dos Remanescentes do Quilombo de Gurupá. No mesmo dia, estiveram em audiência com o senhor advogado, Mário Tito Almeida, Ouvidor Agrário do INCRA”;

**iv.** Audiência Pública no dia 06 de maio de 2008 em Cachoeira do Arari, com o MPF, em meio a intimações de comparecimento de pessoas da comunidade na Delegacia de Polícia Civil; Requisição feita pela ARQUIG de Audiência Pública em 09 de junho de 2008 “diante da senhora Maria do Socorro Gomes Coelho, Secretária de Estado de Justiça e Direitos Humanos”;

**v.** Convocação de Audiência Pública pela ARQUIG “por meio de representação formulada ao MPF, em 23 de junho de 2008”;

vi. “Consulta específica sobre a situação dominial da fazenda São Joaquim Agropecuária Ltda” realizada pela ARQUIG junto às autoridades da Gerência Regional de Patrimônio da União.

c. Em 2013 a ARQUIG participa de Audiência Pública relacionadas a implementação da lavoura de arroz e possíveis impactos desta sobre os recursos hídricos na região, devido ao desvio de cursos d’água e contaminação por agrotóxicos.

### 3.2 MEMÓRIA DO CONFLITO VIVIDO E FALADO

A questão ligada ao conflito da várzea do rio Arari foi um assunto recorrente e transversal ao longo da maioria dos tópicos que compõe esse texto, porém, procura-se reunir neste tópico algumas características sobre o conflito levando em consideração a memória sobre o mesmo e como esta sustenta as bases simbólicas da resistência, da organização social e das lutas da comunidade.

Ta bom a gente sabe que nós aqui ainda recordamos por acaso dos nossos antepassados né, que eles sempre foram depois de escravos que foram nossos antecessores, eles depois que terminou a escravidão ainda ficaram sendo dominados de uma certa forma, na época pelo pessoal que o regime, o sistema era o coronelismo né, todo mundo tinha que respeitar as pessoas que se apareciam assim com essa hierarquia né, daí quando terminou o coronelismo sempre a comunidade viveu aqui submetida a uma pessoa que dominasse né, e com isso há 30, 40 anos atrás apareceu o Liberato aqui, com dinheiro e com poder né, e escravizou muito nosso pessoal, a gente sabe, já contamos muito a história do pessoal que tiveram que fazer um acordo com ele, o pessoal que não fez o acordo foram expulsos mesmo, tiveram casa tombada, casa queimada, os sítios derrubados né, ai uma parte que a gente lembra ainda da grande violência que foi agida por parte do fazendeiro né (Osvaldo Batista dos Santos, 29/07/2015).

O princípio de empoderamento<sup>79</sup> da comunidade e manutenção de um discurso de embate contra a dominação do grupo dominante perpassa por um entendimento histórico sobre as questões que envolvem o conflito, sendo a memória quanto a coação e os atos de violência cometidos pelo fazendeiro em prol da manutenção do poder, lembranças que

---

<sup>79</sup> Considera-se aqui como princípio de empoderamento os diversos processos de redemocratização que possibilitaram o acesso de movimentos e organizações ao nível institucional, tornando-os ativos na participação de assembleias, audiências públicas e conselhos que Scherer (2008) pontua como estratégias de “resistência política mais ativa”. A autora pontua que os movimentos sociais “atuam cada vez mais sob a forma de rede” junto com outras instituições ou mesmo outros setores de movimentos sociais “ora se contrai em suas especificidades, ora se amplia na busca de empoderamento político” de acordo com a necessidade de negociar “ações políticas nos espaços da participação institucional como nos espaços das assembleias populares” (SCHERER-WARREN, 2008:507)

marcam a injustiça e os direitos negligenciados há muito tempo, formando assim uma base simbólica ligada a memória do conflito que impulsiona a convergência de discursos em torno da organização social em busca de liberdade e justiça social pela sobrevivência da comunidade<sup>80</sup>.

Ai o pessoal ficava muito com medo e esse medo eu acho que é uma coisa que vinha no sangue de todos nós, hoje a gente ainda vê reflexo disso ai, pessoas que não querem aparecer ainda pra não serem vistos né, e com esse medo que tinha se deixaram dominar, não tiveram como ate porque os três poderes do município, seja a polícia civil por acaso, a polícia militar, o fórum lá com a figura do promotor, dos juízes que passam por ai, todos eram a favor do fazendeiro né, e com isso a gente não tinha como se livrar da perseguição deles. Quando a gente começou a ter ideia de formar a associação e procurar os órgãos que poderiam estar nos ajudando a nos libertar, nos ensinar o caminho por onde a gente deveria caminhar pra se libertar disso ai ele muda a estratégia por acaso com a violência né. Nosso pessoal quando era pego pegando açai era tomado né, a gente tem muitos documentos que hoje mostram por acaso alguns do nosso pessoal apanhado no mato, outros tinham medo por se encontrar porque ele colocava ai pistoleiros, ai tinham medo sabe, e um bocado de coisa aconteceu, prisões ilícitas, tomada do produto da colheita do açai que era produto do trabalho deles né e tantas coisas que aconteceram nessa época e era uma coisa muito triste pra nós, muito ruim ate porque a gente não tinha pra quem recorrer né (Oswaldo Batista dos Santos, 29/07/2015).

Ao apontar os meios com a qual o grupo dominante mantinha a legitimidade sobre o seu discursos, é possível perceber a consciência da comunidade em relação as estruturas de dominação instauradas sobre as agências de representação do Estado, que partindo do reconhecimento do poder do grupo dominante, realizam a defesa dos interesses e apoiam as ações dos fazendeiro sem valor de imparcialidade, ou atribuindo imparcialidade a um juízo completamente tendencioso ao lado mais forte nas relações de poder<sup>81</sup>.

Depois que a gente começou fortalecer a organização, depois que a gente começou a ter parceria com os órgãos no caso o INCRA, no caso o MPF, no caso com a UNAMAZ, na pessoa da doutora Rosa e da Eliana, porque eles não vieram aqui somente fazer um trabalho histórico antropológico, mas eles eu digo assim a comunidade foi assim uma parceira, ate agora tem sido uma parceira, casou com a comunidade mesmo, se interessou com o nosso caso, e isso fez com que comesse a romper com esse medo que a gente tinha, que o pessoal tinha, e conquistar algumas vitórias e hoje a gente vê claramente que muita coisa mudou (Oswaldo Batista dos Santos, 29/07/2015).

<sup>80</sup> A partir das memórias do conflito, foi possível reconhecer a existência de um contrato que aproxima as pessoas, perceptível através da convergência de discursos, percebendo o que Almeida (2006:30) cita como “rituais de coesão social que ultrapassam uma simples rede de parentesco e amizade, fortalecendo uma idéia de comunidade apoiada em critérios político-organizativos, que, inclusive, constrói socialmente o seu território”

<sup>81</sup> O Estado, segundo Bourdieu (1996:117) cria uma falsa impressão de preocupação com o bem estar público, porem o poder representado pelo Estado e os mecanismo institucionais a serviço deste poder estariam na verdade direcionados a manutenção dos interesses dos “dominantes economicamente e dos dominantes simbolicamente”.

Essa tomada de consciência impulsiona a organização social a confrontar o medo<sup>82</sup> instaurado na comunidade como ferramenta de coerção e aceitação das bases de dominação impostas pelo poder do fazendeiro.

s estratégias que eram usadas né, você já pensou por acaso na vinda do delegado na casa do Lalor, ele trouxe três soldados e no fim da festa de São Raimundo, que o Lalor festejava em agosto, no fim da festa chegou a polícia lá, e ai prenderam o Lalor lá em baixo, que a casa dele era de dois andares, prenderam ele lá em baixo e mandou os soldados subirem pra procurar a ditosa droga que eles vieram como se tivesse uma denuncia que ele traficava droga lá. Ai os soldados subiram, viraram tudo o que o Teodoro tinha lá, largaram tudo virado, e não encontraram nada, ai eles descerram e disseram “olha delegado nos não encontramos nada” ai o delegado falou “vocês não sabem é procurar” ai subiu e com menos de três minutos ele desceu com a droga de lá, ai parece que foi uma montagem que ele fez, trazendo a droga, pra incriminar o Teodoro e isso ele levou um processo por tráfico de drogas, ele respondia esse processo. O Teodoro quando foi morto, ele tava respondendo oito processos na justiça e não tinha cometido nenhum crime, tudo montagem a mando do fazendeiro, quando não era o fórum que fazia a montagem era a polícia que fazia essa montagem, ele respondia um processo por posse ilegal de arma, uma espingarda de caça que prenderam na casa dele, foi um processo, ele respondia por tráfico de droga, ele respondia por crime ambiental, porque ele fazia o manejo dos açazais dele, ele respondia um processo por cárcere privado, porque ele não concordava com os pais dele, seu Sebastião e dona Rosa, foram daquelas pessoas que também negociaram com o Liberato, enquanto que ele foi a única pessoa que não se arregou, e por isso brigava muito com a mãe dele, com o pai dele então por isso eles inventaram esse processo, certo que eu não me lembro de todos os outros, mas ele respondia a oito processos na justiça. Foi preso se eu nada me engano, não to bem lembrado mas foi preso se eu nada me engano por uns quarenta dias, quarenta? Foi quase dois meses. Teve estratégia uma noite lá a cadeira em cachoeira, ele ouviu eles estarem montando um esquema pra tirarem ele a noite, colocar num avião e soltarem ele ai pela baia, ele ouviu isso eles tarem conversando. Sorte dele que tinha um soldado que conhecia ele, que conhecia a família dele, conhecia o trabalho dele, falou pra ele essa coisa pra ele prestar atenção que estavam planejando fazer isso com ele. Exatamente porque ele foi uma pessoa que mesmo individualmente ele defendia lá o Tororomba, era uma espécie de defender um patrimônio individual, mas era quem era o calo no sapato do fazendeiro em favor de toda a comunidade, não abriu mão pra ele em nada, morreu e não se deixou levar por ele, então por isso ele recebia todos esses castigos, todas essas coisas é porque ele defendia lá a área do Tororomba, por isso, que ate hoje nós por acaso, mesmo com o domínio da área vamos continuar respeitando os limites tradicionais do Tororomba do jeito que esta lá no matão, ate por memoria do Teodoro que foi um grande lutador, foi presidente também por um mandato da associação e foi um camarada que nos deu muita lição de coragem, muito trabalho, ele era prestativo por acaso na administração dele da associação, então essas são as coisas que a gente pode estar lembrando de como era a estratégia do fazendeiro na época (Osvaldo Batista dos Santos, 29/07/2015).

O questionamento da dominação e busca por direitos leva o grupo dominante a tomar diferentes medidas para consolidar o discurso oficial, passando do uso da força e agressão à difamação e criminalização daqueles envolvidos no conflito<sup>83</sup>.

<sup>82</sup> O medo pode ser classificado no que Scott (2002:93) aponta como “padrão de prisões e intimidações políticas” num sistema de represálias que visam manter uma baixa mobilização.

<sup>83</sup> Segundo Scott (2002:29) “os parâmetros da resistência também são estabelecidos, em parte, pelas instituições da repressão”, o autor distingue vários níveis e formas de resistência (formal/informal; individual/coletiva; pública/anônima; que desafiam o sistema de dominação/que objetivam ganhos marginais), explicando que as

O conflito antes era mais na base da violência, fazendo uma cronologia dos fatos, anteriormente eles usavam da força, vinham, derrubavam a casa, tacavam fogo e tudo mais, depois já usavam da violência física, pegavam os materiais, tomavam tudo, colocavam pistoleiro no lago, no mato, ai depois já usavam digamos de fazer casinha como diz aqui, de o camarada responder um processo, de ser criminalizado a situação, então de tempo em tempo vai mudando, digamos, a situação e a gente, digamos, os cidadãos de bem, as pessoas, tem que estar atentas pra isso e muito vigilante, foi essa a nossa preocupação. Ai nos fizemos uma reunião em cada setor, a direção da ARQUIG com cada setor, colocando as problemáticas que digamos eram anseio de toda a população ai então no momento que a gente fez a reunião a gente foi digamos, ter conhecimento aonde é que tava a maior violência, em qual setor a gente tinha mais fragilidade de cair na estratégia do fazendeiro e tudo mais (Rosivaldo Moraes Correa, Aracaju, 29/07/2015).

A consolidação de uma organização social em torno do benefício coletivo leva a comunidade quilombola a refletir sobre as estruturas de dominação que mantem desequilíbrio de forças nas relações de poder, desta forma, a união da comunidade figura como a principal estratégia para fazer frente contra as ações do fazendeiro<sup>84</sup>, isto faz com que o fazendeiro se utilize do poder que tem não só sobre as agências, mas também sobre as pessoas da própria comunidade, sujeitas a dominação não apenas pelo medo, violência ou pela coerção, mas submissas também no sentido de se beneficiarem de alguma forma por estarem do lado mais forte nas relações de poder, por desacreditarem na mudança proposta pela organização social ou pelo receio de retaliações caso assumam um papel de contestação da ordem imposta pelo grupo dominante.

Tinha algumas situações, infelizmente dentro da comunidade de o camarada jogar dos dois lados, ele tava numa reunião, digamos que isso aqui fosse uma reunião nossa, da assembleia da ARQUIG, quando terminava o fulano ia lá “olha seu doutor aconteceu isso, isso, isso e isso” ai então, porque a gente suspeita que

---

oscilações nos tipos de resistências e nas formas em que elas se materializam (eleitorais organizadas a confrontações violentas, a atos anônimos e silenciosos de fazer corpo mole e de roubar), podem ocorrer devido a “mudanças na organização social” assim como por “mudanças no nível de repressão” essa oscilação entre níveis de repressão e resistência supõe a existência de um fluxo contínuo de atividades que buscam um balanço de forças nas relações de poder, ou seja, que independente dos mecanismos de controle e coação do dominante, a resistência estará sempre presente do mesmo que em níveis e formas diferenciadas, desta forma coadunando com o que Scott sublinha quanto a classificação do que é ou não resistência “classificar somente os atos abertos e radicais como resistência, significa aceitar que a estrutura de dominação defina para nós o que é o que não é resistência”, a tentativa da classe dominante em denegrir a resistência faz com que se associe aos dominados a imagem de “truculência, fraude, vagabundagem, furto ou arrogância – em resumo, todas as etiquetas planejadas para denegrir as muitas faces da resistência” (SCOTT, 2002:30)

<sup>84</sup> A resistência presente em questões cotidianas revela o que Scott (2002:29) define como “série de atividades complexas, que abrange desde a troca de trabalho, a mudança de casa, as preparações de casamento e até as festas” que seriam coordenadas “por redes de negociações e práticas”. Estas ações não coordenadas suscitam o que o autor classifica como “intenções”, muitas das reações às repressões impostas pela dominação não se expressam por um discurso público, podem mesmo estar subliminares no próprio discurso oculto, porem não significa atribuir a esta “intenção” uma casualidade ou falta de ordenação. Desta forma, atribui-se neste trabalho que a partir do entendimento das intenções por trás da resistência cotidiana é possível delinear os fatores coesivos em torno da organização comunitária, levando em consideração a oscilação de tipos e formas de repressão e resistência, esta última possui uma dinâmica que possibilita não só uma resistência cotidiana, mas também a organização social em torno de um balanço nas relações de poder, a partir do entendimento sobre como funcionam as estruturas de dominação e do empoderamento deste conhecimento por parte do grupo subordinado.

acontecia isso, porque a reunião era só entre nós e no outro dia o camarada sabia das nossas ações, que aí ele vinha em defesa, digamos ele já sabia como se defender de acordo com a ação planejada aí então qual foi a estratégia que a gente botou aí disse olha “as ações, os passos futuros que a gente for dar, principalmente como direção, que quando for um passo importante a gente só publique depois que for dado esse passo” aí nós avançamos né, não teve como ele nos cortar na frente, aí deu pra gente perceber que tinha alguém que tava aqui infiltrado e que ou era alguém daqui ou tava a mando de alguém de lá, não sei, não da pra gente afirmar isso, agora que tinha, tinha, então são situações que aconteceram visivelmente e que hoje a gente já tem digamos, de acordo com o avançar da situação, de estar bem definido de como agir pela nossa estratégia (Rosivaldo Moraes Correa, Aracaju, 29/07/2015).

Tendo em vista a influência do poder do fazendeiro sobre alguns indivíduos da própria comunidade, a organização comunitária assume estratégias de proteção em relação a tomada de decisões importantes, passando a reconhecer aqueles cujo discurso converge na defesa de um discurso público e aqueles que mantem ligações com o fazendeiro, servindo como informantes ou destoando do discurso público que define a comunidade como um grupo coeso. Num momento anterior, a estratégia de manipulação do fazendeiro visava a desarticulação da organização social, num processo em que a associação comunitária ainda se estabelecia com base no autoreconhecimento quilombola e se firmava em torno da coesão de um discurso público reconhecido e legitimado pela união do grupo.

E como ele tem feito a estratégia de nós prejudicar até hoje, com ferramentas que hoje eles estão usando pessoas, parentes, moradores daqui exatamente pra mudar essas estratégias porque ele não pode mais fazer a violência, porque não tem mais todo aquele apoio da polícia Civil e Militar, do próprio fórum, por intervenção do Ministério Público Federal, nessa parte melhorou um pouco, e ele não tem mais como saber das nossas estratégias porque agora a gente tem confiança de quem tá com a comunidade e quem tá no meio do muro na hora de pensar as estratégias, agora o conflito não parou por aí, continua, ele não vai parar ele não vai deixar de ficar nos perseguindo (Oswaldo Batista dos Santos, 29/07/2015).

Com a desarticulação das estratégias do grupo dominante a partir da união do grupo em torno do autoreconhecimento quilombola, o fazendeiro passa a manipular os indivíduos com ligações próximas com os membros da comunidade, mas que não se autodeclararam quilombolas, estando estes suscetíveis a submissão devido o reconhecimento do poder do fazendeiro, que também continua a aliciar indivíduos de dentro da comunidade no intuito de desestruturar as decisões coletivas do grupo<sup>85</sup>. A manipulação de pessoas ligadas a comunidade serve então como arma para atacar a legitimidade conquistada na luta pela

---

<sup>85</sup> Partindo do conceito de cultura de Baumann (1999), é possível inferir que enquanto o grupo quilombola encontra-se num processo de construção de sua identidade a partir da autoafirmação étnica, numa noção reificada de cultura em que a coesão do grupo passa a assumir um carácter político que legitima as suas buscas por direitos que garantam reconhecimento, segurança e sobrevivência, alguns dentro da comunidade não se incorporam ao paradigma multirelacional em que os indivíduos em comunidade convergem suas intenções por trás de atos de resistência numa organização social, estes indivíduos que divergem do processo de construção identitária movido pelo grupo, estabilizam-se sobre a visão do que se tem, ao enquadrarem-se dentro das estruturas de dominação em busca de benefícios individuais.

terra<sup>86</sup>, essa tentativa de deslegitimar as conquistas da comunidade se dão como resposta ao reconhecimento dos direitos da comunidade resguardado por outros atores da mediação do conflito, que estão acima da cadeia hierárquica de decisões mediadas pelas agências locais.

Em 2009 nós tivemos a primeira grande vitória com relação ao conflito que tinha décadas com o fazendeiro ou a família dele, na verdade não é só ele é a família dele, foi a liminar concedida digamos por essa ação movida pelo ministério público em 2009 por nós, em favor da comunidade de remanescentes quilombola. Quando a gente reuniu pra dar a notícia, tinha gente que, seu Osvaldo tava lá na frente e eu tava no meio do povo lá, tinha gente resmungando atrás dizendo assim que só acredita vendo, ou seja, não acreditava que era possível que conseguimos aquilo em favor da comunidade de remanescentes quilombolas, quer dizer que já era psicológica, já era uma escravidão psicológica, e graças a deus nós nos organizamos, muita gente tinha medo de ir pra área, a gente dava acessória pro povo, “vão, vão”, baseado nisso, tirou a cópia da liminar, plastificamos e demos pra todo mundo. Então isso foi muito bom, e ai fortaleceu digamos, viu que era possível! era possível a gente organizar pra estar lutando, então a partir desse momento várias pessoas começaram realmente a acreditar em si mesmas também, não só na liminar mas em si mesmas, que era possível. Essa violência hoje, ela já não tem mais a violência física, mas tem a violência psicológica, porque usam pessoas que tem digamos acessibilidade dentro da comunidade, as vezes um grau de parentesco, ou é amigo e tudo mais, e agente percebe assim que há uma certa intriga, as vezes ate jogar um contra o outro, a direção contra os próprios associados e tudo mais, então é um grande desafio para nós, quer dizer que ele cessa de um lado e usa outro, constantemente mudando de estratégia. Agora com relação as nossas lutas, eu acredito que é possível a gente colocar dias melhores, com relação ao que mudou o que melhorou, a população cresceu em termo populacional e também cresceu nas condições financeiras, também houve uma melhora, uma melhora na qualidade de vida. Lembro que aqui no Aracaju a minha casa foi a primeira que teve piso de lajota, feita de madeira mas o piso na lajota, hoje a gente vê as casas tudo de alvenaria, quer dizer que a gente viu a melhoria na qualidade de vida da comunidade. Antes aqui não tinha uma embarcação motorizada ai hoje a gente já vê várias embarcações de motores possantes, rabudos e outras embarcações de motor possante, você não ve nenhuma barco ai, tem só que tem um com motor pequeno, resto tudo é barco de motor 40 pra frente, então melhorou a qualidade de vida da população (Rosivaldo Moraes Correa, Aracaju, 29/07/2015).

### 3.3 DISPUTA DA VÁRZEA DO ARARI

Neste tópico, foram reunidos relatos sobre a invasão do matão e diálogos entre representantes da comunidade e “invasores”, sendo possível analisar o discurso do fazendeiro

---

<sup>86</sup> Associando ao conceito de Baumann (1999) a visão de Bauman (2003:134) sobre segurança e liberdade, podemos avaliar que nos casos de indivíduos que divergem da associação ao grupo na qual mantem inúmeras relações sociais, o fazem, pois procuram por segurança dentro das estruturas de dominação o que leva a submissão, enquanto o grupo coeso em torno da autoafirmação étnica busca por liberdade pelo reconhecimento de direitos coletivos, isso se pensarmos pela lógica da resistência. A visão de Bauman (2003) no entanto analisa a liberdade sob o aspecto individual na ótica dos que se associam ao poder, ou seja, a busca por liberdade significa abrir mão da segurança proporcionada pelas relações do grupo, enquanto que o grupo coeso em sua luta pela defesa de direitos coletivos e que busca na associação equilíbrio e segurança, abre mão de aspectos da liberdade individual. Essa ótica pode ser associada a uma lógica de dominação, e ajuda a explicar as intenções por trás dos atos de delação e prejuízo à organização comunitária, como poderá ser observado nos relatos em que os não quilombolas que preferiram por se diferenciar do grupo relutam em se autoidentificar para não perderem a liberdade.

e arrendatário ao contratar os serviços dos extrativistas. Nos diálogos foi possível perceber as condições em que se deram os acordos de arrendamento e analisar o processo de negociação da comunidade com os “invasores” a partir do discurso da comunidade sobre a ilegalidade das ações, tendo como base a portaria do reconhecimento do território quilombola.

Estes registros representam uma sequência de situações que levaram a realização de uma reunião até então nunca realizada, entre os representantes da comunidade e o arrendatário de terras a serviço do fazendeiro, considerando-se este evento<sup>87</sup> um fator crucial para realização de todo o trabalho de campo, desta forma, se faz importante pontuar o embate de estratégias ligadas a disputa pelo matão em meio a questão do conflito.

Nos decidimos numa assembleia, com ata, decidimos tirar o açaí até porque nós somos já reconhecidos como os donos da área pelo INCRA, principalmente da área de várzea que o fazendeiro não pode optar, porque se ele é dono só é da fazenda dele e a várzea é da união né, e nos como ribeirinhos temos os limites tradicionais na várzea então pode usar do desfrute de lá né, então a gente conversou e decidiu que a gente ia por unanimidade, decidiu que a gente ia fazer a colheita do açaí e foi dividido em setores como em 2009, foi dividido por setores as áreas que vão ser trabalhadas esse ano o açaí de novo, inclusive nós pra termos mais segurança nós anexamos junto nosso reconhecimento a essa ata da reunião, que foi decidido que a gente optou por isso, porque motivo? Porque a gente vê que somos os verdadeiros donos, mas tá sendo feito o contrato de meia aí que o pessoal dizem que é arrendação, mas não é arrendação, eles fazem assim o seguinte o empregado do fazendeiro que se diz arrendador diz o seguinte: “nós damos a meia pra vocês e vocês nos dão a meia, o que vocês fizerem vocês tiram meio pra vocês e meio pra nós” então o meio o trabalhador do fazendeiro reparte com o fazendeiro, ele dá a porcentagem dele lá pra sempre ficar na mão do fazendeiro, eles dizem que tá sendo feito contrato de arrendamento, mas eu acredito que isso é só pra intimidar e ficar sempre na mão dele, só pra intimidar. Então agora como nós vamos assumir a responsabilidade então o que vamos fazer, se tiver algumas pessoas que queiram apanhar o açaí que moram pra fora e que necessitam da área também que a gente sabe que tem gente que tem necessidade, então eles apanham com a gente.

Percebe-se que o fazendeiro se utiliza do fato de não haver contestação de suas práticas de dominação fora da comunidade para fomentar um sentimento de rivalidade entre as comunidades vizinhas do território quilombola, dependentes da relação de exploração de mão de obra promovida por ele. Os “invasores” ao aceitarem as condições de trabalho impostas a partir do pressuposto do arrendamento da área, se sujeitam a dominação do fazendeiro que se beneficia com a manutenção de suas práticas de exploração do território nas várzeas do Arari, através do sistema de arrendamento e meia no manejo do açaí, atrapalhando o processo de organização comunitária na gestão do território.

De 2010 até agora em 2014 não é repassado nada pra associação, entendeu. O pessoal tirava aí, cada um tirava pra si, que por um lado não tinha a violência dos pistoleiros e os policiais prendendo, que em 2013 foi o último dos casos desses, mas também não tinha o documento de dizer que a liminar tava do nosso lado que nem

<sup>87</sup> Considera-se a sequência de situações que se seguiram ao anúncio da presença de barracas de “invasores” no matão até a reunião realizada com o arrendador de terra a serviço do fazendeiro, como um evento segundo o que Gluckman (1987) e Van Velsen (1987) propõe na análise situacional.

foi em 2009, então ficou tudo sem regra e isso não trouxe o benefício pra comunidade só ajudou o desfrute pro fazendeiro. Agora de 2015 é assim, agora que a gente tá tentando de novo fazer um negócio legal porque você sabe que uma entidade como essa nossa ela não pode viver sem recurso. A maior fonte de recurso que a gente tem aqui na comunidade é na área do açaí, entendeu. Então, é por isso que a gente tá nessa luta grande agora, como a gente já tá com essa portaria de reconhecimento do INCRA já tá sendo um pouco mais fácil pra gente tentar minimizar a situação, sobre a situação do pessoal que fica entrando aí. Aquilo que eu falei aquele dia pra ti sobre a questão da invasão. Eu acho um pouco, eu acho um pouco não, eu acho até bastante complicado essa situação de provar que você tava lá, e que essa invasão toda acontece por ordem do fazendeiro, e hoje você viu como é a história. Então eu espero que não vai demorar esse documento final que a gente tá ansioso pra esperar pra sair pra ver se a gente consegue dá um jeito nessa situação. Porque sem um documento oficial que o fazendeiro não puder mais contestar que prova que a gente é dono, fica difícil a gente manter esse pessoal afastado da área, é isso aí (Teodomiro Junior Dias Moraes, Tapera, 16/07/2015).

As invasões dos vizinhos a serviço do esquema do fazendeiro criam um desafio de gestão para comunidade. No campo das representações, a conquista de reconhecimento do território étnico numa esfera externa a realidade local, gera bases de sustentação para o enfrentamento da dominação do fazendeiro, questionando o seu poder frente as agências locais que controlam os mecanismos de mediação do conflito, porém, aqueles fora da comunidade que se submetem a dominação e que não possuem unidade de discurso através da organização social, esta capaz de fazer frente ao discurso oficial do fazendeiro, assumem o discurso do grupo dominante como verdade, pois numa esfera local pouco conhecimento se tem das decisões externas ou como estas recaem sobre as estrutura de dominação que sustentam as relações de poder, devido a isto, a necessidade de um documento definitivo, a posse coletiva do território assinada no gabinete da presidência da república, possui um valor representativo pra comunidade quilombola capaz de contestar o poder do fazendeiro inclusive sobre outros atores sujeitos a dominação.

Mas se o povo tá dizendo, se a associação tá dizendo que não quer que seja invadido, se todo mundo não quer que seja invadido, eles tem que fazer uma distribuição, foi sugerido e achei uma ideia bacana, que os setores que têm com área descoberta possa acolher o setor que tem mais gente, pra ficar uma distribuição mais justa, achei uma boa solução disse “olha você faça, protocole o teu setor que quer fazer isso e lança a proposta pra outro setor” ele disse “olha o setor da Cabeceira já pegou cinco, cinco pessoas pra trabalhar do grupo do Campinho que é o maior” eu disse “beleza! Muito bom” foi uma questão assim eu fiquei até satisfeita em ouvir que parte desse entendimento nem foi pra discussão e eles conseguiram entre si resolver esse problema, acredito que é a solução já repeti mil vezes que conversando a gente se entende e isso serve pro pessoal de fora também, se eles querem trabalhar com a gente (Ana lú Batista dos Santos, Campinho 21/07/2015).

Em relação as invasões, foi realizada uma abordagem nas barracas dos “invasores”, sendo explicada a questão legal que envolve o reconhecimento do território, afirmando o valor da portaria de reconhecimento do INCRA como documento que legitimava a posse dos quilombolas, porém o reconhecimento da territorialidade dos quilombolas através dos

documentos que legitimam a posse do território não resolvem os conflitos com as comunidades vizinhas.

Tem que ser um trabalho muito bem programado, estudado, pra ver de que forma fazer esse acordo ate porque essas pessoas elas eram acostumadas já, muitas deles ate eram pagas pelo próprio fazendeiro pra desfrutar assim, aquela como fazem, meio a meio, ai de repente elas ficarem sem, fica uma situação difícil então o certo é quem sabe, não sei de que forma nos vamos fazer pra também ajudar essas comunidades que dependem, ate porque é uma área muito grande, é uma área muito grande e que, de acordo com o trabalho que seja feito pode sim, não todos das comunidades, porque nem todos precisam, mas pelo menos uns vinte por cento de cada comunidade pode ajudar sim (Mirian, Cabeceira, 20/07/2015).

As invasões podem ser incentivadas pela dominação do fazendeiro que se beneficia pela exploração de mão de obra ribeirinha numa relação de trabalho cujos benefícios são completamente desproporcionais, porem, negar o poder do fazendeiro sobre o território não diminui a dependência de pessoas de fora da comunidade em relação ao usufruto da área, encontrar estratégias que incluam os “invasores” numa relação de reciprocidade positiva quanto ao usufruto do território. Proporcionar vantagens em comparação às relações de trabalho exploratórias sustentadas pelo fazendeiro sobre estes outros grupos, assim como a proteção dos mesmos frente às possíveis retaliações do fazendeiro tornam-se demandas estratégicas para a organização social da comunidade no processo de negociação com as comunidades vizinhas.

A gente vai lá pra área pra tomar de conta legal. Você vai lá vai tirar seu açai e vai tomar de conta, vc quer tirar dum jeito, mas daí com um intruso desse a outra pessoa entrando de fora pra apanhar ai você não vai fazer um serviço legal, entendeu. Não vai mais sair do jeito que a gente tá querendo que fique, né. Quer dizer, se a gente fosse pegar agora e saísse essa liminar a gente consegue ter ali um limite. Ai se não conseguir uma liminar, ai vai ser difícil a gente mudar com a situação. Ano passado, 2014, a gente tentou organizar da seguinte forma de tirar a extração legal do açai, só que a gente não conseguiu dessa maneira. Teve uns intrusos pelo meio, só que ta bem que ano passado eles não proibiram a gente de entrar na área ne. E a gente não pode proibir eles por que não tinha como a gente provar que não tinha um documento que pudesse tirar eles. No caso, vamos supor Pongo, na verdade é o mais enjoado, não sei como é o nome dele, que a gente conhece em qualquer território é Pongó ne. No caso Pongó do rio Pauçu. Que aqui também tem um. Mas ele usava de estratégia dizendo que o mato tava arrendado pra ele. Dizendo que tava arrendado e que tinha que tirar açai pra ele. Mas também não provava com o documento que tivesse arrendado, entendeu. Ai na questão dele não provava com o documento, eles podiam tirar normal, mas ai que também não vendia pra ele, vendia aqui, procurava os marreteiro que são daqui da área que nós moram pra vender pra eles (Marivaldo Moraes de Castro, Tapera, 16/07/2015).

Nas entrevistas realizadas, quando perguntado sobre a questão das invasões, a ciência dos quilombolas sobre a dependência de pessoas de fora da comunidade sobre o usufruto da várzea do Arari se mostrou como um consenso, identificando-se que a busca de estratégias para lidar com esta problemática girava em torno das seguintes questões: legitimar o reconhecimento do território quilombola numa esfera local, junto aos moradores das

comunidades vizinhas; incluir os moradores destas comunidades dentro das estratégias de gestão dos recursos do território em relações de cooperação e trabalho benéficas para ambos em comparação aos poucos benefícios proporcionados pela exploração do fazendeiro; e incluir estes vizinhos dentro da organização social no sentido de lhes garantir proteção frente a possíveis retaliações do fazendeiro.

Tem um homem que vem de fora, porque agora um homem chamado, que tem por apelido de Pongo, que eu não sei direito né, ele alega que ele arrendou essa área né, mas ele provou com documento no nome de outra pessoa, que já foi entregue pro nosso presidente e esse daí foi com o nome de outra pessoa de um parente daqui. Nesse documento ele veio incompleto, ele não relata em nenhum momento o nome do Liberato que foi arrendatário dessa área, da área do Arari, e em fim, por nós termos nos organizado antes, já se preparando pra esse tipo de ataque deles, a gente pegou, eu não peguei o papel, mas teve outras pessoas que pegaram o papel, entregaram pro presidente e o presidente foi atrás de recurso né, atrás assim das leis que nós favorecem (Edilene da Silva Cardoso, Baixo Gurupá, 23/07/2015).

O processo de negociação dos representantes da comunidade com os “invasores” de outras comunidades levantava questionamentos sobre afirmações do fazendeiro, que durante todo o histórico do conflito, remetiam a sujeição dos mais fracos na relação de poder à autoridade que ele supostamente tinha sobre a área. Essa autoridade passava então a ser questionadas a partir da mobilização e afirmação dos quilombolas sobre o reconhecimento do território e das conquistas legais que os mesmos obtiveram dentro do processo de reconhecimento étnico.

Ele disse “por que tava acontecendo?” Ai disse que naquele dia que a gente tratou com ele que era pra esperar a gente pra ele saber onde era o local pra ele ficar. Quando ele vinha baixando ele vinha la do Murutucu tinha um pessoal la, que tem umas barracas do coisa ruim la dentro. Ai toparam ele por la e disseram que não era mais pra ele vir nessa área daqui porque o açai tava tudo arrendado e que se ele quisesse tirar o açai era pra ele tirar pra ele lá. Ai eu disse, como ele sei la porque motivo eles não vieram aqui saber porquê? e eles já tinham vindo da cachoeira, ai eles pensaram em voltar sem a vaga de apanhar açai e eles ficaram assim em desespero. Sei que eles pegaram essa barraca de onde o pessoal tava, e tavam la mas não era pra eles tarem. Eles armaram quer dizer, um dia, e voltaram hoje pra la. So botaram o encerado la e o Boi tinha saído pra apanhar o açai justamente que era pra vender amanhã pro desgraça do Pongó. Já tinham enchido um paneiro e tinha uns cinco cachos la, não dava dois paneiro de açai que eles estavam tirando. Ele me disse que o açai que eles tiraram foi esse. Eles não venderam o açai pra ninguém porque eles chegaram hoje no barraco. Ai tava naquela questão ne, a Marcia tinha me falo que como eles tinham feito esse trabalho deles la fora do acordo que a gente tinha acertado aqui, ela disse que era pra mim dizer que o pessoal não queria que eles ficassem mais na área. Ai eu tentei jogar isso pra eles, mas eles choraram, disseram que não podia voltar sem ter um local pra eles trabalhar, que tem família, aquela coisa que falou lá, tu viste. Ai foi que a gente se responsabilizou por nossa conta mandar eles pra lá para o igarapé, pra nossa área, que era pra onde eles deviam de ficar se não fosse o Pongó vir com esse papo de arrendado, e tentar chegar aqui e limpar a barra deles (Teodomiro Junior Dias Moraes, Tapera, 16/07/2015).

O processo de negociação tinha como base o diálogo a partir da apresentação de documentos como prova de legitimidade do discurso dos quilombolas a territorialidade dos

quilombolas passava a ser reconhecida por aqueles externos à comunidade que ainda mantinham-se crentes na autoridade do fazendeiro e seu arrendatário, havendo inclusive solicitação dos mesmos quanto à necessidade de continuarem o trabalho para poderem complementar a geração de renda, sendo os mesmos convidados a trabalharem junto à comunidade a partir do que fora estabelecido pelos quilombolas em assembleia.

A gente tentou conversar com o pessoal ai com o proposito deles pararem de trabalhar pro cara la, entendeu. Eles são cinco, só tem um moleque lá que eu não conheço, que é desconhecido, deve ser vizinho dele. Mas os outros, o Boi, o Militão, irmão do Boi, o filho do Sebastiao dali, o Willian, filho da Nina. São três. E tem deixa eu ver quem mais, o Duda, filho do Boi, eles vão sair de lá, mas a gente teve que conversar de convencer eles, porque a área ali era pro desfrute do pessoal do Baixo, e a barraca do Pongó vai ficar pro pessoal dai do Baixo, eram eles que tavam lá. O Boi com equipe dele vão sair, o pessoal do Pongó não tava quando a gente foi lá, não tavam mas foram dizendo que eles que estavam passando amanhã lá, que eles iam embarcar de açai. So que a gente falou pro Boi e pro pessoal dele não apanhar açai e nem vender mais pro Pongó. Ai, a Marcia deixou aquela cópia do documento a ela e orientou eles do seguinte, se o cara chegar la pra cobrar alguma coisa com eles é pra eles pedirem o documento deles de arrendamento. Se eles tiverem para eles darem o documento pra ele pra eles apresentarem pra gente saber que ta arrendado ou não. Se não eles não vão atender mais eles, simplesmente isso, e a gente sabe que ele pode ate apresentar esse documento de ta arrendado, mas ai com posse dessa prova a gente pode se defender na justiça e complicar pro fazendeiro se continuar passando por cima do reconhecimento do território. Ai eu fui na barraca do Loca e falei pra eles la segurarem pelo menos até pela manhã, pela tarde, que é a hora que eles vão acabar de aprontar a barraca que eles vão se mudarem pro nosso setor, que era pra onde eles deveria de ta. Disse pro Loca dar um tempo porque o pessoal do Baixo vai querer que eles saíssem de la a qualquer custo, pra não dar confusão, que eles são de fora e tão errados, mas são nossos parentes (Teodomiro Junior Dias Moraes, Tapera, 16/07/2015).

A comunidade teve orientações do Ministério Público Federal quanto a necessidade de se conseguir provas de que o fazendeiro continuava a realizar a prática do arrendamento da várzea do Arari durante a safra do açai, sendo investigado na abordagem com os “invasores” sobre como se deu esse contrato, alertando e informando os “invasores” sobre as questões referentes ao processo de reconhecimento do território quilombola. A estratégia de apresentar o realizador desta pesquisa como uma figura externa ao cotidiano local representando a UFPA, respaldava o discurso dos mesmos para além do documento de portaria de reconhecimento do INCRA ao explicar tecnicamente questões relativas às etapas do processo de reconhecimento.

Nos fizemos nessa reunião ai que nos tivemos da associação, também fizemos alguns critérios, a comunidade criou os critérios, que a pessoa só devia apanhar quando tivesse maduro, devia apanhar se a arvore tem três cachos um ta secando, então deixaria dois apanharia um e assim ia mantendo esse regulamento, pra que a gente pudesse botar um produto de boa qualidade e ta se mantendo de vez em quando, porque tem apanhador que chegava lá tinha três cachos pretos então trazia todos os três só de uma vez, mas um certeza que ia ta paró, então ai vai acabando e quando ele precisa de novo não tem dessa forma. Também aprovamos que se fosse pego uma pessoa fazendo isso de dentro da nossa comunidade mesmo,

que nós podemos controlar, ou ate uma pessoa que teja trabalhando junto com a comunidade, a gente ia fazia essa proposta, se fosse pego ele apanhando açai paró estragando o açai, ou desviando da associação pra fazer só o beneficio próprio, pra vender pra pessoas sem prestar conta, isso ia ser punido, ia ser chamado verbalmente ele, ia ser chamado pelo setor ou pela equipe da associação e se voltasse a fazer de novo ele podia ser eliminado da produção de tirar o fruto do açai, e foi assim nesse pé que a gente combinou e a gente espera chegar no final desse ano com um bom objetivo pra comunidade toda pra que todos possam ganhar e todos possam lucrar com isso, porque nós estamos lutando pelo coletivo e esse coletivo significa toda a comunidade quilombola (Manuel Nazareno Batista dos Santos, Campinho, 22/07/2015).

A documentação da abordagem e de todos os rastros da ação dos “invasores”, como a retirada de açai “paro”, o estrago de frutos ainda verdes, e a retirada de palmito, respaldava a ação dos representantes da comunidade perante os “invasores” e servia como proteção para possíveis tentativas de incriminar a comunidade, como em situações anteriores em que o arrendatário documentava o estrago feito pelos seus próprios meeiros e acusava os quilombolas na tentativa de deturpar a situação e incriminar os representantes da comunidade, como acontecia antes da intervenção da justiça quanto as ações de repressão da Polícia Militar de Cachoeira do Arari.

Os “invasores” questionavam sobre a legitimidade da afirmação de posse do fazendeiro sobre à área em litígio, sendo relatado que no processo de reconhecimento, até o fim do prazo estipulado antes da assinatura da portaria de reconhecimento do INCRA, nenhum documento foi apresentado que respaldasse oficialmente a declaração de posse do fazendeiro.

Devidamente a gente não tem como tivemos em 2009 aquele papel da liminar pra nós tirar, mas hoje nos temos feito uma assembleia geral com nossos representantes aqui da associação e tudo, foi feito uma ata com assinatura de todinhos associados se nós entravamos de acordo entrar nessa área pra nós desfrutar o açai. Nós entramos de acordo porque? O INCRA já emitiu a portaria de reconhecimento, mesmo a presidenta ainda não assinando o INCRA já aceitou que nos reconhece como nos identificamos quilombolas do território, com o território reconhecido significa que não tem razão no fazendeiro de se dizer dono porque ta provado que ele não tem o documento da terra todos esses anos se fez de dono e nós acreditou na conversa dele (Marcio Batista dos Santos, Cabeceira, 20/07/2015)

Essa informação pareceu ter um grande peso no processo de negociação entre quilombolas e os “invasores” vizinhos da comunidade, as explicações sobre esta questão era solicitada pelos “invasores”, no intuito de terem maiores informações sobre o andamento do processo de reconhecimento, mas também simbolizava uma quebra de valores representativos que sustentam as estruturas de dominação do fazendeiro fora da comunidade. O processo de negociação envolvendo quilombolas e ribeirinhos de comunidades vizinhas, alguns deles com relações de parentesco com a comunidade, descendentes de sujeitos expulsos da margem esquerda do rio Arari pelo fazendeiro, se mostrou efetivo no sentido de fazer com que estes

desocupassem as duas barracas em que estavam ou passassem a trabalhar junto com os membros da comunidade.

Das cinco barracas relatadas dentro do território quilombola, duas não foram visitadas, pois estavam em região muito próxima da casa da fazenda onde o pistoleiro chamado Assis costuma ficar, sendo a aproximação deste ponto desconfortável para os quilombolas, pois preferiam evitar qualquer tipo de embate. Das três barracas visitadas, uma tinha trabalhadores que prestavam serviço para o fazendeiro em outras fazendas distantes da comunidade, e estava desocupada, sendo relatado pelos quilombolas que estava embarracados que entre eles poderia haver um fugitivo da justiça, acusado de assassinato em Ponta de Pedras.

A visita de Pongó para uma reunião com a comunidade mostra a preocupação do arrendatário em garantir as práticas direcionadas para o seu benefício e que mantem a dominação do fazendeiro sobre a área, porem, também aponta para um enfraquecimento do poder do fazendeiro sobre seus aliados, tendo em vista que assim como os “invasores” que trabalham na retirada de açaí pelo sistema de meia, a preocupação do arrendador era a de não conseguir a renda da venda de açaí na condição de atravessador do produto, já que a mensagem deixada a partir da abordagem nas barracas era de que se os “invasores” quisessem continuar a trabalhar eles podiam, mas agora junto com a comunidade.

Durante a reunião diversas questões foram levantadas pelos quilombolas na defesa de seus interesses a partir da coesão de argumentos formados num contexto de organização social, o discurso público dos quilombolas era pronunciado frente a um dos principais representantes do lado do fazendeiro e este se mostrou sem argumentos para contestar a legitimidade da luta dos quilombolas. A explicação sobre todo o processo de reconhecimento assim como as implicações de diversas questões atravessadas a este processo, a partir de estratégias de desarticulação do fazendeiro, sendo estas suscitadas durante a reunião causando incômodo ao arrendador ao saber por exemplo que seu nome figurava como parte movedora de ação contra a ARQUIG em 2010, por perdas e danos, em decorrência da liminar que revogou uma anterior de 2009, que dava direito de exploração da várzea do Arari para a comunidade.

A surpresa do arrendador demonstra como as estratégias do fazendeiro envolvem o comprometimento de pessoas para defender seus interesses sem que este demonstre a mínima preocupação de informa-las sobre a realidade do contexto legal e das implicações em torno da

defesa destes interesses, a falta de conhecimento sobre o processo de reconhecimento e seu trâmite legal pode ser interpretada como uma das amarras que sustentam o poder do fazendeiro fora da comunidade, inclusive entre aqueles com mais privilégios a seu serviço, caso do arrendador.

Pongó que ao ser informado das implicações do processo que ele nem ao menos sabia estar no seu nome, e que pode ser revertido em favor da ARQUIG a partir da oficialização do reconhecimento do território mostrou preocupação, o que colocou este sujeito que simbolizava um dos maiores entraves a serviço do fazendeiro sem argumentos para contradizer os representantes da comunidade, sustentando ainda no final da reunião a possibilidade de vir a trabalhar junto com a comunidade.

As transcrições dos vídeos em que discursam os “invasores” e o arrendador, não foram utilizadas diretamente em citações neste trabalho, pois não foram oficializadas ou formalizadas, não se tratando de entrevista e sim de registro situacional, e se encontram disponíveis para uso da comunidade, por se tratar de prova onde se encontram os discursos daqueles envolvidos no conflito, cujo registro tem utilidade para além deste trabalho, no campo jurídico, sendo a utilização direta destes desnecessária para o intuito desse trabalho.

### **3.4 OS NÃO QUILOMBOLAS DENTRO E FORA DO TERRITÓRIO.**

Ao se realizar o trabalho de campo, percebeu-se um contexto em que o conflito com o grupo dominante, representado pelos fazendeiros, deixava de se dar de forma direta, marcado por atos de violência, passando a assumir novas estratégias, baseadas na manipulação daqueles que mantem relações próximas com a comunidade, mas que não são reconhecidos como quilombolas, apontando a necessidade de pesquisar sobre como se davam as relações entre o grupo e aqueles considerados externos a ele, percebendo que esta estratégia já era utilizada em outras fases do conflito, mas que hoje esta sendo utilizada como forma de minar a organização social do grupo. Ao entender a mudança de estratégia do fazendeiro para manter o poder sobre as pessoas e sobre o território, uma questão mostrou-se determinante, a autodeclaração na visão dos quilombolas quanto sua percepção sobre os não quilombolas.

Afirmar-se como quilombola num primeiro momento parecia ser o fator chave e mais óbvio de separação entre aqueles considerados ou não dentro do grupo, porem, com o decorrer das entrevistas e com a reflexão do pesquisador em campo e no trabalho de

transcrição, foi possível averiguar uma grande complexidade de fatores que envolvem esta categorização, havendo nas estruturas de relações sociais mantidas entre os indivíduos dentro e fora da comunidade, uma teia de significações que ultrapassam a formalidade da autodeclaração como fator de reconhecimento ou não do grupo.

Mesmo assim, infelizmente ainda temos pessoas, pouquíssimas, que não valorizam a nossa comunidade, que aos poucos sem perceber elas estão perdendo muitas coisas de valor e que outras pessoas de outros territórios gostariam de ter a riqueza que nós temos em mãos, como a riqueza cultural, são várias coisas que nós como remanescentes de quilombo temos, graças primeiramente a deus e ao trabalho do laudo antropológico feito pela equipe da Dra. Rosa (Mirian, Cabeceira, 20/07/2015).

Antes de começar as descrições sobre os grupos reunidos na categoria não quilombola, é importante frisar que a reflexão a ser realizada não discute nem questiona a legitimidade do auto reconhecimento da comunidade, procura sim refletir sobre o que difere os não quilombolas a partir da concepção coletiva de identidade, seja dentro ou fora da comunidade. Partindo deste princípio, o trecho de entrevista acima ajuda a identificar o principal fator de diferenciação dos não quilombolas para o grupo, que se centra na valorização da comunidade, podendo esta noção de valor demonstrar uma diversidade de formas e contextos, mas as características coletivas da vida cotidiana se mostram como fator chave de reconhecimento coletivo nas referências documentadas no discurso dos quilombolas.

As relações entre os quilombolas e não quilombolas foram analisadas através das características coletivas da vida em comunidade, sendo estas informações coletadas através do que os indivíduos expressam no discurso público, reunindo assim um conjunto de questões consensuais que denotam as características de reconhecimento identitário, e de como esta noção de reconhecimento coletivo torna-se representativa a partir da organização social em torno da agência, através da associação quilombola local, que pressupõe a adequação do contexto cultural de identificação do grupo ao contexto legal de reconhecimento, apontando como o discurso público norteia a ascensão dos valores culturais dos quilombolas ao discurso oficial e por conseguinte, as características que divergem da noção coletiva que passa a ser assumida como discurso oficial, revelando as múltiplas vozes na polifonia em torno dos que não são reconhecidos legalmente como quilombolas.

Tomando a análise do discurso como base para estas reflexões, o que diferencia quilombolas de não quilombolas neste trabalho pode ser debatido no contexto das relações simbólicas, nas quais se destacam o parentesco, as parcerias e a territorialidade, assim sendo, considerou-se que o reconhecimento coletivo sobre um indivíduo autodeclarado ou não como

quilombola se relaciona pelo menos ao conjunto desses três aspectos, identificados nas entrevistas a partir das relações interpessoais do grupo com os não quilombolas.

Quanto as relações de parentesco, estas se mostram fundamentais na definição do não quilombola para o grupo, pois mesmo que haja parceria (relações que se estabelecem dentro de uma reciprocidade positiva) e/ou que se reconheça territorialidade (conjunto de questões simbólicas que norteiam a noção de pertencimento), a inexistência de uma relação de parentesco com os que se autodeclararam quilombola se mostra como um aspecto limitante pra definir quem compartilha ou não do reconhecimento identitário. Outro fator importante a ser considerado como limitante é a ligação com o lugar de pertencimento<sup>88</sup>, ao perceber que a partir do autoreconhecimento aqueles que não compartilham da vida em comunidade dentro do território, passam a ser considerados como “invasores”, termo com o qual os quilombolas identificam os não quilombolas moradores do entorno da comunidade e que acessam os recursos do matão, independente se estes possuem ou não parentescos com a comunidade.

Ao analisar o discurso a partir da ótica de Sabourin (2011) sobre a análise da reciprocidade como estrutura, é possível perceber como as relações de poder se estabelecem dentro das estruturas do sistema social, sendo possível analisar as estruturas de dominação a partir dos discursos da mesma forma que se percebe as estruturas do sistema de reciprocidade em níveis de interpretações que partem:

#### 1) Do simbólico (a linguagem):

Neste nível de análise, é possível discutir a estrutura de dominação a partir da reciprocidade, ao perceber como se relacionam as múltiplas vozes da polifonia. Considera-se então a polifonia como o campo de negociações onde os discursos públicos e ocultos são realizados na busca por um discurso oficial, seja pela manutenção do mesmo, seja na busca de um discurso oficial diferente do vigente.

A negociação na polifonia pode sugerir uma mudança ou adaptação do discurso oficial às divergências suscitadas pelo discurso oculto, que se caracteriza pelos atos de resistência cotidiana que marcaram o conflito ate o estabelecimento da organização social em torno da busca de direitos. Neste sentido, os discursos dos sujeitos envolvidos no conflito

---

<sup>88</sup> “a estrutura comunitária implica no reconhecimento de que se lança mão duma instância propiciadora de pertencimento e comprometimento com o território” (PAIVA, 1998:138)

passam a se diferenciar caracterizando uma dualidade na estrutura de dominação, na qual a resistência a partir da organização social sustenta um discurso público que questiona a submissão ao poder daqueles que dominam o discurso oficial.

Quando a negociação na polifonia passa a se alinhar entre discursos de lados consolidados e divergentes nas relações de poder, as múltiplas vozes se reúnem em torno de discursos públicos que competem no dialogismo pela busca de reconhecimento de um único discurso oficial, que em nível do real se reflete nas ações que marcam o conflito, por um lado pela busca do reconhecimento de direitos e por outro pela manutenção do poder. Os quilombolas ao afirmarem sua identidade e se contraporem oficialmente ao fazendeiro, geram a necessidade de um posicionamento público entre aqueles que vivem na comunidade.

A influência do poder citada por Bakhtin (1992) na construção dos discursos se mostra então pela defesa do discurso oficial por parte de indivíduos da própria comunidade, aliciados por uma forma positiva de reciprocidade com o fazendeiro, numa relação de dádiva e contra dádiva que pressupõe total submissão à dominação em reconhecimento ao poder do fazendeiro. Ao assumirem um discurso público contra a associação, negando se autoremeterem quilombolas, estes membros da comunidade se posicionam oficialmente na defesa e manutenção das estruturas de dominação na qual o poder se estabelece em favor do fazendeiro, negando as relações de parceria e territorialidade com aqueles que possuem parentesco.

## 2) Do real:

Aqui considera-se o nível do real pela sequência histórica de fatos ligados ao conflito. No passado, o discurso oficial em favor do fazendeiro levou a ações de retaliação contra aqueles que mantinham qualquer tipo de resistência contra a submissão ao poder. A partir da estruturação dos questionamentos que antes se configuravam no discurso oculto e refletiam ações de resistência cotidiana, a organização social passa a sustentar um discurso público que se reflete em ações pela busca de direitos, como na procura por instancias superiores nas tomadas de decisão, tendo em vista o domínio de influência do fazendeiro sobre as instancias de representação local.

Quando se analisa o conjunto destas ações no nível do real e as relações de reciprocidades geradas por elas, destaca-se o posicionamento dos que não se autodeclararam

quilombolas em favor dos fazendeiros, marcado por atitudes como delações e incriminação de membros da comunidade, gerando violência contra os quilombolas através da ação de pistoleiros e da polícia.

Como retaliação à busca por direitos, além destas ações, os que se posicionaram ao lado do fazendeiro se pronunciaram negando não apenas a autoidentificação quilombola, mas negando também os excessos nos casos de violência praticados contra a comunidade, chegando a mentir em audiências e para veículos de comunicação em favor do fazendeiro, a realização destas ações levaria, dentro da ótica da reciprocidade em sua forma negativa, a um retorno punitivo, por aquilo que é justo, ou por lei, tendo como resultado a desapropriação e consequente saída do território, numa relação direta de causa e efeito frente ao equilíbrio que vem sendo conquistado nas relações de poder;

### 3) Do imaginário (as representações):

Escolheu-se por discutir as relações de parentesco quanto a reciprocidade neste nível, pois apesar do parentesco ter reflexos tanto para o real, quanto para o simbólico, é no imaginário que se considera a maior influência do parentesco em relação às estruturas de dominação, pois independente do nível de proximidade no parentesco daqueles que assumem o discurso público em lados opostos no dialogismo, ser parente representa para os quilombolas a união necessária para assumir um discurso público em torno da organização social, capaz de enfrentar o discurso oficial do fazendeiro.

O autoreconhecimento quilombola se pauta no princípio parental, e a estratégia assumida pelo fazendeiro em usar os parentes contra a comunidade quilombola, golpeia o sistema de representações que dá sustentação ao discurso público pela busca de direitos, na medida em que cria fissuras nas relações de parentesco a partir da reciprocidade negativa. Aqueles que se posicionam a favor do fazendeiro acabam por ficar isolados dentro da comunidade, por representarem toda a injustiça, dor e sofrimento causado pelo fazendeiro contra os que se reconhecem quilombolas. Esta estratégia de manutenção das estruturas de dominação se reflete ainda sobre a influência do fazendeiro sobre os não quilombolas que vivem fora da comunidade, nas comunidades de entorno, e que possuem relações de parentesco com os quilombolas, como será visto a diante.

Os princípios legais quanto ao auto reconhecimento étnico enquadram no campo normativo a relação entre indivíduos e grupos de indivíduos a partir do contexto de auto identificação pessoal, este condicionado ao reconhecimento daqueles que também se auto identificam, através de agência que represente a associação dos indivíduos como grupo. O princípio legal delega a associação quilombola como instância de formalização do auto reconhecimento, refletindo um reconhecimento legal daquilo que culturalmente diferencia grupos humanos a partir de suas representações simbólicas e associações pautadas nas relações sociais.

Porem, é importante frisar que ao se reconhecer uma questão cultural como princípio legal, não se deveria formalizar essa questão como uma norma burocrática estática às mudanças temporais e sociais, sendo estas responsáveis pela manutenção do próprio contexto cultural, ou seja, o Direito ao reconhecer um fator cultural como base legal na interpretação da norma, não pode fixar esta interpretação como algo estático no tempo, pois a concepção cultural que sustenta o princípio legal sofre transformações, é dinâmica, por isso essa interpretação deve partir de uma perspectiva situacional, na qual o Direito aborde a cultura como um “vasto celeiro de significações” (Agier, 2001:13), reconhecendo que os elementos de significação cultural são diversos ou mesmo contraditórios só podendo ser determinada pela agência dos sujeitos quanto as suas diferenciações e identificações.

A busca de respostas cada vez mais polissêmicas fazem visível o engessamento nas bases científicas de disciplinas marcadas por diferentes contextos histórico-sociais, a inter-relação das mesmas em busca destas respostas acaba se tornando um processo difícil de diálogo entre as mais distintas correntes de pensamento<sup>89</sup>. Uma possível contribuição da Antropologia ao Direito no contexto do que se entende por sensibilidade jurídica, a partir das reflexões tecidas a seguir neste trabalho esta na interpretação da visão da comunidade em relação aos não quilombolas, podendo se dar pela contextualização destas relações com base nos significados atribuídos ao reconhecimento coletivo.

Tomando como base esses aspectos, foi possível analisar quatro situações relacionadas a interações da comunidade com os não quilombolas: Não quilombolas dentro da comunidade, sem nenhuma relação de parentesco; não quilombolas dentro da comunidade,

---

<sup>89</sup> De acordo com Kuhn (1991), Escolas mais antigas tendem a desaparecer quando se mantem imutáveis em suas bases, na medida em que são ultrapassadas por novas correntes de pensamento, por não serem capazes de se acomodar às novas projeções de paradigma. Para sobreviver, estas Escolas ou acabam por se modificar internamente ou se juntam a algum outro grupo, criando uma nova ciência.

com relações de parentesco; não quilombola fora da comunidade, sem relações de parentesco; e não quilombolas fora da comunidade, com relação de parentesco.

### 3.4.2 NÃO QUILOMBOLAS DENTRO DA COMUNIDADE, SEM RELAÇÃO DE PARENTESCO

Com relação aos não quilombolas dentro da comunidade sem relações de parentesco, foi possível averiguar nas entrevistas que eles chegaram até a comunidade de duas formas, a primeira como capatazes ou trabalhadores de fazendas, a serviço dos fazendeiros e a segunda através da venda de terrenos. Após a consolidação de uma organização social em torno da agência de representação local dos que se autodeclaravam quilombolas, as pessoas da comunidade passaram a se negar a manter relações de trabalho com o fazendeiro, que passou a buscar trabalhadores nas comunidades de entorno ou em áreas onde possuíam outras fazendas, até mesmo em outros municípios que não Cachoeira do Arari.

Eles estão lá por uma questão financeira mas que a qualquer momento eles podem sair e que com certeza a associação é que vai ganhar, eles são conscientes disso, porque tem muitos que vem até de fora por uma questão financeira que não tem do que sobreviver porque chegam nele “olha eu te dou tanto pra te tomar conta daquele lugar assim, assim, assim” mas se você conversar com eles você vê que ele nem é realmente do lado do fazendeiro não... Teve um até que na época que nós fomos de casa em casa, parece que a equipe foi a equipe da doutora Rosa, não me lembro se foi a equipe dela ou mais alguém que foi que conversou e eles disseram que eram cientes da situação que tava e que eles tavam lá porque tavam cumprindo ordem assim, assim, mas que eles sabiam que a situação do fazendeiro já tava difícil, que não tinha como voltar atrás (Mirian, Cabeceira, 20/07/2015).

A segunda forma de chegada de moradores sem relações de parentesco com a comunidade se dava a partir da venda de terrenos, sendo relatado um caso de venda realizado por membro com ligação com a comunidade, que remete a um momento anterior a ao processo de reconhecimento do território e outro realizado por um ex-funcionário do fazendeiro.

Olhe esses ai eu não sei, porque, foi vendido aquela área ali perto de onde eu moro, foi vendido pro rapaz chamado João Velho, eu conheço ele como João Velho, só que quem vendeu na época não tinha nem esse documento que a gente tem agora, do SPU, na época que vendeu ai pra ele não tinha, ai ninguém desse lado aqui tinha documento de terra nenhuma, aqui era escolhido as áreas que tinham documento, daqui do Joaquim pra cima nunca teve documento, ninguém teve terra, e ai vendeu aquele pedaço ai pro João Velho dizendo que era dele né, agora eu não sei de que parte foi que ele herdou pra vir dizendo que era dele. Ele é daqui do rio agora eu não sei se ele se declarou né. Ele para um dia por aqui, um dia ele para ai pra banda do canal, que é o... conheço ele como Zé, certo que conheço ele como Zé, ele para por aqui, agora depois que ele vendeu ai ele fica assim, morando numa casa,

morando noutra, mas não tem paradeiro certo, tem parente ali em cima, é filho do seu Manuel (Wilson da Silva Ramos, Cabeceira, 20/07/2015).

Alguns compradores que adquiriram terreno sabendo do processo de reconhecimento têm desistido da posse ou tentado revende-los mesmo sabendo sobre o litígio, em um dos casos relatados, essa revenda foi realizada pelo ex-advogado do fazendeiro, que possivelmente repassou o terreno adquirido sabendo das implicações legais que viriam a ocorrer, já prevendo que a justiça seria feita em favor dos direitos da comunidade.

Eu comprei com um senhor chamado Edir, ele é ate advogado ele, advogado, ele trabalha, não sei nem de onde ele é, só sei que ele trabalhava pro Liberato, depois de um tempo ele saiu do Liberato... ate que... porque eu não sabia, se soubesse que fosse assim... não fosse dele... ele apresentou os documentos, assinados no cartório, ai a gente pensou que fosse dele, porque se não a gente não tinha nem comprado, nessa época a gente damos treze mil, mas antes quando eu comprei ficou aqui, mas eu ainda passei uns bons anos pra lá antes de vir, eu vim pra cá em 2009, em 2008 pra dois mil e nove e já tava a sete anos pra lá que eu tinha comprado, ai vem ser o que? 2001 que comprei? é por ai mais ou menos e todo tempo que tem antes, juntando esse dinheiro (João de Jesus Ferreira, Campinho, 22/07/2015).

Nas entrevistas realizadas é possível notar um fator temporal importante nessa questão, as vendas que ocorreram antes e depois do reconhecimento da associação quilombola, assim como um fator físico, a permanência ou não dos supostos donos do terreno dentro da comunidade.

Teve um tempo ai que veio um senhor já de idade do INCRA que veio lá em casa, ainda mandaram eu ler um documento assim, ai eu peguei, li os documentos lá que ele mandou, ai depois ele explicou pra mim como era e mandou que eu assinasse né, ai eu peguei e disse “mestre não sou eu que posso assinar esse documento aqui. Eu não sei como era o nome dele, era um senhor já assim de idade, eles eram uns três, ai ele perguntou “mas não é o senhor que é o João de França?” ai eu disse assim “não, meu nome é Wilson da Silva Ramos” ai disse “é! Então desculpa, aonde é que ele mora?” eu disse “ele mora lá em Cachoeira” ai perguntou “como faz pra gente encontrar ele?” ai disse “olha o senhor vai, procura ele em Cachoeira que vão lhe informar onde ele mora” ai eles foram pra lá com ele, falaram com ele pra lá, decretaram o tempo que era pra ele procurar o direito dele, de noventa dias a cento e cinquenta dias e findou esse prazo e ele não apareceu no INCRA segundo a gente começou a saber né, nem ele nem o fazendeiro (Wilson da Silva Ramos, Cabeceira, 20/07/2015).

No caso dos não quilombolas que não tem relações de parentesco e nem vivem dentro da comunidade, os fatores legais no processo de reconhecimento do território quilombola indicam a restituição financeira dos mesmos, nos casos de compra de terrenos que antecedem o início dos levantamentos realizados pelo INCRA, motivo pelo qual os posseiros que não moram na comunidade ainda mantem certo cuidado pelos terrenos, mas tendo em vista o fato de não haver restituição de benfeitorias realizadas após os levantamentos, o conhecimento sobre essa questão fez com que estes não invistam em melhorias, fazendo com que utilizem o terreno para pequenas plantações e retirada de açaí sem maiores investimentos.

No caso do fazendeiro que grilou a área que se estende entre as margens dos rios Arari e Gurupá, mesmo após os levantamentos do processo de reconhecimento, ergueu quatro casas de vigilância no terreno, onde moram pessoas a serviço da fazenda, tanto neste quanto no caso de posseiros de pequenos terrenos que não vivem dentro da comunidade, o cuidado da área é mantido por não quilombolas.

Lá perto não moram lá, é só o terreno, o que trabalha na área é o rapaz que mora ali que também não é daqui, que é o seu João, é ele que trabalha, que é o responsável na área ai, que toma conta (Wilson da Silva Ramos, Cabeceira, 20/07/2015).

No setor Campinho e no Baixo Gurupá, não quilombolas membros de uma mesma família se dividem em duas unidades familiares morando dentro da comunidade e representam bem essa questão.

Olha primeiro meu filho veio morar pra cá, lá na Boa Vista, na beira do rio, não sei se o senhor foi lá, o Afonso, ai ele disse que tinha uma área aqui que o cara vendia só que a gente não sabia como era né, ai apresentou os documentos ai a gente pegou comprou dele aqui essa área, ele me deu os documentos. Após isso vieram o pessoal do INCRA recadastraram, levaram e deram uma posse do SPU, RTU, ai deram pra nós essa posse. Ai vieram o... inclusive o Abraão se dava muito com a gente, os vizinhos conversavam e explicavam pra nós, ai que pra mim ai que, podia ir trabalhando porque eu acho que o pessoal não iam deixar, não iam me expulsar porque eu não perseguia ninguém, vim pra cá pra conseguir um pedaço de chão pra montar uma barraca pra morar. Ai a gente veio, então eles vieram pegaram tudo os documentos, mediram ai, foram ver por onde eu tava roçando, conferiram tudo o açai, tudo isso foi conferido e eles levaram tudo os papel pra ver. Ai eles falaram que com um ano e pouco vinha outra pessoa, ai inclusive veio outro mesmo e que trouxe uns papeis nós assinamos e eles levaram denovo, esses que veio disse que vinham outros de novo e nós estamos na espera deles chegar (João de Jesus Ferreira, Campinho, 22/07/2015).

O que torna esse caso significativo para este estudo é o fato de que os não quilombolas se inserem numa situação onde a parceria e mesmo sua territorialidade na área são de alguma forma reconhecidos pelos vizinhos do setor Campinho, a história de vida condiz com a mesma dor e sofrimento que partem de dificuldades muito próximas àquelas que os quilombolas também passaram no decorrer do conflito na luta pela terra, denotando uma relação de reciprocidade.

O que eu penso é que ele, que ele quer ser mais um dos moradores que moram aqui, mas sem, eu acredito assim, sem prejudicar propriamente a comunidade, o filho dele também tem uma outra casa, sem aquela vontade de digamos assim “a eu vou ta lá eu vou ta por dentro pra fazer isso, fazer aquilo”, acredito que não, porque eles não tem outro lugar para morar entendeu, não vejo tanta periculosidade neles (Mirian, Cabeceira, 20/07/2015).

No caso dessa família que permanece na comunidade, as relações entre eles e os quilombolas se dão de forma harmoniosa, havendo reciprocidade positiva construída a partir da realização de atividades cotidianas, que os quilombolas citam como parcerias, existindo

ainda uma relação simbólica com o território que se aproxima daquilo que os quilombolas reconhecem dentro das características coletivas da vida cotidiana que definem sua territorialidade, porém a não existência de relações de parentesco torna-se um fator preponderante sobre a visão da comunidade como um todo a partir da agência em torno do reconhecimento coletivo.

Eles falaram o seguinte, que se caso acontecesse isso daí o que iam fazer assim, é que caso eu não pudesse ficar aqui eles podiam me indenizar pra mim sair né, me dar qualquer coisa pra mim sair, aí o que foi que eles falaram foi isso e se o pessoal daqui me aceitasse eu ficava pra sempre. Só que eu fui querer me associar na associação logo que eu cheguei aqui, eles não deixaram porque eu não morava pra cá, não deixaram a gente se associar, se não nós já tava associado já que tempo, mas eles não deixaram, porque a gente não tem parente pra cá, realmente eu fui nascido e criado em Ponta de Pedras, eu morava lá no rio Marajó aqú, mais em cima da cidade (João de Jesus Ferreira, Campinho, 22/07/2015).

Mesmo o fato destes não quilombolas manterem relações de trabalho na manutenção do terreno de outro não quilombola que mora fora da comunidade, ou de o filho mais velho constituir outra unidade familiar prestando serviço e morando numa casa mantida pelo fazendeiro dentro do território quilombola, não remetem para os vizinhos do Campinho à mesma importância quanto o fato de eles não terem relações de parentesco com a comunidade, essas relações de trabalho mantida com aqueles considerados do lado adversário, são mais expressivas quanto ao não reconhecimento do grupo para os moradores de outros setores organizacionais da comunidade, mas mesmo estes quando favam sobre o assunto relacionavam o não reconhecimento mais a falta de parentesco do que pelas relações de trabalho com os adversários.

Olha, ele foi, foi a mulher dele que arrumou emprego pra ele lá, aí teve muita confusão aí. No ano que deram porrada aí nos moleques, ainda vieram o Dino, ainda vieram os seguranças e dois policial, aí que eles pegaram porrada aí na beira aí eles foram embora, depois o Dino saiu daí aí foi o meu irmão pra lá, pra Boa Vista. Foi o Assis que chamou ele, não sei se a gente não ser daqui ajudou, foi a mulher dele que foi pedir emprego lá em Cachoeira, pro padrinho dela pro Bala eu acho, um que mora aí pra fora numa fazenda do Liberato, foi ele que foi pedir o emprego pro Afonso ficar aí na Boa Vista, ele gosta demais de fazenda, a paixão dele é fazenda, pra trabalhar assim em fazenda em negócio de gado. A casa dele é lá em cima, ele tá fazendo uma pra ele lá, não tá coberta, tá só armada ainda não tá, ainda não tá telhada nem cercada tudo... se tivesse de onde sustentar com a mulher, saia lá da Boa vista, se puder ficar ele vive do terreno, mas, não, não quer deixar de trabalhar com gado até sustentar lá, se puder ficar (João Carlos Rodrigues Ferreira, Campinho, 22/07/2015).

Estes não quilombolas foram citados em ocasiões não registradas por entrevistas como pessoas de bem, que se fossem embora não seria porque perseguiram a comunidade, se tivessem que ir mereciam ter ressarcimento digno para se estabilizarem em outro lugar, sendo até mesmo o fato de manterem relações de trabalho com os adversários um fator relativizado em alguns comentários feitos por membros da comunidade, da qual se tirou nota: “se não tem

outra coisa pra eles trabalharem esse era o único serviço que podiam fazer, porque ninguém daqui vai trabalhar pro fazendeiro” ou “o feitor antes do filho dele, la na Boa vista, perseguia demais o povo daqui, já ele não ta nem ai pra nada que a gente faz, nem denuncia nada, ta só morando lá pra fazer os serviços da fazenda, não persegue a ninguém”.

Eu acho que, eu acredito que eu, desde que eu cheguei aqui eu fiz amizade com todo mundo, todo mundo gosta de mim, eu não tenho nenhum inimigo, não brigo com ninguém, não persigo ninguém também e todo mundo aqui gosta de mim... Se viesse fazer um acordo comigo pra mim ou sair e me indenizarem ou pra mim ficar eu optava por ficar, se pudesse me reconhecer eu podia ficar, a gente já ta morando aqui, a gente já trabalhou um pouco, fez um tanto de vizinhos por ai, tratou da terra, da tristeza de pensar em sair (João de Jesus Ferreira, Campinho, 22/07/2015).

Um dos não quilombolas que moram no setor Campinho foi um sujeito bastante presente na realização do trabalho de campo, tanto no setor Campinho quanto nos setores da Cabeceira e Aracaju, sua relação com a comunidade é a mais próxima entre todos que compõe esta família.

Eu cheguei aqui não conhecia ninguém, só conhecia dois vizinhos, nem o pessoal daqui, nem o tio Nan alí que é nosso vizinho. Ai eu fui me coisando, brincava bola ai atrás que tinha um campo ai, ai eu fui não conhecia ninguém, ai teve um cara: “Tu quer apanhar açai irmão, comigo” eu não conhecia ele “bora eu vou amanhã”, ai disse “umbora”, ai foi só pegar açai ai já foi já me coisando assim, tirando açai pros pessoal assim, ficando na casa deles quase. Tinha uma casa que eu parava mais prai cima assim, ai fui coisando, a hora que eu chego em cada casa eu entro, bebo café faço, a gente conversa assim, fica o dia todo assim, assim, o pessoal, eu gosto muito do pessoal daqui também, tem muita gente que gosta também de mim assim, por tudinho, por tudo. Qual casa que chego ai eu entro bebo café, não tem negócio não tem, eu entro na casa deles assim mesmo, assim, eles gostam de tudo de mim, se for perguntar pra cima, pra baixo, ai as casas que eu entro assim, eles vão coisar bem sim, eles gostam muito de mim... se pudesse escolher eu continuava, porque eu gosto demais daqui, quando eu saio pra Ponta de Pedras que as vezes eu vou apanhar açai pra lá com meu tio, quando eu saio pra lá eu já sinto falta daqui, quando passa de um mês pra frente eu já sinto muita falta daqui já. Porque não tem aquelas brincadeiras que a gente tem por aqui pro rio, de chamar ali assuviando, o tio Nan chama, eu chamo, a gente brinca assim aqui (João Carlos Rodrigues Ferreira, Campinho, 22/07/2015).

A simpatia pelo adolescente não quilombola é relatada tanto em entrevistas registradas, quanto em relatos não formais, sendo colocada novamente a questão do parentesco com aqueles que se autodeclararam um aspecto determinante em relação ao reconhecimento da comunidade, que neste caso em específico demonstra nos discursos uma tendência de negociação que perpassa pelas relações de casamento dentro da comunidade.

Se casar vai ter que ser acolhido, ta casando, ta formando uma família ai tem que ser acolhido, não tem como. Se a pessoa ta formando uma família né, ele ta... a gente assim, a gente não pode optar na escolha dele se escolher uma lá de fora, a gente não pode obrigar né, que seja só daqui, é uma questão que a gente não pode decidir por ele ou por ela. Eu tenho um filho que ta morando lá pra Belém pra estudar, mas eu não posso decidir se ele vai arranjar uma mulher daqui ou se vai ser uma de lá, eu não posso entende, ele ta estudando pra lá e é assim. Eu arranjei um

marido de lá, de fora, mas só que não deu certo, ai ele foi embora e eu fiquei com meus filhos, agora eu tenho um outro marido já mas é daqui, é assim que a gente vai levando o barco (Ana Cláudia da Silva Gama, Igarapé da Roça, 22/07/2015).

O casamento foi citado como uma forma de ingresso de não quilombolas no território aceita pela associação comunitária, que neste caso poderia resolver o conflito de permanência dos não quilombolas que mantem relações positivas de reciprocidade com quilombolas, expressa por relatos como: “pena que ele ainda não se engraçou com ninguém daqui da comunidade” ou “se ele casar com alguém ai resolve a questão e eles podem ficar”, registrados em nota a partir de comentários não gravados, a maior parte deles realizados por quilombolas que moravam no setor Campinho e que acompanhavam a realização do trabalho, entre as entrevistas com os não quilombolas.

### 3.4.3 NÃO QUILOMBOLAS FORA DA COMUNIDADE, SEM RELAÇÃO DE PARENTESCO

São pessoas que vem do outro lado do rio, essa área do outro lado do rio, são essas pessoas, porque as vezes eles não chegam com o pessoal das barracas pra pedir, porque no caso eles já eram acostumados com os arrendatários pra tirar açaí. Agora como o pessoal não arrendou mais, eles continuam sempre tirando o açaí mesmo assim (Maria Mercês da Conceição, Baixo Gurupá, 23/07/2015).

Os não quilombolas relacionados neste tópico são pessoas que moram nas comunidades vizinhas e que não possuem ligações de parentesco com os quilombolas, a posição deles no conflito se dá pela dependência do território quilombola para subsistência, seja em relação a caça, pesca extrativismo, seja na manutenção de relações de trabalho com o fazendeiro e seus arrendatários de terra, especificamente na retirada de açaí das várzeas do rio Arari.

Olha em relação a essas comunidades entre Tartarugueiro, Santana, Trairu, Porto Santo, Laranjeira, eu diria que mais ou menos, eu diria que não é nem muito bom e nem muito ruim. Eu diria boa porque a gente se relaciona bem e entre a amizade e conhecimento entre as pessoas. Agora, a gente encontra uma dificuldade essas comunidades ai todas elas. Elas se beneficiam economicamente daqui da nossa, la na extração de la do Arari. Eles atravessam de la e manejam da maneira que pode do lado daqui, isso a gente ainda não achou meio de combater esse problema. Eles se baseiam ainda nesse negócio, eles tiram la mas eles vendem pro atravessador, o arrendatário da área. Ele estaria arrendando a área do fazendeiro (Manoel de Jesus Batista Moraes, Tapera, 16/07/2015).

O maior problema relatado pela comunidade em relação a estes não quilombolas, esta no fato de eles aceitarem a dominação imposta pelo fazendeiro, mesmo com o impedimento do arrendamento da área pela justiça, como ocorreu em 2009, ou com a assinatura de reconhecimento assinada pelo INCRA em 2014, estes não quilombolas

continuam a invadir a área e retirar açaí, realizando a venda para os marreteiros a serviço dos arrendatários da terra, o que não traz nenhum benefício para a comunidade de Gurupá e demonstrava uma manutenção das estruturas de dominação que privilegiam as relações de poder estabelecidas em favor do fazendeiro, visto que o arrendamento da área continuava sendo pago a ele, como pode se perceber durante a realização de reunião com o próprio arrendatário.

Na verdade em 2009, eu não estava presente na área, não estava tomando conta da área, mas o fato que o pessoal, os membros daqui a qual são associados puderam adquirir uma documentação para que pudesse fazer a extração do açaí legal. Dois mil e nove foi, como é que eu digo é...conseguiu uma liminar e com a liminar a gente conseguiu extrair o açaí de forma legal. Dois mil e dez pra cá a gente teve os intrusos sendo que a gente não conseguiu trabalhar direito na área: 2010, 2011, 2012, 2013, sendo que quando a gente ia pra área que a gente desfruta, chegávamos lá e tinha um pessoal que são do terreno que a gente chama, do outro lado (Marivaldo Moraes de Castro, Tapera, 16/07/2015).

A extração de açaí pela comunidade acaba sendo prejudicada devido a invasão dos não quilombolas, pois os acordos firmados em favor da coletividade, acabam sendo desrespeitados com a estrada dos “invasores”, levando ao questionamento da validade dos planos de gestão da área pelos quilombolas. Com o impedimento da entrada dos policiais na área, assim como com a diminuição da vigilância empreendida pelos pistoleiros, características de domínio do fazendeiro no campo da ação, através das prisões, de repreensão e violência, por um lado o medo deixa de se configurar como impedimento para a utilização da área, tanto para os quilombolas, quanto para os não quilombolas que já possuíam o hábito de desfrutar a área a serviço dos arrendatários.

Por outro lado, a possibilidade da invasão do terreno pelos não quilombolas representa uma mudança na relação de poder que havia antes, mas mantendo-se as estruturas de dominação pelo fato de as vendas do açaí continuarem a ser realizadas para os marreteiros a serviço dos arrendatários, o que mostra uma não aceitação da autoridade dos quilombolas sobre a área.

Em relação as pessoas que não são da comunidade, são de fora, mas que utilizam do recurso da área quilombola, isso daí ainda esta sendo uma coisa assim uma coisa muito ruim da associação lidar. Porque eles entram mesmo na área quilombola, eles tiram açaí, eles estragam, eles tiram palmito, eles fazem muitas coisas... a gente ta tentando, eu digo a gente porque nós somos um grupo, a gente ta tentando assim, ver uma forma de organização, como impedir isso. A gente já foi com o presidente, ele já deu ideias, a gente também já se reuniu, já criou ideias de como impedi-los, porque eles não são da comunidade, mas eles continuam... se eles invadissem e cultivassem de uma maneira preservativa tudo bem, mas não eles estragam, eles jogam o açaí que esta paró eles apanham e jogam fora o resto que ta verde, né, e acabam fazendo o maior vandalismo, e com isso dando, eles acabam dando assim, por trás deles, as vezes eles são mandados, outros por trás deles, vem os capangas do Liberato acabam batendo foto e incriminando a associação, dizendo

que é a associação entendeu, e com isso eles prejudicam muito a gente, tão prejudicando demais, continuam prejudicando a gente, nesse motivo, dos estragos que eles fazem (Edilene da Silva Cardoso, Baixo Gurupá, 23/07/2015).

O poder do fazendeiro mesmo que não mais legitimado pela repressão da polícia ou pela ação dos pistoleiros, mantem-se devido a relação de compra e venda de açaí. Mesmo que os quilombolas tenham estratégias de utilização do terreno para o extrativismo, voltadas para o beneficiamento coletivo da comunidade, que incluem indivíduos de outras comunidades dependentes economicamente da várzea do Arari, a necessidade de um planejamento de gestão sobre o uso e ocupação desta área, que conte com acompanhamento técnico, fazem-se necessários, para que assim se estabeleçam acordos e planos de regularização da participação dos não quilombolas na extração açaí.

O povo ta invadindo sim, porque tem áreas descobertas, conforme informação de um colega que eu tava conversando agora, do meu vizinho Luiz, é que tem uma parte que ta sendo invadida... eu digo “Não, a lei diz isso, bora tentar seguir?” Principalmente as pessoas que vem de fora que dizem “nós vamos invadir” eu digo “olha, gente, nós temos como nos defender, nós não queremos ser egoístas em usufruir sozinhos, mas se você entrar sem a permissão, você vai ser, você esta suscetível a ser punido por isso e nós não vamos hesitar em denunciar, agora se você entrar numa conversa, é uma questão de você chegar lá dentro com o presidente, se ele pode convocar uma assembleia extraordinária e se houver algo do tipo vocês podem resolver” eu falo vocês no sentido do coletivo e de quem vir de fora (Ana lú Batista dos Santos, Campinho 21/07/2015).

#### 3.4.4 NÃO QUILOMBOLAS FORA DA COMUNIDADE, COM RELAÇÃO DE PARENTESCO

Olha o que eu acho em relação a esse problema ai desse extrativismo desse açaí que a gente faz ai dessa área que a gente esta reivindicando é que no futuro, nós vamos ter mais problema do que já temos agora, geralmente no futuro dá mais problema, né, por causa do pessoal de fora, pessoal das outras comunidades que eu penso assim que eles não vão respeitar, respeitar nossa ordem e vão invadir ai por conta própria. Eu acredito que eles vão fazer por causa que muitos estão comentando ai que vão invadir. Tem muitas pessoas que moravam aqui nessa comunidade aqui, não era aqui na comunidade do Gurupá né, moravam ai nessa área pleiteada e hoje eles já não moram mais ai. Aqui pelo estatuto da associação, só quem tem autoridade e autonomia pra trabalhar ai são os sócios da associação e o pessoal da comunidade que não são sócios, mas são da comunidade e esse pessoal que eram dai que saíram e que moram em outras comunidades, esse pessoal que vão nos dar problema, andam dizendo que eles vão voltar praí, não vão respeitar e vão invadir, acho que no futuro isso dai vai dar muito problema. Muitos que foram expulsos, muitos que saíram por vontade própria e essas outras comunidades vizinhas ai olha. Tem comunidade como Trairu, Tartarugueiro, Porto Santo, Guajará, Laranjeira, Pauçú, Ilha, esse pessoal ai eu digo que vão dar muito problemas pra nós futuramente, em todas essas comunidades. Tem muitas pessoas que moram no Porto Santo, que saíram dali, e outros moram na ilha, a ilha que chamam é a ilha Setubal, daqui pra lá deve dar uma hora de barco, teve muitas que foram dar depoimento, muitas pessoas que moravam lá na ilha Setubal acho que foi também... Acho que isso vai ser um problema muito grande... Sobre os arrendadores eu sei que eles

continuam fazendo o extrativismo do açáí ai, dizendo que ta arrendado pra eles (Manuel Amarildo Tavares Batista, Baixo Gurupá, 23/07/2015).

O relato acima ajuda a perceber que fora da comunidade existem três grupos de pessoas considerados não quilombolas que acessam os recursos das várzeas do Arari, os que não tem relações de parentescos, membros de outras comunidades e citados no tópico anterior, os que saíram de lá expulsos pelo fazendeiro na década de 70 e os que saíram da área do Arari por vontade própria, existindo indivíduos com relações de parentesco com a comunidade entre esses dois últimos.

Assim como no tópico anterior, o conflito com estes não quilombolas se dá pela invasão da área de uso coletivo nas margens do Arari, dentro do território quilombola. A concepção de mudança nas relações de poder sugerem que o desrespeito à proposição de acordos de uso da área que beneficiem uma coletividade ocorra devido, por um lado, a diminuição do poder do fazendeiro, não havendo a prerrogativa de repressão por violência, e por outro, as relações de parentesco com aqueles que deram depoimentos ajudando no processo de reconhecimento e que tem reconhecimento dos quilombolas mesmo morando fora do território.

Houve os depoimentos das pessoas que saíram dessa área que esta sendo pleiteada lá. Olha! eu achei, bom, pra associação foi bom né, mas muitas pessoas que deram depoimento hoje não vão ser beneficiadas com aquilo, porque são pessoas que moram do outro lado, saíram dali e moram em outra área, eu acho que não vão voltar pra cá, e isso esta tendo ate um tipo assim de... é meio constrangedor né! as vezes quando a gente começa a conversar e eles começam a falar que eles também ajudaram mas não vão ser beneficiados e na verdade eu não sei como isso vai ficar, mas foi bom! Todo mundo falou o que sentia, o que aconteceu consigo, falaram lá diretamente... Na comunidade de Porto Santo, nem todos, mas tem uns que tem vontade, muita vontade de voltar pra lá, eles comentam que querem voltar, eles tem vontade de voltar. Porque quando foi, eles vieram, deram o depoimento deles e ajudou muito né, na causa, e agora eles não sabem se eles vão ter algum retorno, se eles vão poder voltar, se não, eu acho que eles vão ficar meio, se sentindo excluídos, mesmo porque, como eles moravam em outra comunidade eu acho que eles não foram convidados pra essa associação daqui, pra fazer esse auto reconhecimento, não eu acho que não, que não tem nenhum não, nenhum, desses que saíram de lá e que não vieram aqui pro Gurupá não tem nenhum que se declarou quilombola e pra que eles tenham participação eles tem que fazer isso né? (Maristela Batista, Igarapé da Roça, 22/07/2015).

O desejo de retorno às margens do Arari é um fator de pertencimento que influencia no reconhecimento dos parentes de fora da comunidade, e conseqüentemente num processo de negociação que possibilite a atuação dos mesmos em parceria com a comunidade, porem, a prerrogativa do parentesco leva esses indivíduos a conceberem que tem o direito de uso da área a partir de princípios individualistas, de benefício próprio e não compartilhado com um grupo. Como já vimos no tópico anterior, a atual estratégia do fazendeiro esta em incitar os moradores das comunidades de entorno a invadirem a área, pois mesmo que o poder do

fazendeiro não se mostre através da vigilância e violência, a venda do açaí continua a ser realizada para os arrendadores que negociam com o fazendeiro.

O fazendeiro realiza a cooptação entre parentes dos quilombolas na busca por deslegitimar o discurso público de territorialidade da comunidade sobre as várzeas do Arari, a exemplo da utilização de um parente dos quilombolas como laranja na assinatura do contrato de arrendamento da área no ano de 2015, quando da realização do trabalho de campo. Mesmo com a mudança de forma nas relações de poder, o fazendeiro consegue manter a mesma a estrutura de dominação que lhe garante o domínio e a exploração do território e da mão de obra de sujeitos subordinados ao poder, em relações de trabalho que se reverterem em vantagens desproporcionais, beneficiando o fazendeiro e seu arrendatário.

Fiquei sabendo agora que tem um pessoa ali do Porto Santo que os pais dele moravam nessa área, lá dos cantigas, do Loca, que a gente passou hoje. Mas esse pessoal nunca colaborou com esse pessoal pra buscar tipo assim uma melhora pra gente, nunca se bateram com nada. E agora como eles estão vendo o avanço da nossa comunidade sobre a questão da área, dessa área ai. Ai eles acham que tem o direito de vir, por conta deles sem dá satisfação a ninguém invadir a área. Fiquei sabendo que tem um rapaz lá, que quando o pessoal tiverem colhendo o produto é que ele vai arrumar a equipe dele para entrar la com a equipe dele retirar o açaí, e simplesmente não vai dá nada pra associação nossa. E isso ai é um dos desafios que a gente vai enfrentar, que a gente tá enfrentando hoje. E fora, os outros desafios que vem ai pela frente. Por sinal não é só uma comunidade não é só uma comunidade que entra. Entra comunidade ali de Santana, entra comunidade ali do Trairú, entra dai do Guajará, entra ali do Porto do Santo, entra ali do Laranjeira. Então significa que os são muitos, que não é so uma pessoa que participa desse tipo de trabalho (Teodomiro Junior Dias Moraes, Tapera, 16/07/2015).

Entre os quilombolas a questão da entrada de pessoas de outras comunidades, sejam parentes ou não é tratada como um desafio de gestão do território, lidar com esse conflito para eles remete a achar soluções que beneficiem uma coletividade que não inclui somente os autodeclarados quilombolas, mas também os parentes de outras comunidades ou mesmo aqueles que não são parentes, através do estabelecimento de relações da trabalho cooperativas, em que o beneficio seja compartilhado por todos.

Se pelo menos como eu to dizendo assim, se chegassem com a gente “olha a gente quer participar, a gente quer ser, a gente quer se declarar quilombola mas de outras formas né, eu acho assim que a associação ela aceitaria eles. Aceitaria porque fora da comunidade foram muitas, tem muitas famílias ai que foram expulsas, que o Liberato expulsou da área do Arari, né, então se eles chegassem com a gente assim numa reunião e pedissem a filiação eu tenho certeza que a associação ela, a associação estaria não, ela esta de porta aberta pra todos eles, a associação sempre esteve de portas abertas pra eles, mas eles não chegaram ate nós né, não deve ser só as famílias que foram expulsas, mas os filhos, os sobrinhos, essas coisas assim, todos eles (Edilene da Silva Cardoso, Baixo Gurupá, 23/07/2015).

As estratégias para resolução deste conflito por parte da comunidade quilombola envolvem proposições como a regularização de relações cooperativas de trabalho com

membros das outras comunidades, reconhecimento e beneficiamento das famílias com parentesco com os quilombolas, retorno de famílias expropriadas da região do Arari e ate mesmo a expansão do território quilombola a fim de englobar algumas das comunidades da margem direita do Arari que são dependentes da extração de açaí da outra margem, dentro do território quilombola.

### 3.4.5 NÃO QUILOMBOLAS DENTRO DA COMUNIDADE, COM RELAÇÃO DE PARENTESCO

Sobre os não quilombolas que moram dentro do território e possuem parentesco com a comunidade, os aspectos das relações simbólicas que ajudam a entender as características coletivas da vida em comunidade, passam a ser vistos a partir de uma reciprocidade negativa marcada pela falta de parceria, negação simbólica da relação de parentesco com os autodeclarados quilombolas e abstenção sobre a própria territorialidade. O parentesco neste caso é avaliado de formas diferentes, este se da no campo do real pela consanguinidade, passando a ser negado no campo simbólico a partir da declaração destes parentes como não quilombola, refletindo a falta de parceria no exercício das relações cotidianas e lutas políticas no campo das representações.

As famílias que não se consideraram quilombola, ate no momento elas não tem nenhuma vontade de se declararem quilombola elas acham que se declarar quilombola é como se elas fossem ficarem presas ao presidente, tem todo o conhecimento que se declarar como uma família quilombola é participar de todos os benefícios que a associação ta trazendo, que vem futuramente, mas eu acho assim que talvez eles não se declaram quilombola pelo motivo de serem assim é como é que eu posso dizer, deles serem incentivados pelo Liberato, pelos capangas do Liberato, pra quem trabalha pra eles, tanto pro Liberato quanto pro Rui Conduru. Isso é as pessoas daqui da comunidade que se declaram não quilombola, eles ainda não se declararam quilombola por causa dessa questão, eles escutam mais o outro lado, o lado do fazendeiro (Edilene da Silva Cardoso, Baixo Gurupá, 23/07/2015).

Ainda no campo das representações, estão os casos de pessoas que foram embora a procura de melhores condições de vida fora do território, mas depois voltaram a fim de se beneficiar das vitórias conquistadas pela comunidade, cujo beneficio se dava de forma coletiva. Este retorno acaba não sendo bem aceito por aqueles que ficaram e lutaram por melhorias sem sair do território, sendo estes fatores mais ou menos importantes para o reconhecimento coletivo, na medida em que se relacionam com a parceria na luta pelo reconhecimento de direitos. Sendo aqueles egressos que mantiveram algum tipo de relação

com o fazendeiro, os que possuem menos reconhecimento dos quilombolas, mesmo que agora considerem se autodeclarar.

Eu conheci a minha vó, ela morreu com cento e poucos anos, se chamava Agripina Cardoso, nunca saiu daqui pra lugar nenhum, nasceu e se criou, ela morava mais ali, onde mora um tio meu chamado Francisco Cardoso, o filho dela é sócio da associação, declarante como quilombola. A família é de muitos anos, acho que de quase dois séculos a família porque a minha vó morreu com cento e poucos anos, minha mãe morreu no ano passado tinha cento e cinco anos, nasceu e se criou aqui, nunca possuiu lugar nenhum em outros lugares, nunca saiu daqui pra dizer ela foi morar num lugar tal. Quando a comunidade começou eu tava em Belém, como eu lhe falei, fui pra lá, passei lá uns anos, porque fui levar minhas filhas porque a educação aqui era difícil e quem tava na área que eu morava era o meu irmão e foi declarada como dele a área que eu tinha lá e quando eu voltei que eu procurei a associação ai responderam isso ai, que eu já fui fazer uma casa aqui na área da minha sogra que é não quilombola, onde ela tirou pra cultivar e aconteceu isso. Eu moro aqui todos esses anos, nasci e me criei aqui, trabalho aqui né, meu trabalho sempre foi aqui mesmo. Tenho quatro filhas, construí família aqui graças a deus. Sai daqui em busca de um ensino melhor pras minhas filhas, que teve necessidade de sair, mas graças a deus voltei e hoje eu não sou sócio da associação de quilombolas do Gurupá porque procurei a associação e me negaram a ser sócio porque moro dentro de uma área que minha sogra cultivava e só poderia me associar se ela fosse sócia da associação, foi o que o atual vice presidente que é o Rosivaldo me falou, mas diante disso me prometeu que iam fazer uma assembleia geral e me avisar pra que fosse decidido se eu poderia entrar ou se não, porque a área aqui tá, é como é que eles chamam, deixa eu explicar como é que o INCRA fez, então, né... então por isso não sou sócio da associação, eu posso dizer que me declaro como quilombola, mas isso que eles disseram pra mim, enquanto ela não se associar eu não posso entrar lá na associação e ser declarado como quilombola porque ela não está... e ela é quem, tá no nome dela a área que a gente mora todos aqui, é limitado a área daqui até um certo lugar alí, um certo tamanho pra ela cultivar com os filhos dela e os netos, inclusive só aqui nos somos cinco, seis famílias, que estamos aqui, sete com o outro filho mais em baixo. Nos somos cinco aqui nessa área, eu outra filha dela, outra filha, o filho, ela, mais um que mora pra lá, e o neto dela ali em baixo, tudo moram na área dela, então é por esse motivo que eles não me aceitaram na associação, também nunca me chamaram numa assembleia geral como prometeram e dizer assim “olha! Chegou a vez de tu ir lá e ver se tu pode entrar ou se não pode” se vão, ainda não chegou esse dia... mas por outras coisas eu não tenho nada pra me queixar de dizer que se a associação, é vamos supor só porque eu não to lá não é porque da associação me prejudica disso ou daquilo outro, não, não tenho nada a declarar né. Nada contra, só isso, não to lá mas bem que fui, procurar várias vezes fui, e não fui aceito por causa disso. A questão do INCRA ter vindo ai com ela veio sim, várias vezes, duas ou três vezes eu não sei, agora de que ela não se associou na época, só ela pode lhe dizer por que né, que ela não quis se associar ou não quer, ou se ainda pode, se existe ainda a possibilidade de isso acontecer, quem sabe (Gilberto Cardoso, Baixo Gurupá, 23/07/2015).

Ao pensarmos as estratégias de dominação do fazendeiro no passado e hoje, é possível perceber a cooptação de pessoas da comunidade, através do beneficiamento daqueles que serviam aos interesses do fazendeiro na manutenção das estruturas de dominação e relações de poder.

Quem me deu foi o doutor Rui, mas acontece que ele mesmo já morreu né, ai ficou o filho dele o Mario, é quem toma conta e diz que é dono aqui dessas terras né, mas eu fui lá e ele disse que eu podia ficar vivendo aqui ate o fim da minha vida né e aqui eu estou com os meus filhos Pra falar a verdade eu não sei isso, eu nunca entrei em detalhe com eles. Eu pelo menos não tenho intenção de sair, se não quando eu

morrer, que não posso ficar aqui não é? Minha vontade não é sair daqui... Eu mesmo nunca participei de reunião da associação, como diz o caso, meus irmãos nunca aqui vem. Quem sabe é eles, no dia que eles acharem que devem chegar comigo pra falarem alguma coisa eles devem me procurar né, como eles ainda não me procuraram eu não tenho porque como sair da minha casa pra mim ir lá na reunião que eles fazem, não é verdade? Eu não to certa? E eu já não, como diz o caso, certas coisas o senhor sabe que eu já não me meto nessas coisas né, com a minha idade que eu já tenho, tenho meus filhos e tudo, e estão perto de mim. Esse aqui é o meu mais novo, meu caçula, eu nasci aqui me criei, cirei meus filhos, eles estão todos criados, pai deles morreu e eu fiquei sempre aqui com eles. Então aqui eu estou nessas terras eles trabalham no serviço deles, tem os açaias deles que eles fizeram e assim que a gente vive aqui, as vezes a gente faz umas roças por ai, as vezes os búfalos escangalham as vezes a gente colhe, mas estamos aqui, como diz o caso, nós estamos aqui... moro aqui há tanto tantos anos com meus filhos, eles tem as lavouras deles tudo por ai, trabalham em açaias, tem gente que paga o trabalho deles e graças a deus nos vive disso, eles fazem pesca de rio é o trabalho deles também e a minha vida é essa... como diz o caso. Agora eu acho que atoa também a gente não vai sair assim, de mão beijada, pelo tempo que a gente já tem aqui, não acredito que eles vão nos botar assim, de chegar e dizer “olha te arruma e vai te embora” né, não é mesmo?... me deram essas terras pra morar mas não me deram documento, mas é verdade! Então não posso dizer “olha esse aqui é o documento do terreno” porque eles nunca me deram, só disse, eu fui lá e ele disse que eu podia ficar morando nas terras por que ele já não podia me botar aqui, dos tempos que eu morava aqui, eu já tinha direito pra ele não me botar, eu já era moradora velha aqui e ele não podia me botar aqui. O que ele poderia fazer comigo, tirar um pedaço da terra dele pra mim ficar morando com meus filhos, meus filhos fazerem casa e fazerem as benfeitorias deles aqui. Nunca me deram documento, só não queria, ele disse que só não queria que passasse pra além das terras dele, de lá, os meus filhos trabalham sempre aqui, nessas terras daqui, nesse pedaço ai que eles deram, eles tem o açaias deles (Maria Santana Cardoso dos Santos, Baixo Gurupá, 23/07/2015).

O beneficiamento de pessoas com parentesco com os quilombolas servia como forma de controle do fazendeiro sobre a comunidade, desta forma sustentando o discurso público de submissão ao suposto dono das terras ao servir como delatores daqueles pegos como propagando o discurso oculto, divergindo do discurso oficial. A simples presença de pessoas de confiança do fazendeiro dentro da comunidade já servia como forma de controle no imaginário de representação, eram os olhos do fazendeiro e só esta menção de representação do poder já coagia ações ou questionamentos daquilo que era imposto pelo fazendeiro nas relações de poder.

Quando ele chegava aqui na sua belíssima voadeira ele era pra candidato, o filho dele também tava adolescente na época, ai a filha também, então eles vinham fazer a questão da ostentação lá, as vezes a gente tava na escola que nesse tempo já tinha a escola lá de baixo, Maria Leopoldina né, quando tinha as coisas lá tinha como cabo eleitoral o seu Elias, o único, um dos únicos quilombolas, que mora na comunidade mas que não é quilombola, Elias Cardoso que se declarou não quilombola, e foi esse senhor. O pai dele já fazia esse papel de ser um entrave aqui dentro da comunidade, desde essa época ele herdou isso infelizmente, dessa questão do pai que era muito associado, o coronelismo ainda tinha muito poder eu diria, ou seja, eles eram muito atrelados ao “coronel” Liberato de Castro então por isso eu acredito que... mas isso são umas histórias parte, digamos essas coisas eu conheço, mas parte dessa questão, seu Lino era uma pessoa que chegou pra morar pra cá, diga-se, ele morava também nos cantigas, veio morar pra cá, o Liberato deu aquela parte lá pra ele e ele chegou aqui com... ele tinha gerador de luz na época em que a comunidade não pensava em ter nem rabudo entendeu, uma questão muito assim,

então a família dele tinha quando os filhos dele eram adolescente, estavam entrando na fase adulta, pra casar e essas coisas, eles tinham o poder aquisitivo e ele era o coronel do lugar, entendeu, porque era camarada, um dos braços lá do Liberato de Castro... um tempo desses ate o Elias veio aqui conversar e disse “e agora? Eu não sou quilombola, eu não me declarei quilombola. A minha mulher é eu não sou?” eu olhei pra ele ri, ele sentado aqui nesse banco e eu aqui nessa posição e eu não tive nem o que responder pra ele, porque a resposta ia ser tão truculenta, entendeu, que eu resolvi ficar calada, e eu olhei pra Maria e ela fez assim pra mim “cala a boca” porque ela sabe que eu sou péssima na língua, então ficou por isso mesmo, mas ele não quis ser, que é que eu vou fazer, ai ele não é né, os filhos são, a ex-mulher também é, nossa ai, é uma questão realmente de não se auto reconhecer, porque ele foi criado nessa questão? Eu atribuo isso dizer que foi essa questão da criação... é uma longa história (Ana lú Batista dos Santos, Campinho 21/07/2015).

Nos relatos dos quilombolas entrevistados, as vitórias conquistadas através da organização social que passou a desafiar a ordem do fazendeiro, questionando seu poder, são tidas como inesperadas pelo grupo que não se autoreconheceu quilombola e que se manteve do lado do fazendeiro, não havendo uma aceitação sobre as mudanças na estrutura de dominação, os que não se autodeclararam quilombolas não reconhecem as novas representações de base coletiva nas relações de poder.

Eles acham assim que eles se declarando quilombola pelo que eu pude perceber, eles acham assim, “se eu me declarar quilombola eu vou ficar preso ao presidente da associação, ele vai me mandar” Eles não tem consciência que se declarar quilombola é fazer parte de um grupo social, né, fazer parte de um grupo que pode participar de todos os benefícios que vem da sociedade e nós somos a sociedade, então eles acham assim, “ai eu vou me declarar?” eles acham assim “eu estou no mundo mas não faço parte de uma sociedade”. Conversei com uma pessoa que falava pra ela sobre esses recursos da sociedade, ne, esses conhecimentos e ela disse pra mim que eu tava usando da política com ela ai eu disse pra ela “porque política? Qual é a forma de política que tu acha que eu estou usando contigo?” ela disse “ah! É muito político!” ai eu disse “não tu vai me dizer qual a forma de política? Porque tem várias formas de política” eu falei pra ela, ai eu fui falando, né, ai ela disse “não, eu posso dizer que é política” Se ela achava que eu fui tentar colocar ela assim “porque tu não te declara quilombola?” foi ate minha prima... e ai eu disse pra ela “tu faz política na tua casa! porque pra ti planejar pra ti fazer a tua compra, tu não vai te planejar?” ai ela começou a rir eu disse “eu não to politicamente aqui, eu to socialmente falando contigo” falei pra ela, “então porque que eu to dizendo assim vai te declara como quilombola! Porque tu vais participar de todos os benefícios, vocês estando fora vocês não participam, porque a gente não quer deixar vocês de fora, então se tu te associar vai ser melhor ainda pra ti” então ela disse pra mim “ah eu não vou me associar porque eles vão querer mandar em mim” ai eu disse “pelo amor de deus! Onde tu tirastes isso? Onde colocam isso na tua cabeça que tu vai ser mandada?” e ela disse pra mim “Tu acha que a associação é mandada por quem?” ela disse pra mim “ah o presidente vai querer me mandar” eu disse “pela misericórdia isso não existe, se tu fores lá tu se identifica, tu se associa, tu vai participar de tudo, tu não vai ficar assim, de dormir com medo de um dia assim o teu território ser limitado, certo que eles não vão dizer pra ti sair daqui da comunidade, porque tu não faz mal pra ninguém, mas tu vai ficar limitada aqui! Tu vai conseguir sobreviver só desse teu pedacinho? Não, vai te associar!” ela disse “ah eu não vou me associar porque depois ficam com maior frescura”, eu disse “sinceramente eu acho que tu estas muito errada, porque se tu te declarar como uma não quilombola, futuramente tu vai te prejudicar tu vai sofrer, no futuro tu vai sofrer. Eu sei que o futuro só a deus pertence, mas pelo andar da carruagem, tu vai te arrepender disso que tu ta falando” eu disse pra ela... então são vários, não é só ela, fora ela aqui no setor de Baixo são acho que sete famílias que se declaram não

quilombolas, com ela oito, são declaradas não quilombolas, se declaram não quilombolas mesmo, acham que não dependem da associação, que eles acham que a associação... acho que eles acham a associação assim... ah a associação sei lá, ela é um lobo mal. Eles não tem a associação como a associação de um grupo de pessoas, eles tem a associação como os representantes, como os líderes entendeu, eles tem na mente deles que a associação é o presidente, o vice presidente, tesoureiro, o secretário e o vice, eles não entendem a associação como um grupo... toda vez que a gente vai falar, convida-los pra se autoconsiderarem como quilombolas, eles jogam a associação só em cima de uma culpa, só em cima do presidente, não sei se tu pode observar nas tuas entrevistas, eles atacam os problemas só com os dirigentes, como se eles fossem a associação (Edilene da Silva Cardoso, Baixo Gurupá, 23/07/2015).

Estes não quilombolas atribuem à associação comunitária e seus representantes, uma mesma forma de hierarquia de poder na qual estão acostumados a lidar na relação com o fazendeiro, não conseguindo perceber ou mesmo se inserir dentro de uma ótica coletiva em não há a figura de um dominador, nesse sentido, atribuem às lideranças da comunidade o mesmo papel que os dominadores, não os reconhecendo como representantes de uma organização coletiva, de um discurso coletivo, mas sim como os novos donos da terra para quem teriam que se subjugar caso deixem de se subjugar aos fazendeiros.

A sujeição ao fazendeiro e a reciprocidade positiva que levava ao beneficiamento, além de aliciar estes membros da comunidade, possivelmente gerava a impressão de diferenciação dos demais quilombolas, por se sentiam melhores por terem privilégios. Atribuir aos membros da comunidade em posição de liderança, uma importância hierárquica maior que a que eles mesmos ocupavam dentro da estrutura de dominação, não seria algo tolerado no campo das representações simbólicas desses indivíduos, sendo o adestramento dos dominadores sobre este grupo, forte o suficiente pra gerar fissuras nas relações de parentesco, ao ponto de aceitarem sair das terras ao invés de aceitar uma mudança nas relações de poder para qual se sujeitavam.

A mamãe falou com o dono daqui das terras e ele falou pra ela que não, que a gente podia ficar aqui, enquanto que ele mandasse ai era pra gente ficar morando nas terras daqui, ai, estamos vivendo ate hoje. Sobre esse negócio dai a gente nunca se envolveu prai e eles... a gente trabalhava de primeiro quando meu cunhado morava ai na fazenda que a gente tirava o açai lá com ele, ai, eles sempre quiseram que a gente saísse daqui, todo ano é isso a gente vê falarem que vão botar, nos colocar daqui, a gente ta esperando né, algum dia acontecer, acho que de baixo da ponte ninguém vai morar, tem que encontrar um local pra ficar. Eles vem aqui as vezes e querem que a mamãe dê os documentos das terras, mas ela não tem documento das terras, quem tem é o dono das terras, então eu acho que tem que ir lá com ele né. Se algum dia eles tomarem as terras dele, ele vai tomar as providencias dele de colocar a gente daqui... Todo o tempo ele diz que tem os documentos que ele prova que as terras são dele, de modo que a gente não sabe se ele tem ou se não, ele diz que tem né, o Liberato, por exemplo, ele falou dessa vez que a gente foi lá, ele falou né, ele tava numa reunião que foi feita lá que a gente tava, o Mauro tava também e ele falou, inclusive ele ate tinha falado que ele ia conversar com a mamãe, que ele ia conversar com o INCRA que era pra ver se dava um documento daqui dessa área... Mas nunca eles mostraram esses documentos, só vejo eles dizer que tem né (Maciel Cardoso, Baixo Gurupá, 23/07/2015).

As pessoas entrevistadas no trabalho de campo demonstram em seus discursos opiniões que atribuem diversas dúvidas quanto ao futuro das famílias nascidas e criadas na comunidade, mas que não se autodeclararam quilombolas, se por um lado eles estariam fadados a sofrer as consequências legais a partir de suas próprias escolhas quanto ao lado que escolheram no dialogismo de discursos públicos imerso no conflito e na disputa de reconhecimento por um discurso oficial, por outro o sentimento coletivo com base no parentesco ainda leva a tentativas de negociação para que estes mudem de posicionamento e aceitem as mudanças propostas pela organização social do grupo.

Tem, tem parentes sim, poucos, mas tem, e eu observo agora, eu observo uma tristeza muito grande nas pessoas que até hoje não se declararam, eu observo, porque foram dados vários prazos, muitos prazos como eu falei, nós fomos de casa em casa, praticamente assim implorar, suplicar pra pessoa “você precisa estar do nosso lado”, e muitas vezes as pessoas, nós éramos tratados com ignorância, falado até muitas vezes palavras de baixo calão, chamando as piores coisas, e hoje observo que essas pessoas elas fariam qualquer coisa assim pra estar junto com a gente e não sei assim mas elas se sentem muito arrependidas, eu observo isso, são pessoas que vivem dentro do território, e elas vão ter que sair. Pra cá pra cima não tem, tem o senhor Elias, senhor Elias Cardoso, ele era um dos que, pois é... e tem uma irmã do seu Osvaldo, pois é o seu Elias Cardoso eu acredito que ele esteja muito arrependido, seu Elias, a dona Santana e os filhos dela, que foram as únicas pessoas que não se declararam, pouquíssimos já, muito poucos... depois que eles observaram os avanços, mas assim, eles só não se queixam na verdade, mas você observa, você percebe, que existem coisas que não precisa falar, aí você observa no modo de falar, de agir das pessoas e assim eles estão sim arrependidos, e cada vez quanto mais o cerco vai fechando eles vão ficando mais desesperados, porque eles vão ver que realmente, aos poucos tá se concluindo tudo o que nós dizíamos a quinze, vinte anos atrás, que todos nós nascidos aqui nós precisávamos nos declarar e lutar! lutar porque tudo o que nós íamos conseguir era pra todo mundo é em comum, então não adiantava um tá pra um lado um tá pra outro, e mesmo assim teve pessoa que não quis, teve pessoa que foi no jornal, falou várias baboseiras e hoje eu sei que tão arrependidos, infelizmente estão arrependidos (Mirian, Cabeceira, 20/07/2015).

Neste sentido, as relações de parentesco simbolizam para os quilombolas uma preocupação com a possível saída dos parentes do território, mesmo que estes tenham se colocado contra toda a luta pela terra e pelo reconhecimento de direitos, o que leva a considerar que mesmo estando em lados opostos na defesa de discursos públicos, a favor do dominante e fomentando a resistência, as relações de parentesco representam para os quilombolas o vínculo que equilibra o “sistema de reciprocidade” em suas formas positivas e negativas, entre dádiva e vingança (SABOURIN, 2011:30-31).

A tia Santana, ela é irmã do meu pai, mas foi que não se declarou quilombola porque, porque a filha dela, diga-se de passagem que eles foram muito influenciados pelo pessoal da fazenda que também é o pessoal lá do Liberato de Castro, porque eles sempre trabalharam lá perto da fazenda então tinham uma relação muito próxima com o povo lá da fazenda, da Boa Vista, e trabalhavam em outra fazenda, então pra eles essa história de, eu acredito né, que de trabalhar, de ser amigo do camarada que “podia”, né, então eles, ela não se declarou, não quilombola, depois aprontou a falseta de ir lá, eu tenho até o jornal né da declaração dela, marcou, e com o tempo eles foram conversar e tal, com o tempo ela já pediu penico, só que

agora, quando ela pediu penico, embora o sangue doa na veia e ela já seja uma pessoa idosa que foi o que me dou muito, eu falei pro meu pai, me dói como sangue, mas não me dói como luta, porque foi um dos nossos piores calos possíveis foi essa questão, ele disse assim “como minha filha?” ai meu pai ainda falou “infelizmente minha filha, a gente não vai poder fazer nada por ela, se ela vai ser desapropriada” ai eu disse, ainda bem pai que não é a associação que vai fazer isso, é o INCRA, mas que vai doer, vai!” só que ela se declarou não quilombola, o que que eu vou fazer? Eu vou dizer que ela não é preta com aquela cara de preta que ela tem? Só porque ela casou com seu Vitorino que era um cearense e as crianças saíram meio amarelinhas? Que o Vitorino era o esposo dela né, então, eram a parte branca da família, e eles se consideravam né, de certa forma, ai tinham certas regalias com o pessoal das fazendas, então é toda uma questão, eles foram aliciados eu diria! Durante muito tempo, e quem digamos ate, ser humano que vai sendo aliciado com o tempo né e vai sendo usado as vezes nem sabe, e foi o caso deles lá. Pena que acordaram tarde, só agora, se ela não é quilombola o que ela é? (Ana lú Batista dos Santos, Campinho 21/07/2015).

### 3.5 MEDIAÇÃO DA ACADEMIA

A atuação da universidade foi um tema recorrente nas entrevistas realizadas em campo. A utilização da palavra remete a diferentes sentidos no ponto de vista dos entrevistados, porem, todos apontam a universidade como uma categoria que remete a questões como o reconhecimento de direitos, empoderamento político e a questões simbólicas quanto ao princípio de austeridade, no que tange a relação entre pesquisador e sujeitos da pesquisa quanto a reciprocidade e respeito ao outro, mostrando como os representantes da universidade assumem papéis simbólicos para a comunidade, inclusive como mediadores<sup>90</sup> na interação destes com outras agências.

A presença da universidade aqui foi muito importante pra nós, porque nos mostrou novos horizontes, a gente teve assim uma certa visão dos nossos direitos, trouxe coisas que a gente não tinha, foi muito importante isso pra gente aqui (Maristela Batista, Igarapé da Roça, 22/07/2015).

Nas entrevistas, foi possível perceber que a noção sobre o papel do pesquisador dentro da comunidade dependendo do contexto em que se é questionado o motivo da sua presença. A visão sobre o pesquisador quando associada a projetos ligados ao desenvolvimento de prática agropecuária, extrativista ou de pesquisa de cunho ambiental, repercutiu nas entrevistas realizadas como um assunto que gerava divergências, desconfiança e auspiciosidade em tanto em relação a atuação técnica do pesquisador, quanto em relação as

---

<sup>90</sup> “A mediação, como ética da alteridade, reivindica a recuperação do respeito e do reconhecimento da integridade e da totalidade de todos os espaços de privacidade do outro. Isto é, um respeito absoluto pelo espaço do outro, e uma ética que repudia o mínimo de movimento invasor. É radicalmente não invasora, não dominadora, não aceitando dominação sequer nos mínimos gestos. As pessoas estão tão impregnadas do espírito e da lógica da dominação que terminam, até sem saber, sendo absolutamente invasoras do espaço alheio” (SPENGLER, 2010:37)

motivações político-sociais de sua interação com o grupo, sendo questionada a validade e os desdobramentos dos resultados da pesquisa para a comunidade.

Nós quilombolas, nos indígenas ainda somos olhados de forma exótica pelo pesquisador, nós somos olhados como se nós tivéssemos, nós fossemos de uma realidade distante, é presente pra ele teoricamente, mas é distante de certa forma da nossa realidade e do que nós queremos pra nós. Nós queremos trilhar nossa história, nós queremos escrever a nossa história, e o pesquisador ainda nos olha dessa forma (Ana lú Batista dos Santos, Campinho 21/07/2015).

Em anos anteriores a comunidade já havia recebido a presença de pesquisadores envolvidos com projetos relacionados à questão ambiental e desenvolvimento de práticas rurais, sendo mencionados casos em que a interação do pesquisador com a comunidade se dava através da proposição de projetos de pesquisa sem um compromisso real com os quilombolas, ou quando havia um desdobramento da pesquisa como projeto de aplicação técnica, sua realização não previa a adaptação da proposta a realidade cultural diferenciada encontrada na comunidade, ou mesmo sem uma real viabilidade em relação às condições ambientais e acesso tecnológico, como será visto posteriormente no capítulo relacionado aos desafios de gestão.

A categoria universidade foi utilizada em alguns relatos para definir a presença de pesquisadores, mesmo quando os indivíduos citados na realidade estavam realizando trabalhos técnicos a serviço de órgãos institucionais, ligados a diferentes esferas de governo, envolvendo levantamentos sobre os assuntos ou questões similares àquelas pesquisadas em trabalhos acadêmicos, sem, no entanto ter como objetivo a produção científica. Em todos os relatos que tratavam sobre o papel do pesquisador, a universidade foi mencionada tendo como referencial a espera por um resultado aplicável ao cotidiano e melhora das condições de vida dentro da comunidade<sup>91</sup>.

Eu repito isso dentro da federal pra quem quiser ouvir, eu ate cito Cazusa, “nós não queremos viver da caridade de quem nos detesta”, ai uma vez quando eu citei isso o professor perguntou “porque?” Não é que o pesquisador nos deteste, é que ele quer muitas das vezes esse campo bom de conseguir informações, pra conseguir o mestrado, o doutorado dele. Depois esse FDP PA vai embora, o trabalho dele belíssimo, ele ganha um premio sei lá onde, porque ele fez uma teoria bacana, ele conseguiu associar aquilo a um teórico maior que ele, que geralmente se faz isso pra obter notoriedade, tu tens que dizer “segundo fulano de tal” e a gente aqui, anos luz, estamos na mesma situação, ai eles ficam assim: “mas como assim?” Eu digo nós continuamos na mesma situação. Ensino pesquisa e extensão, o que chega pra

<sup>91</sup> Quando se pensa no retorno da ciência para a sociedade, imagina-se que a contribuição dos avanços científicos se dão de forma prática, tornando-se rapidamente acessíveis ao cotidiano social, sendo esta assimilação associada ao conceito de progresso, porem, muitas destes avanços demoram décadas para tornarem-se realmente acessíveis numa sociedade tida como globalizada, ou são completamente impraticáveis para o contexto cultural específico de determinados grupos humanos, o que torna questionável o desenvolvimento cosmopolita do paradigma científico moderno, dominado pela padronização da ciência positivista e do pensamento ocidental, que não reconhece os conflitos e a diversidade cultural.

nós? A pesquisa! a extensão quantas vezes chega pra uma comunidade quilombola, pra uma comunidade indígena? Não chega! (Ana lú Batista dos Santos, Campinho 21/07/2015).

A interpretação da comunidade sobre o papel da universidade e a relação com o pesquisador, toma outro caráter quando se analisa a reciprocidade a partir da pesquisa realizada no contexto do estudo do conflito, envolvendo a comunidade quilombola e os fazendeiros, sendo possível identificar nos relatos uma relação de abertura e receptividade da pesquisa e de gratidão em relação ao retorno dos seus resultados para a comunidade.

Eu Ana Lú, reconheço esse trabalho, da Dra. Rosa Acevedo, reconheço esse trabalho dentro da comunidade e posso dizer que a partir desse trabalho, a comunidade de certa forma acordou, através delas, fizeram algumas oficinas talvez não com esse intuito, né, mas eles se sensibilizaram com essa realidade da comunidade. É o único, um dos únicos trabalhos que eu conheço e que teve retorno, aí você vai dizer “a o pesquisador fez alguma coisa” digamos que ele foi questionado, eu acredito né, e ele respondeu a altura. Ela através do projeto, ela fez o estudo antropológica da comunidade, o levantamento, e junto com os pesquisadores dela foram sensíveis com os problemas da comunidade, e a comunidade acordando de certa forma, começou a olhar, a ver o pesquisador como um aliado, como uma tábua de salvação eu acredito até mesmo pela situação que estava se vivendo (Ana lú Batista dos Santos, Campinho 21/07/2015).

A pesquisa motivada pela resolução do conflito de terras marca a aproximação da universidade, tendo inicialmente como foco a realização do relatório histórico antropológico de reconhecimento do território, a partir do auto reconhecimento da comunidade como remanescentes quilombolas.

Em 2002 a gente já conversava com algumas pessoas que nos orientavam que a gente deveria se auto identificar como quilombo, ate porque a gente, a gente era falado, por acaso o pessoal do Tartarugueiro, que eu não sei se o senhor conhece aqui, bem de frente do Gurupá, quilombola, Tartarugueiro e Santana, tem pessoas ai que ainda tem sangue puro, que não tem mistura, mas eles nos chamavam de pretos do Gurupá, nós sempre fomos reconhecidos já como negros mesmo, porque eles nos chamavam, eles eram mais negros do que nós, mas no entanto nos chamavam pretos do Gurupá e a gente achava bom por isso, ai se auto identificamos com a carta pro INCRA, se auto identificando, mas é aquela coisa, eu posso dizer que eu sou Osvaldo, mas se eu não mostrar a minha identidade as pessoas podem não acreditar, podem dizer que o meu nome não é esse mesmo, então nós se auto identificando como quilombola, nós teríamos que provar. Ai foi que o INCRA contratou a UNAMAZ com a professora Rosa, foi que ela veio com a equipe dela fazer os primeiros trabalhos, que foi o histórico antropológico e ela veio aqui prestando serviço pro INCRA e deu certo que casou com a comunidade, casou com a gente que a gente ficou parceirão, além do trabalho desenvolvido, além do desempenho da universidade, além da universidade ainda tem esse casamento com a comunidade, eles tem nos ajudado muito, eles tem nos apoiado muito, além do serviço deles e a gente é muito grato pelo menos pelo trabalho a doutora Rosa e da equipe dela (Osvaldo Batista dos Santos, 25/07/2015).

Com a realização do relatório, inicia-se uma série de trabalhos de pesquisa no campo das Ciências Sociais, relacionados ao conflito e a relação da comunidade com o território. Estes projetos envolvem pesquisadores de diferentes áreas e níveis acadêmicos, e caracterizam-se por apresentar resultados com aplicação direta em resposta a demandas da

comunidade, servindo como instrumentos técnicos, no que tange as demandas burocráticas do processo de reconhecimento do território, e como peças periciais em análises jurídicas que envolvem a judicialização do conflito pela posse da terra, na defesa do direito dos quilombolas.

Quilombolas do rio Gurupá e Arari representados na Associação de Remanescentes de Quilombo do Rio Gurupá – ARQUIG mobilizam-se pela permanência no espaço social construído entre os rios Arari e Gurupá, município de Cachoeira do Arari. Trata-se, portanto, de grupo etnicamente posicionado e, não é competência dos pesquisadores discutirem essa identidade, mas, ao contrário, compreender como, ao assumir esta categoria jurídico-política, objetivam ter reconhecimento territorial. Este Relatório histórico-antropológico, intitulado “Território quilombola nos rios Arari e Gurupá: sistemas de uso, conflituosidade e poder, em Cachoeira do Arari, Marajó, Pará”, analisa os processos sociais de territorialização, as formas de organização da diferença cultural, caracterizando uma identidade coletiva, as mobilizações destas unidades sociais que rompem com a invisibilidade social e abertamente, denunciam as relações de conflito com os fazendeiros, ao mesmo tempo em que reivindicam direitos territoriais e étnicos (Acevedo-Marin, 2008:15).

Do excerto acima, retirado da introdução do relatório histórico antropológico da comunidade de Gurupá, é possível identificar os princípios acadêmicos<sup>92</sup> que guiaram a pesquisa que vem sendo desenvolvida junto à comunidade, em trabalhos subsequentes ao relatório, denotando não somente uma repetição de rotina metodológica, mas principalmente o entendimento sobre os princípios éticos e políticos que envolvem a participação de representantes da universidade no estudo do conflito.

Desta forma, o papel de mediação da academia pode incorporar os resultados da pesquisa realizada, dentro dos parâmetros aceitos pela comunidade científica e adequada à rigidez do reconhecimento acadêmico, como ferramenta capaz de proporcionar um equilíbrio de forças nas relações de poder quando estas se encontram desbalanceadas, no sentido de aqueles que detêm o poder serem capazes de influenciar as agências representativas do Estado

---

<sup>92</sup> Assume-se como princípios fundamentais na pesquisa que se iniciou com o relatório histórico antropológico e continua sendo realizada até o momento: 1) o reconhecimento ao direito legalmente constituído de auto reconhecimento identitário “não é competência dos pesquisadores discutirem essa identidade” (Acevedo-Marin, 2008), “Enfim, ao antropólogo, na condição de perito, não cabe convalidar ou negar o direito ao auto-reconhecimento, que é inviolável por um terceiro ainda que detentor de uma expertise na área dos estudos de etnicidade” (Marques, 2009:365) o questionamento quanto à identidade quilombola reflete manobras figuradas pelo grupo dominante para destituir a comunidade frente ao reconhecimento dos direitos de povos culturalmente diferenciados; 2) direcionamento do trabalho realizado em função do entendimento das relações culturais, socialmente produzidas, dos indivíduos com o território na busca por “compreender como, ao assumir esta categoria jurídico-política, objetivam ter reconhecimento territorial” (Acevedo-Marin, 2008), “A atividade do antropólogo é descrever o funcionamento de uma força social tendo por base seu contato com ela, através do trabalho de campo, meio pelo qual é possível a descrição da sua organização social, física, econômica e cultural” (Marques, 2009:365), o grupo dominante por vezes forjou provas e realizou denúncias cujo julgamento não fora realizado com base em perícias técnicas, interferindo na interpretação legal de agências de Estado ou mesmo na interpretação jurídica quanto a assuntos relacionados ao modo de vida tradicional da comunidade no que tange sua territorialidade.

em favor do reconhecimento ao seu discurso e pela manutenção da relação de dominação que exercem sobre outros grupos, estes privados de direitos fundamentais, mesmo que garantidos legalmente, Neste contexto o papel de mediação da academia não se restringe a um viés de conciliação<sup>93</sup> ou de mediação objetivando um acordo entre as partes, tendo em vista que o critério de imparcialidade, cujo pressuposto vem de bases positivistas, na prática demonstra desvios em sua finalidade, apontando uma tendência ao benefício da parte detentora do poder.

Elas foram o norte pra esta situação e ajudaram muito com a questão de dizer “olha, vocês podem procurar o órgão tal, o órgão tal que vocês serão atendidos, ate mesmo marcar audiência com o Estado eu diria a grosso modo, com o INCRA, com o SPU, estar lá pressionando porque a palavra do quilombola, ele é só quilombola, ai diria “tu ta perjorando” não, ele é só quilombola. Quando tu passas a ser pressionado por alguém que tem o poder de conhecimento de confrontar o Estado, eles te olham com outros olhos! É o que eu busco com educação, é justamente isso, que eles me respeitem não porque eu serei uma advogada ou porque eu sou uma professora, eles respeitem porque nós conhecemos o que pode mudar nossa realidade! Nós temos o conhecimento que é obrigação fazer cumprir o seu papel dentro de nossa comunidade, que nós temos direitos específicos e que eles tem a obrigação de cumprir (Ana Lú Batista dos Santos, Campinho 21/07/2015).

A mediação da academia é analisada então neste trabalho a partir de duas óticas que recaem sobre o termo universidade, a primeira pela atuação do pesquisador sobre o conflito a partir de um aspecto técnico-científico, e a segunda pela atuação do pesquisador como categoria de indivíduos que interagem socialmente com os quilombolas. Em ambas, a atuação da universidade é interpretada nas entrevistas sobre um contexto ético e político, de defesa dos direitos do grupo pesquisado, historicamente explorado em relações de dominação e perseguido em resposta a atos de resistência, estando à categoria universidade inserida na mediação do conflito tendo os quilombolas como categoria privilegiada na busca de equilíbrio nas relações de poder.

Essa luta não é de hoje, essa luta vem dos meus avós, veio do meu pai, e nunca eles conseguiram. Hoje a gente agradece muito as pessoas que nos deram a mão e estão nos ajudando ate hoje, que já mudou muito, mudou muito porque, porque hoje a gente conhece os direitos da gente e esta andando atrás dos direitos da gente, meus antepassados conheciam os direitos deles, mas não tinham o conhecimento e não tinham uma pessoa que empurrassem no caso eles. Hoje não, hoje mudou o negócio, a gente vem lutando todo esse tempo, mas a gente agradece primeiro a Deus que a gente já esta conseguindo, conseguimos várias vitórias, conseguimos várias vitórias ate porque primeiro quando a gente adentrava nas áreas lá que se dizia do fazendeiro a gente era... se entrava entrada escondido porque existia os vigias, faz tanto ser na área das várzeas como na área de terra firme, a

<sup>93</sup> “Na conciliação, o objetivo é o acordo, ou seja, as partes, mesmo adversárias, devem chegar a um acordo para evitar o processo judicial ou para nele pôr um ponto final, e porventura ele já existe. Na conciliação, se resolve o conflito exposto pelas partes em analisá-lo com profundidade. Muitas vezes, a intervenção do conciliador ocorre no sentido de forçar o acordo. A conciliação se apresenta, assim, como uma tentativa de se chegar voluntariamente a um acordo neutro, que conta com a participação de um terceiro que intervém entre as partes de forma oficiosa e desestruturada para dirigir a discussão sem ter um papel ativo. Diferencia-se, pois, a mediação da conciliação pelo fato de que na segunda o tratamento dos conflitos é superficial, encontrando-se um resultado muitas vezes parcialmente satisfatório” (SPENGLER, 2010:36)

gente só podia entrar se fosse nas escondidas (Luiz Paulo Moraes Batista, Campinho, 22/07/2015).

O auto reconhecimento quilombola criou a demanda de realização do relatório histórico antropológico para “gerar sua identidade”, afirmando com isso a territorialidade do grupo, figurando não somente como um instrumento técnico possível de ser utilizado no processo de luta pela terra e busca de direitos pelos quilombolas, mas também como um símbolo da realização de parcerias que ultrapassavam a relação institucional no que tange o eixo da pesquisa universitária, fomentando uma relação entre pesquisador e sujeito que não se limita ao período de realização da pesquisa ou do trabalho de campo, que podem ser enquadradas em outro eixo, a extensão. Nesse contexto a relação com a comunidade a partir do viés da extensão universitária gera uma série de transformações políticas e sociais que atingem a estrutura das relações de poder.

A comunidade por si não valorizava os membros da comunidade porque não achava importante, tendo em vista que, pelo fato do sr Liberato Magno de Castro ser uma pessoa extremamente, como é que eu posso dizer? Poderosa financeiramente, ameaçadora, as pessoas diziam que não adiantava nós enquanto pobres e negros tentar lutar contra uma grande pessoa poderosa e que isso jamais ia acontecer de algum dia nós termos algum êxito em relação às terras para serem conquistadas, porem após o trabalho da doutora Rosa, as pessoas começaram a ver mudanças, que ate então pelo fato de pessoas diferentes não aparecerem na comunidade, dizia assim que tudo não passava de uma bobagem, mas no início de todo o trabalho antropológico o que houve com certeza foi que as pessoas começaram a ver com outros olhares, pensarem diferente (Mirian, Cabeceira, 20/07/2015).

O formalismo da pesquisa acadêmica exige rigores técnicos e metodológicos diferenciados, adequados a uma grande diversidade de disciplinas enquadradas no universo científico. Este formalismo marca o desenvolvimento da ciência como paradigma<sup>94</sup> mediador da própria realidade, ao assumir uma série de critérios como moldura da percepção humana. As observações que envolvem o trabalho de pesquisa podem não incluir ou mesmo deixar a parte, uma auto análise ou reflexão sobre a atuação do pesquisador, dentro do contexto das relações humanas que este estabelece para o desenvolvimento de seu trabalho, assim como a percepção daqueles que se envolvem socialmente na produção da pesquisa através do contato com o pesquisador.

A ascensão da Antropologia como ciência não foge da moldura destes critérios, mesmo que com características específicas à disciplina, mas fortuitamente, por se tratar de

---

<sup>94</sup> Para Kuhn (1991), o termo paradigma se apresenta como uma estruturação sistêmica de pressupostos teóricos e metodológicos, que se estabelecem como base para um entendimento científico a partir do estabelecimento de determinados princípios e normas, aceitos e reproduzidos através da prática da pesquisa por uma determinada comunidade científica, cujos resultados são universalmente reconhecidos por outras comunidades acadêmicas, fornecendo respostas a determinados problemas e estabelecendo modelos capazes de explicar os fenômenos da realidade.

uma ciência humana e social, a Antropologia assume a possibilidade do olhar sobre si e sobre a relação de si com o outro dentro da pesquisa, denotando importância a estas perspectivas, sendo a relação entre pesquisador e sujeito um interessante aspecto a ser considerado na análise da atuação da universidade pelo viés da extensão, mais ainda quando consideramos que ensino, pesquisa e extensão são eixos indissociáveis.

O trabalho de vocês foi o ponto pé inicial para que nós chegássemos até aqui, entendeu, eu queria assim, que a comunidade abrisse mais as portas para a universidade fazer um trabalho aqui dentro, entendeu, um trabalho com a própria juventude, com as próprias pessoas idosas. Porque o conhecimento de vocês poxa, juntando o conhecimento que vocês tem partindo do de estudo, com o conhecimento de vivência das pessoas que já viveram aqui dentro, a gente poderia fazer alguma coisa para melhorar cada vez mais nossa comunidade entendeu, levar o conhecimento daqui e criar um outro livro, um mecanismo, sei lá fazer alguma coisa. Olha as oficinas que já foram feitas aqui na comunidade com a professora Rosa. Poxa foi uma coisa excelente cara (Ney Santiago Dias Moraes, Tapera, 14/07/2015).

Tomando ainda a inovação tecnológica como o quarto eixo fundante na vocação universitária, ressalta-se a necessidade da inclusão de tecnologias de análise sociais na realização da pesquisa acadêmica, independente de qual a área em que esta se enquadre como ciência, pois estes dados revelam a ciência como um paradigma produzido socialmente<sup>95</sup> pelo ensino da geração e acúmulo do conhecimento concebido pelos grupos humanos, reconhecendo esta característica cultural como um pilar estruturante que abrange todas as relações simbólicas por vezes desconsideradas, devido historicamente a ciência ter assumido um caráter cartesiano<sup>96</sup> e positivista<sup>97</sup>, denotando estas características não só na realização da pesquisa, como também no ensino e na própria extensão universitária, ao pensarmos a

<sup>95</sup> A legitimidade científica no processo de geração e acúmulo de conhecimento se pauta na aceitação social dos seus resultados como verdades. Conforme esta proposição, os paradigmas que guiam a geração de conhecimento da humanidade quanto sua percepção de mundo, se alteram de tempos em tempos, assim como historicamente se altera o pensamento social. Quanto mais forte for a corrente de pensamento que estabelece o paradigma, mais expressivo este se torna, podendo influenciar de forma global, atingindo diversos dos pilares do pensamento humano, como o filosófico, político, social, econômico e cultural.

<sup>96</sup> O estabelecimento do paradigma científico como a visão de mundo que reconhece a ciência como método de explicação da realidade, se desenvolve na transição do paradigma teológico-aristotélico, predominante na Idade Média, para o paradigma cartesiano-newtoniano, entre os séculos XVI e XVII. O paradigma científico, ou moderno, se estabeleceu no século XVII, a partir de Descartes, considerado como seu fundador, ao estabelecer o mundo como uma máquina perfeita dentro de um modelo cartesiano, e se firmou como o novo paradigma de visão de mundo da humanidade no século XVIII, com Newton, que complementou a teoria cartesiana ao aliar os princípios do empirismo de Bacon e seu método indutivo-experimental, com o racionalismo de Descartes e o método racional-dedutivo.

<sup>97</sup> Outro fator importante para o fortalecimento do paradigma científico moderno na passagem entre os séculos XIX e XX, e sua separação do que não se convencionava como ciência, foi a associação deste paradigma à corrente de pensamento Positivista, que priorizava a visão de mundo a partir das ciências exatas. A dissociação entre a ciência humana-social da exata-natural, que acabou por criar abismos entre os diferentes campos disciplinares, pois mesmo que suas teorias e métodos fossem aceitos como ciência pela comunidade científica, se tornavam tão específicos em se tratando de prática de pesquisa, que passaram a se afirmar cientificamente em um território escolástico restrito a visões de mundo tão específicas quanto suas experiências científicas, não mais condizendo com a visão de realidade uma das outras, mas ainda assim detinham a legitimidade científica sobre o conhecimento e interpretação da realidade, justificadas pelo pensamento positivista.

universidade como agência responsável pela reprodução de paradigma científico muitas vezes excludente<sup>98</sup>.

A Nova Cartografia, que a comunidade está sendo vista lá fora. Isso ai pra gente aqui é de suma importância mostrar a cultura nossa pras pessoas la fora. Então abrindo pra Universidade vir aqui e explorar esse conhecimento, entendeu? Gerar essas histórias ai, em um livro... Agora imagina só se não tivesse a Universidade presente ajudando a comunidade a correr atrás do reconhecimento pelo governo como uma comunidade quilombola, como nós estaríamos? Como a comunidade estaria? Só o levantamento antropológico que foi feito aqui na comunidade... se não tivesse a Universidade para fazer isso? Entendeu? Eu acho que tem como melhorar alguma coisa: a valorização. Valorizar o trabalho de cada um deles. A gente vê que é um... eles se empenharam, se empenham pra trazer melhoria para própria comunidade, pra cá pra nós. (Ney Santiago Dias Moraes, Tapera, 14/07/2015).

A partir destas reflexões, neste trabalho se discute o papel do antropólogo e sua relação com o outro, ao se relacionar as diferentes concepções da comunidade quanto à figura do pesquisador, no contato entre a universidade e os sujeitos envolvidos na pesquisa. Assim foi possível gerar bases de reflexão sobre como foram tecidas as relações humanas nos trabalhos de campo realizados, e a partir disto, entender como se dá o estreitamento da pesquisa com o que poderíamos chamar de atividades de extensão, apontando questões significativas para a realização da pesquisa aqui apresentada.

Graças a Deus eu posso falar que nós tivemos umas pessoas muito importantes na nossa luta, que foram a doutora Rosa e a doutora Eliana, porque qualquer prisão que tinha aqui no quilombo a gente ia logo direto, a gente pedia desculpa pra elas, a gente ligava pra elas duas e elas nos atendiam com maior carinho, nos davam o maior apoio e ligavam pro Felício Pontes, que é uma pessoa que esta conosco até hoje, só sei que elas conseguiam sabe! Elas conseguiam nos ajudar e eles conseguiam ser libertos através muito da ajuda delas, então foram umas pessoas que iniciaram conosco e ate hoje em 2015 ainda tenho certeza que elas estão do nosso lado, e foram pessoas muito importantes, porque eu acho que através delas nós podemos, nós! chegamos em órgãos que nos nem imaginávamos que íamos chegar, foram elas que nos colocaram lá. Era difícil, era! A gente passava fome, porque a gente andava o dia inteiro, era reunião e a associação, as vezes ela tinha como pagar só a nossa passagem e nós íamos comer assim as sete horas da noite e isso era uma merenda, mas nós íamos lá e a gente lutava, participamos de várias reuniões e graças a elas, porque todas as vezes que a gente chegava elas estavam presentes, se elas tinham algum dinheiro elas ajudavam a gente a comprar merenda, elas estavam lá olha “tem que falar, tem que falar” e uma das coisas mais importantes era que quando foram marcadas várias audiências com ele, com o Liberato de Castro, mas todas as vezes que a gente chegava lá, ele não estava presente, mandava o advogado “Ah não vai ter reunião pronto! Não vai ter mais audiência pronto!” ai elas chegavam, elas não falavam, elas nos diziam olha “você tem que fazer isso, isso, isso e isso”. Não vou mentir, nós éramos leigos à informações que nos favoreciam mas elas estavam lá, elas nos ensinavam, elas

<sup>98</sup> A geração de conhecimento nas primeiras décadas do século XX encontra-se permeada por pressupostos tecnicistas preconceituosos, excludentes e discriminatórios, tanto entre as próprias disciplinas quanto em detrimento aos saberes populares, vivências e indagações da prática cotidiana alheia ao método científico ocidental. A especialização científica em certos casos se aprofunda tanto em suas questões, que se desloca para fora do contexto em que deveria estar inserida, afastando-se da visão de mundo consensual, passando a ser questionada ou mesmo não aceita pela sociedade, que se vê impossibilitada de entender e acessar o conhecimento gerado.

diziam olha “o direito de vocês são esse, esse e esse” e nós íamos atrás e graças a Deus a gente conseguiu (Edilene da Silva Cardoso, Baixo Gurupá, 23/07/2015).

Admite-se na mediação realizada pela academia o benefício à defesa dos direitos do grupo minorizado e explorado nas relações de poder, esses indivíduos subalternizados nas estruturas de dominação ao tomarem a iniciativa de procurarem uma mudança de sua realidade a partir da organização social, buscam por uma mediação do conflito que lhes possibilite sobrevivência, ao perceberem que se encontram dentro de uma estrutura de dominação onde os mecanismos de mediação e controle de conflito representado pelas agências do Estado são tidos como viciados, assumindo como vício<sup>99</sup> que esta imparcialidade se apoia no pressuposto da legalidade, do domínio da norma, do poder oficialmente constituído e do controle da tomada de decisões, legitimando tendenciosamente a reivindicação de defesa dos interesses à parte detentora do poder.

Ao ultrapassar as relações delimitadas pelo trabalho de campo junto aos sujeitos da pesquisa antropológica o pesquisador passa a ser reconhecido não apenas como um artífice da atividade científica, mas também como um agente social que figura além dos fatores possíveis de serem analisados no universo delimitado pelos objetivos da pesquisa científica, pois ao adentrar no eixo extensionista o pesquisador assume a responsabilidade de empregar o conhecimento guardado na universidade como ferramenta de aplicação prática para a sociedade, momento em que o pesquisador passa a construir uma relação transformadora sobre realidade social dos sujeitos, através da capacitação técnica, política e social que ele é capaz de empreender.

A Dra. Rosa é um marco, como se diria, é um divisor de águas na nossa luta e o projeto Nova Cartografia, quando mapeou, quando fez com que a comunidade visse o que tinha e o que poderia ser feito através dos trabalho e o que foi assim, quando eles fizeram as oficinas pra fazer os mapas, as pessoas começaram a se reconhecer dentro do território, foi uma coisa assim que quando eu voltei aqui, quando vim de novo e as pessoas dizendo “olha nós fizemos! nós construímos!” se sentindo parte. Foi uma felicidade imensa porque ele passou a se ver como parte do território. Nossa pra mim isso foi assim uma... como é que eu posso dizer, inexplicável, de tão magnífico que foi essa questão da pessoa se reconhecer, não só “eu sou preto”, mas “eu sou preto, eu sou desse território, esse território faz parte de mim e eu faço parte dele”, diga-se de passagem que, digamos, ai eles se sentiram empoderados disso, eles disseram “é nosso, nós podemos! Nós podemos usufruir, nós podemos pegar, nós podemos transformar (Ana Lú Batista dos Santos, Campinho 21/07/2015).

---

<sup>99</sup> Santos (2009:116) aponta que a cultura política de uma sociedade, devendo ser compreendida como “o conjunto de orientações sobre valores e interesses que configuram um padrão de atitudes frente ao direito e aos direitos, e frente às instituições do Estado que produzem, aplicam, garantem ou violam o direito e os direitos” sendo esta violação dos direitos impetrada pelo próprio Estado, aquilo que aqui definimos como vício no benefício a manutenção do poder do grupo dominante.

A atuação dos pesquisadores da universidade como multiplicadores do conhecimento perpassa por uma responsabilidade ética, de fomentar o empoderamento dos sujeitos quanto suas próprias demandas por justiça, sem, no entanto protagonizar o discurso em defesa dos interesses da comunidade e sim capacita-los a protagonizar suas próprias lutas pela defesa de direitos legalmente constituídos.

Quantas reuniões eu já não fui? Até uma eu participei com a minha filha lá, participava de encontro com a doutora Rosa, participava de demanda de outras comunidades, ela me convidava pra ir pra cursos, quantos eu não tenho? E não fiz com eles? Agradeço muito a Deus primeiro e depois elas que também eu tinha essa orientação (Maria de Fátima Gusmão Batista, Campinho, 29/07/2015).

Desta forma, os temas demandados pela comunidade na realização da pesquisa acadêmica, se configuram como uma busca dos quilombolas pela tradução dos seus aspectos culturais, dentro da moldura de critérios capazes de promover ferramentas, imbuídas com credibilidade científica, que deem suporte para o discurso público do grupo na defesa de seus direitos, A atuação do pesquisador também se dá ao proporcionar o suporte ao grupo quanto à forma de incorporar os resultados da pesquisa ao discurso, ou seja, pela tradução dos aspectos burocráticos, normativos, institucionais, etc. que envolvem a utilização do resultado da pesquisa como ferramenta na busca por justiça e equilíbrio nas relações de poder.

O Teodoro ia no Ministério Público, que o Felício pra ele era o segundo Deus dele, era o Felício Pontes, mas antes disso ele inda não tinha essa ideia de ir numa ouvidoria, de ir na polícia, ele ia lá mas de lá não ia procurar outras instâncias, a gente quando foi indicado pela doutora Rosa a gente procurou as instâncias, eles ligavam e a gente ia, depois que conheceu a Eliana ouvidora, redobrou porque ai a gente ia buscar. Fomos renegados várias vezes, como já lhe contei do que tive a discussão do Major, uma vez ele não nos recebeu, dos três meninos, quando a gente foi pra dar uma entrevista lá com ele, ele não recebeu a nós porque viu o jeito dos cabelos que os meninos se pintam, ele não quis receber, dai a gente voltou na ouvidoria e conversou com a ouvidora, a ouvidora veio lá com a gente e depois nessa hora, nem água deram pra nós, mas nessa hora saiu ate cafezinho, e a gente, eu estava lá e disse o que eu sabia dizer, isso aconteceu, então foi muito bom essas ajudas que a gente teve (Maria de Fátima Gusmão Batista, Campinho, 29/07/2015).

Ao assumir politicamente e socialmente uma mediação que tende a legitimação de discurso do lado mais fraco nas relações de poder, a mediação da academia assume o papel de um mediador na busca de equilíbrio de forças nas relações de poder, com propósito de garantir o acesso a direitos legalmente constituídos, e não de um mediador imparcial na busca de um acordo entre as partes, atuação apontada como o papel do mediador numa visão jurídica<sup>100</sup> extremamente influenciada por conceitos positivistas, pois este acordo pode

<sup>100</sup> Sobre a visão jurídica em relação a mediação de conflitos, exemplificamos a visão de Calmon (2008:119) que aponta a mediação como a intervenção de um terceiro imparcial e neutro, sem poder de decisão, para ajudar os as partes envolvidas no conflito a alcançar voluntariamente uma solução aceitável para ambas as partes, sendo a mediação um procedimento estabelecido para que haja mediação de interesses quando as partes escolhem por negociar, devendo a a mediação ser neutra, sem perspectiva de resultado positivo ou negativo.

configurar-se simplesmente como um aspecto de harmonia coercitiva, distencionando o conflito pela aceitação de condições que nada modificam a realidade do lado mais fraco e que mantem as mesmas estruturas de dominação que beneficiam o grupo dominante, entendendo que este tipo de mediação não pode ser considerado imparcial na medida em que, quando existe voluntariedade por parte do grupo dominante na resolução do conflito, esta não procura por um equilíbrio das relações de poder, sendo a suposta imparcialidade na mediação do conflito, apenas um mecanismo de aceitação da dominação.

## CAPÍTULO IV: DESAFIOS DA GESTÃO DO TERRITÓRIO

### 4.1 ORGANIZAÇÃO DOS SETORES E O CRESCIMENTO DA COMUNIDADE

A comunidade quilombola se organiza em 7 diferentes setores, que possuem características peculiares em relação ao cotidiano das pessoas que vivem neles. Para iniciar os comentários sobre a atual organização espacial da comunidade e como os quilombolas realizam a gestão da ocupação do território, é preciso antes retomar historicamente alguns aspectos de como se deu a ocupação das margens dos rios Arari e Gurupá.

Eu me lembro que quando eu era menino já numa idade de cinco assim pra seis anos eu me lembro que nós tínhamos onze casas aqui no Gurupá, tínhamos ali onde a gente chama Vila, onde mora dona Santana, tínhamos ali no outro local onde a gente chama de Santo Antônio. Tínhamos duas ali no igarapé da roça. É bom o senhor saber disso que no igarapé da roça tem uma história muito interessante. Existe ali um poço no igarapé da roça, ele é tampado, em cima dele tem uma corrente, só que aquela corrente, diziam os antigos, pois isso não é da minha época, isso é muito antigo, essa corrente a gente puxando ela vem até certa mediação, mas daí não sobre mais. Diziam os antigos, não me acredite, isso é história, dizem que na época cabanagem o pessoal que moraram lá jogavam ali naquele poço ali um tesouro, como tô lhe dizendo não sei se é verdade, mas ele jogavam ali pra não entregar. Ai eles lacraram lá. Bom, tinha lá essas duas casas lá, aqui na Tapera, ali no Aracajú e na cabeceira do rio, essas eram as casas que tinham aqui. Isso era no ano, entre cinquenta e cinquenta e cinco. No dia de hoje nós temos uma faixa entre cento e sessenta, cento e setenta casas, ai começou a expansão, ai foi aumentando, aumentando, um arrumando família, outros...e assim por diante. Na atualidade nós temos dois setores ai que tem muita gente, que é o setor daqui do Aracajú e o setor de lá do Campinho, esses tem muita gente, muito mesmo (Manoel de Jesus Batista Moraes, Tapera, 16/07/2015).

Inicialmente, haviam três referências de assentamentos nas margens do rio Gurupá, situados onde hoje estaria os setores do Baixo Gurupá, o Igarapé da Roça e no Aracaju, além de moradias pontuais nos locais referentes aos outros setores. Com a expulsão dos moradores da margem esquerda do rio Araia na década de 70, as áreas de assentamento impostas pelo fazendeiro se distribuíam na margem esquerda do rio Gurupá, se estendendo pelos atuais setores do Baixo Gurupá, Tapera e Campinho, englobando ainda o início do setor da Cabeceira, havendo ainda o setor do Tororomba, único assentamento que resistiu às margens do Arari.

As referências sobre esses assentamentos são importante no entendimento do que hoje se mostra como tendências de organização e gestão da ocupação do território, assim como algumas características sobre a forma que a comunidade utiliza o território para o sustento das famílias. Todas estas questões estão intimamente ligadas e influenciadas pelo

conflito na luta pelo reconhecimento do território. Através das entrevistas no trabalho de campo e de diversas conversas informais, geralmente realizadas durante deslocamentos, foi possível identificar algumas formas de organização do espaço que se relacionam com o crescimento da comunidade e necessidade de estabelecer novas moradias, ainda levando em conta a necessidade de subsistência e geração de renda para as novas unidades familiares.

Na verdade Gurupá é praticamente uma família só, todo mundo é parente de todo mundo e vai mudando só assim de filhos e filhos de outros filhos que vão nascendo ai vai multiplicando né, mas na verdade a gente conhece todo mundo desde que nasceu e se considera só um povo, só uma família, porque, quem não é parente é primo, é essas coisas assim. Praticamente nós somos uma família só aqui no Gurupá, se tu chega na boca do Gurupá e tu pergunta pra uma família de lá do início onde mora fulano de tal ele vai te falar, porque conhece todos (Ana Cláudia da Silva Gama, Igarapé da Roça, 22/07/2015).

Alguns aspectos são fundamentais ao entendimento das diferentes formas de assentamento verificadas, influenciando naquilo que os quilombolas definem como limites tradicionais, entre as quais as relações de parentesco, as características naturais do território e as fronteiras de divisão na área loteada pelo fazendeiro para o assentamento de pessoas expulsas das margens do Arari. Foi possível perceber que a expansão de novas moradias ocorre dentro de uma organização baseada principalmente nas relações de parentesco, levando em conta a proximidade com a casa dos pais ou o terreno trabalhado pelos mesmo, sendo a nova casa construída no entorno ou dentro do terreno considerando nos limites tradicionais de utilização familiar respeitados pela comunidade.

É sempre perto dos pais, quando não é do pai do lado do filho, vamos dizer do marido, é da mulher, as vezes o sogro da um pedaço de, um lugar de casa lá pra ele morar, as vezes o pai diz “não, tu vai morar perto de mim” então sempre o aumento sobe perto da casa da família sempre, com certeza, absoluta (Manuel Nazareno Batista dos Santos, Campinho, 22/07/2015).

A formação de uma nova unidade familiar dentro da comunidade geralmente esta associada a destinação de uma área de moradia e de uma área de subsistência e geração de renda para a família em formação, quando os pais não dispõem de terrenos grandes o suficiente para fazer essa destinação, os filhos geralmente constroem suas casas no terreno de um dos pais e trabalham com eles na retirada de sustento do território. Quando a casa não é construída no arredor da moradia dos pais, a exemplo de quando este terreno já possui muitas moradias, a nova casa pode ser construída em alguma das áreas utilizadas para subsistência e geração de renda, não necessariamente próxima ao terreno onde fica a casa dos pais. Essas áreas de utilização familiar são definidas a partir de um sistema de heranças pautado no respeito aos terrenos trabalhados pelos antepassados e destinados dos pais para os filhos desde as gerações anteriores aos que compõe a nova unidade familiar.

São áreas pequenas, mas cada qual tem sua área pequena... não todos, porque as vezes tem os pais mas os filhos não tem, ai já tem outras pessoas, no caso assim olha, por exemplo assim, olha minha mãe, ela tinha uma área ela dividiu, com os filhos, cada qual um pedaço pra cada, uma área pra cada, ficou dividido, ai os outros pais, eles não, alguns deles ainda não dividiram mas eles tem as áreas deles lá, são os filhos as vezes, tem uns filhos que não tem, mas tem os filhos que tem já... quando não sobra área pra cuidar, que quando ele, os dois não tem área de família pra cuidar, eles casam e continua com os pais, eles que não tem pra tirar sustento já fazem é arranjar apanhação em outros açazais pra apanhar açai pra eles terem o meio de renda deles, até mesmo pra eles tomarem, que as vezes eles vão apanhar. Essas pessoas que tem a área maior e não tem filho pra dividir já pagam pra outras pessoas apanharem, eles já vão apanhar e assim sucessivamente... a gente já trabalha na roça, as mulheres sempre se ajudam pra fazer farinha e divide depois, tudo igual de onde ou de quem é o terreno, se ajudou na roça as vezes da mais e nós se ajuda, elas já se ajudam assim, sempre foi (Aucilene Moraes Alexandrino, Campinho, 22/07/2015).

A primeira forma de destinação de espaço para formação de novas unidades familiares se dá pela indicação de um espaço para construção da casa para a nova família, esta pode ser construída nos arredores da casa dos pais de um dos consortes, sendo esta escolha variável, não seguindo uma tendência específica de escolha entre os pais do marido ou da mulher, essa tendência pode ser observada em famílias com poucos integrantes e remonta a forma de distribuição no espaço realizada pelas gerações anteriores, ao construir a casa próximo dos pais, também é destinado para o novo casal uma área de trabalho, onde possam manter a subsistência (criação de roça e de animais em área de terra firme) e gerar renda (geralmente relacionado a áreas de várzea com manejo de açai), essas áreas são chamadas de quintais pelos quilombolas.

Olha, depende, se ele arranjar uma mulher que for mais lá de cima, ai ela quiser que vá morar pra lá, ou se o marido for mais lá de baixo ele quiser que seja pra lá ai depende dessa situação. Não é assim, por exemplo, um daqui de cima arranjando mulher ou marido vai ficar junto logo lá, ai eles vão se combinar né o casal, ver qual, se vai ficar no terreno dos pais dele ou no terreno da mãe dela, do pai dela, alguma coisa assim, é assim que a gente vai passando. O que assim a gente ta mais assim se preocupando é porque ta aumentando a população e ta se tornando pequeno já pra o tanto de pessoas que ta nascendo (Ana Cláudia da Silva Gama, Igarapé da Roça, 22/07/2015).

Os quintais podem estar presentes no terreno onde fica a casa dos pais ou em outros terrenos, que por ventura tenham sido herdados dos avós devido estes terem trabalhado neles no passado, como no caso de áreas de roças antigas e do próprio manejo do açai na várzea, terrenos onde os pais de um dos consortes moravam e que após o falecimento deles são destinados aos filhos, tanto os que permaneceram com eles quanto os que saíram de casa pra morar perto dos pais do outro consorte. Esta forma de organização do espaço foi considerada neste trabalho como uma organização em sítios familiares.

Os sítios familiares podem ser encontrados em todo o território, mas foram citados e observados como principal forma de organização do espaço na constituição de novas unidades

familiares no Igarapé da Roça, Tapera, Tororomba e Baixo Gurupá, havendo uma situação específica em que a organização do sítio familiar caracteriza um setor inteiro onde vive o grupo mais isolado dentro do território. O setor do Tororomba é o único assentamento que resistiu às pressões do fazendeiro na margem esquerda do Arari, é composto pelos membros de uma mesma família, a família do líder quilombola assassinado em 2013, senhor Teodoro Lalor. Os limites tradicionais considerados para o setor do Tororomba se pautam no respeito da comunidade quilombola à resistência do senhor Lalor em permanecer na área do Arari, essa resistência é respeitada até mesmo pelas comunidades próximas que hesitam em invadir o terreno do sítio.

Devido a resistência a família do senhor Lalor representa muito do sofrimento devido o conflito, por ter assumido um papel de liderança o senhor Lalor e sua família sofreram diversas retaliações do fazendeiro no período em que o conflito foi mais marcado pela violência de pistoleiros e pelas prisões ilegais. Após as decisões jurídicas favoráveis à comunidade os moradores do setor relatam não terem problemas nem com invasões de pessoas de outras comunidades, nem com pessoas a serviço do fazendeiro ou associadas a ele, mas tem consciência das invasões em outras áreas da margem do Arari.

Este setor se destaca por ser o de menor densidade demográfica da comunidade, porém o que possui a maior área. O sítio, forma como eles se referem ao setor, é composto pelas casas dos filhos senhor Lalor, sendo que a maioria das casas foram erguidas no entorno da casa principal, hoje ocupada pelo filho mais velho, na região de terra firme próxima da cabeceira do igarapé do Tororomba, havendo apenas um filho que preferiu erguer a casa na várzea, na beira do rio Arari onde desemboca o igarapé, sem que houvesse a determinação de marcos de delimitação da área em que ele poderia trabalhar.

Á área de usufruto da família Lalor é uma das mais bem cuidadas e definem bem o conceito de sítio familiar que agrega áreas de sustento e de geração de renda, é definida com referencia em marcos naturais representados por dois igarapés na várzea do Arari, comporta uma extensa várzea de açazais manejados, que os quilombolas chamam de açáí zelado. A área de várzea é trabalhada em parceria por todas as unidades familiares, assim como a área na terra firme onde fazem criação gado suíno, caprino e bovino, além de manterem pomares. Também criam cavalos, utilizados em atividades de manejo e na roça, porém a atividade de plantação não é mais mantida no sítio. Atualmente estão implantando um viveiro artesanal de peixes no terreno. A renda gerada com a retirada do açáí e venda de animais é dividida entre

as unidades familiares e utilizada principalmente para complementação alimentar daquilo que não é produzido no próprio sítio.

Assim como no Tororomba a utilização de marcos naturais define as áreas de usufruto de sítios familiares nos setores na margem direita do rio Gurupá e nas duas margens do rio no setor da Cabeceira. Nestas áreas o respeito aos limites tradicionais de cada sítio se pauta na determinação do espaço para moradia e trabalho repassados de pai para filho já há muito tempo, esta margem do Gurupá faz referencia a terra dos Batistas, citada como uma das ocupações mais antigas do território, constituindo uma das famílias que mais cresceu na linha de descendência dos quilombolas, a terra dos Batistas é citada no relatório histórico antropológico da comunidade como terreno que possuía documentos de posse que marcam período anterior a grilagem de terra do fazendeiro e se estendia onde hoje se encontram os setores do Igarapé da Roça e margem direita do Campinho.

Muitas unidades familiares que residem nos sítios mantem essa organização sem a criação de marcos que determinem áreas diferenciadas no usufruto das famílias, porem, em algumas situações após o falecimento dos membros mais velhos da família, a área costuma ser dividida entre os seus filhos, respeitando-se o direito do usufruto dos que trabalharam na área.

Eu nasci aqui no setor do Igarapé da Roça, mas foi bem mais lá atrás, onde não pode ter casa mais, onde foi tirada as casa de lá. Eu chegue a nascer lá num desses locais que foi tirado as famílias, ai dai meu pai atravessou com a minha mãe pra morar do outro lado do rio, que nessa época eu não sei como funcionava eu só sei dizer que ele foi tirado de um lado e foi colocado no outro lado. Eu cresci lá nesse outro lado, no lado de lá, o meu pai tinha esse terreno lá, depois que ele morreu a minha mãe veio pra cá mais um pouco pra cima do setor Igarapé da roça, voltei de novo pro setor do Igarapé da Roça com a minha mãe, mais um pouco pra cima que a gente não pode, não podia morar mais lá por conta do fazendeiro dizer que é dele lá, lá pra terra firme, no terreno que ta na questão ai. Ai assim, a gente tem uma área aqui de açaizal que a gente plantou, meus pais plantaram, meu pai e minha mãe ai dai a gente foi crescendo ai formando família, ai foi dando um pedacinho pra cada filho fazendo sua casa (Ana Cláudia da Silva Gama, Igarapé da Roça, 22/07/2015).

Mesmo que os filhos optem por continuar morando próximos, com o crescimento da comunidade e a necessidade de novas ocupações, algumas moradias são erguidas em terrenos separados da área de aglomeração de moradia dos sítios. Esses terrenos são determinados de acordo com marcos naturais, geralmente igarapés e pequenas rias de várzea para delimitar novas áreas de moradia e/ou de usufruto de unidades familiares composta pelas gerações mais recentes na comunidade.

Ai depois que eu tive filho, eu precisei voltar a utilizar o terreno do meu pai na área de terra firme, porque na época que ele era vivo era respeitado uma área da várzea ate na terra firme, do outro lado, não do lado daqui do Igarapé da Roça, lá no Baixo ai então a gente podia fazer roça lá até a cabeceira do Aracaju, ai eu criei

meus filhos, meus três filhos, eu tenho três meninos, criei eles fazendo roça pra o lado da Tapera, ai a gente faz a roça lá, faz a barraca, faz a farinha tudo lá e traz tudo pronto já pro lado daqui... Hoje aonde o meu pai morava representa o setor de Baixo, ai agora pra mim chegar ate o setor de Baixo, que é aonde tem a roça, eu tenho que saltar aqui na Tapera e seguir caminho ate lá, onde representa o setor de Baixo mas que tem terra firme que pode fazer roça (Ana Cláudia da Silva Gama, Igarapé da Roça, 22/07/2015).

Nos setores do Baixo Gurupá e Tapera onde foram loteadas as famílias expulsas do Arari, a lógica de ocupação é bem parecida com o que se percebeu nos setores onde antes se encontrava a terra dos Batistas, porem, os limites tradicionais dos sítios e a distribuição de áreas após falecimento dos mais velhos, são caracterizados não por marcos naturais e pela força de trabalho empregada no usufruto da terra, mas pela medição de terrenos, fato associado pelos quilombolas às metragens da terra grilada pelo fazendeiro e repassadas às pessoas expulsas, quando estas eram coagidas a sair do Arari sem se envolver em maiores enfrentamentos.

Olha, na verdade eu não sei te explicar assim o tamanho da área, porque aqui ainda tem muito isso que a gente precisa aprender que a gente não tem assim um entendimento sobre áreas, mas na Tapera tem sítio que eles medem, no Baixo tem gente que também manda medir pra dividir pros filhos. A gente trabalha na área assim mas não tem assim muito essa preocupação de tipo assim, saber a metragem da área, essas coisas, depois que distribui a gente respeita (Ana Cláudia da Silva Gama, Igarapé da Roça, 22/07/2015).

Esses terrenos quando distribuídos para moradia e sustento de novas unidades familiares, costumam ser determinados por uma divisão paritária da área descrita nas metragens de terreno, expressas nos termos de posse assinados em cartório e dados pelo fazendeiro.

Ai assim, a área que a minha mãe e que o meu pai me deram, eu acredito que... eu não entendo muito de hectares, mas eu acho que dava assim, mais ou menos... desse lado era da minha mãe, ai ficou um tanto de filhos aqui na área que a mamãe voltou a utilizar depois que o mais pai morreu, porque ela já herdou de um outro parente ai ela veio pra cá, e a área de Baixo que o meu pai morava com a minha mãe quando ele era vivo, ficou pra minha vó, que depois que o meu pai morreu minha vó continuou viva ai ela ficou lá, ai depois que a minha vó morreu ai meus irmãos, eu tenho três irmãos que moram lá na área que era do meu pai. A minha mãe depois que ele morreu, minha mãe veio pra outra área que era de um outro parente, ai já mora eu e mais um outro parente meu aqui nessa área e os meus três irmão moram lá na outra área que era do meu pai quando ele era vivo, mas é assim, aqui nessa área que a minha mãe, na área que pertence pra minha mãe, não temos área de terra firme pra fazer roça, só açazal ai por conta de muitas pessoas já fazer açazal ai já se tornou pequena a área ai a gente já foi pra outra área que se pode plantar mais coisas, ai voltei a utilizar essa área que eu te falo que foi do meu pai, que ainda tem mais terra que pode ser utilizada pra plantar. Aqui já ta limitado já, cada um já ta com o seu e não pode ultrapassar mais assim porque tem que respeitar o limite dos vizinhos. Aqui é meu da minha mãe, meu primo e mais lá outro primo e ai vai, é assim (Ana Cláudia da Silva Gama, Igarapé da Roça, 22/07/2015).

Esta forma de organização do território reflete como o episódio de expulsão das famílias do Arari e reassentamento no Gurupá ficou marcado nas associações simbólicas dos quilombolas em sua representação no território, mas na prática tem a mesma representação que os marcos naturais como limites tradicionais respeitados por todos na comunidade, havendo inclusive famílias que tem moradia em sítios e áreas de sustento em diferentes setores, delimitados pelas duas formas de limites tradicionais.

No caso o meu né, eu moro aqui, aqui eu não tenho nada aqui, mas eu tenho uma área ali que eu tenho um plantio, eu tenho um açaí, lá eu tenho coco, eu tenho cupuaçu, entendeu, eu posso dizer que aquilo é meu porque custou o meu suor, eu trabalho lá, cultivo lá então eu já tenho onde tirar um sustento... É no setor da Tapera, só que não é aqui onde eu moro é mais ali em cima, um outro local que eu tenho lá, aqui eu só tenho mesmo a minha casa, lá é a casa onde eu morava antes, ai eu passei pra cá pra perto do papai mas meu benefício ficou lá, entendeu. Eu cuido aqui dessa pequena área que eu moro, do meu quintal, e cuido lá de onde eu trabalho e de onde eu tiro meu sustento entendeu e muita gente aqui trabalha da mesma forma (Teodomiro Junior Dias Moraes, Tapera, 16/07/2016).

A limitação das áreas destinadas para o sustento e geração de renda frente o crescimento da comunidade é citada como uma das principais causas dos conflitos pela área de usufruto coletivo as margens do Arari, chamada de matão pelos quilombolas. Este fator pode ser exemplificado pela quantidade de famílias morando em cada setor, sendo os setores com maior demografia os do Campinho e Aracaju (tabela 2).

Tabela 2: Unidades familiares por setor na comunidade

<b>Comunidade dos remanecentes quilombolas dos rios Arari e Gurupá</b>				
<b>Unidades familiares por setor</b>				
<b>Baixo Gurupá</b>				
<b>Nº</b>	<b>Responsável</b>	<b>Apelido</b>	<b>Pessoas</b>	<b>Obs</b>
1	Expedito cardoso	Gafone	5	
2	Helio Cardoso dos Santos	Lelio	5	
3	Ronaldo Adriano Mendes Cardoso	Reke	6	
4	Max Reges Cardoso	Maiko	4	
5	Alcileia Cardoso Serrão		3	NQ
6	Terezinha Cardoso Serrão		3	NQ
7	Cilene Cardoso Serrão		4	NQ
8	Maciel Cardoso Serrão	Marcinho	3	NQ
9	Manoel Cardoso de Castro		3	NQ
10	Maria Santana Cardoso dos Santos		1	NQ
11	Jaciel Cardoso Serrão	Jacinho	4	NQ

12	Francisco Cardoso	Xiquinho	3	
13	Reinaldo Moraes dos Santos	Chico	3	
14	Rodione da Silva Cardoso		3	
15	Joelson Cardoso		3	
16	Oscarina Cardoso		3	
17	Milena Estumano Cardoso		4	
18	Edivaldo Cardoso Bahia		4	
19	Joana Ancila Almenida Cardoso		4	
20	Luiz Cardoso	Pangô	4	
21	Angela Maria Silva Cardoso		4	
22	Macario Cardoso	Capuxinho	2	
23	Assis da Silva Cardoso		4	
24	Adailton Cardoso Batista	Dada	3	
25	Celito Gusmão Batista		2	
26	Angelo Batista da Costa		3	
27	Manoel Amarildo Tavares Ribeiro da Silva	Gordinho	5	
28	Afonso Batista Correa		10	
29	Afonso Serrão Batista	Junior	3	
30	Carlos Nunes Correa	Goi	5	
31	Manoel Raimundo Serrão Costa	Sebo	5	
32	Edimilson da Silva Batista	Adi	8	
33	Lenilson Batista Micaela	Leleco	5	
34	Lenildo da Silva Oliveira		4	
35	Ilda Rocha Moraes		4	
36	Charles Gama da Silva		3	
37	Teodorico Moraes	Francisco	2	
38	Claudino da Silva Gama		4	
39	Telma Lucia da Silva Gama		4	
40	Josivan Reis Cunha		3	
<b>Total de Moradores</b>			<b>155</b>	
<b>Igarapé da Roça</b>				
1	Luis Otavio Batista da Cunha	Jaci	5	
2	Valdenilson Silva de Oliveira		4	
3	Alfredo Batista da Cunha		5	
4	Pedro Ribeiro Batista		5	

5	Francisco Tavares Correa		3	
6	Oneiza dos Reis Cunha		1	
7	Luis Alberto Reis Cunha	Bertino	2	
8	Sebastião de Oliveira Cunha	Sabá	4	
9	Ana Claudia da Silva Gama		4	
10	Maria de Fatima Silva		3	
11	Davi Rocha Batista		5	
12	Jorge Batista da Conceição	Miquele	7	
13	Nila da Silva Meireles		2	
14	Moizes da Silva Batista		2	
15	Inacio Amador Junior	Garrincha	2	
16	Raimundo Batista dos Santos	Tio Reco	2	
17	Roberto Ferreira dos Santos	Beto	4	
18	Nazaré Batista dos Santos	Mocinha	2	
19	Batista dos Santos	Mimimi	2	
<b>Total de Moradores</b>			<b>64</b>	
<b>Campinho</b>				
1	Moizes Batista da Silva	Beto	5	
2	Roberta da Silva		2	
3	Luiz Otavio Batista Moraes	Lamparina	6	
4	Idevaldo Batista Moraes	Deca	2	
5	Elivaldo Braga de Oliveira		2	
6	João Ailton Silva Cunha	João Bitá	3	
7	Alaercio da Silva Ramos	Tojola	2	
8	Evandro da Silva Ramos	Churrumelo	2	
9	Castorina Lucidosio da Silva		3	
10	Rosangela Cristina Souza da Silva		5	
11	Rosaria Souza da Silva	Vitinha	2	
12	Izaura Souza da Silva	Jojo	2	
13	João de Jesus Ferreira	Pinheirão	4	NQ
14	Maria de Jesus Moraes Batista	Mariazinha	4	
15	Adelson Moraes Alexandrino		4	
16	Camila Dias dos Santos		2	
17	Maria do Socorro Moraes Batista	Toquinha	1	
18	Manoel Luiz Batista	Gicurarú	1	

19	Luiz Paulo Moraes Batista		3	
20	Gregório da Silva Amador	Tio Grim	3	
21	Raimunda Rodrigues dos Santos		1	
22	Josiel Coreea Amador		4	
23	Ana Julia da Silva Moraes		3	
24	Edilson Barbosa Vieira	Mucura	4	
25	Raimundo Nonato da Silva Gama		3	
26	Adilson Moraes Alexandrino	Doido	5	
27	Cleber Luiz da Silva Moraes		3	
28	Julia Naiana da Silva Moraes		4	
29	Roberto Miles da Costa Silva	Militon	2	
30	Fabio Junior da Costa		6	
31	Sebastião Pereira Araujo		6	
32	Virginia Cunha da Silva		4	
33	Izolina da Silva Cunha		2	
34	Jose Pedro Cunha da Silva		3	
35	Jerfferson da Silva Amador		3	
36	Iramaia Cunha da Silva		6	
37	Ednelson Correa Amador	Tuné	5	
38	Raimundo da Silva Filho		5	
39	Manoel Nazareno Batista dos Santos	Tio Nam	4	
40	Rufino de Oliveira Braga	Tio Rufo	2	
41	Elielson da Silva Braga	Caduquinha	3	
42	Valdecir da Silva Braga	Tio Deco	4	
43	Ronivaldo Ferreira dos Santos	Roni	3	
44	Maria de Fatima Gusmão Batista	Maria Jaqueira	2	
<b>Total de Moradores</b>			<b>145</b>	
<b>Aracaju</b>				
1	Aladim Gama da Silva	Ladim	1	
2	Euladio Gama da Silva	Oladio	1	
3	Ita Luzia Gama da Trindade		2	
4	Lailsom Cunha da Trindade	Lula	2	
5	Josiel Batista dos Santos	Muchila	4	
6	João da Cruz Batista Santos	Pimenta	8	
7	Everaldo Serra Cardoso	Veve	5	

8	Maria de Nazaré Batista dos Santos		6	
9	Amilton Batista Correa		5	
10	Gabriel Batista Correa	Gaguinho	2	
11	Valter de Oliveira Soares	Valtejunior	5	
12	Nacisio da Silva Soares	Tiosam	10	
13	Alenise Soares Lopes	Bibi	6	
14	Mauricio da Silva Rocha	Tiomoura	5	
15	Maria Edivirgem da Silva		4	
16	Ana da Silva Soares		1	
17	Jessiclene Gama da Silva		3	
18	Manoel de Jesus da Silva Lopes	Biludo	8	
19	Aleane de Oliveira Lopes	Chibe	4	
20	Nelson Oliveira da Conceição		5	
21	Anderson Dias Cunha		3	
22	Rosiberto Moraes Batista	Reny	1	
23	Ronivaldo Moraes da Conceição	Roni	3	
24	Leozarino Oliveira da Conceição	Maneco	6	
25	Rosivaldo Moraes Correa		6	
26	Ronildo Moraes da Conceição	Nildo	5	
27	Mauriliana Meireles da Silva	Maurilia	3	
28	Samuel Silva de Oliveira		2	
29	Fernado de Oliveira Cunha	Gito	6	
30	Jaime de Oliveiro de Oliveira Cunha		6	
31	Geremias Oliveira da Conceição		4	
32	João Antônio Batista dos Santos	Toninho	4	
33	Domingos de Oliveira Cunha		3	
34	Maria de Oliveira	Maria Izabel	4	
35	Elaine da Silva Batista	Latoia	4	
36	Suely Batista Cunha	Fimica	5	
37	Jader Gama da Silva		5	
38	Ernandes Manoel Oliveira Cunha		8	
<b>Total de Moradores</b>			<b>165</b>	
<b>Tapera</b>				
1	Elizeu Jardim de Oliveira		8	
2	Raimundo de Oliveira Pinheiro	Malhães	3	

3	Eriane Jardim Pinheiro		2	
4	Eliei Jardim Oliveira		4	
5	Elivaldo Gomes Pinheiro		5	
6	Maristela TavaresBatista Cardoso		5	
7	Cleiton Batista Cardoso		4	
8	Pedro Dias dos Santos		4	
9	Manoel Camilo Dias Santos		3	
10	Marcia dos Santos Reis		4	
11	Teodomiro Junior Moraes	Junior	3	
12	Marival Moraes de Castro		3	
13	Custodio Dias dos Santos	Matanaca	3	
14	Pedro Lourenço da Silva	Bigode	4	
15	Manoel de Jesus Batista Moraes	Severino	6	
16	Manoel Natividade Batista dos Santos	Trindade	4	
17	Raimundo Nonato dos Santos Lalor	Nonato	3	
18	Dorandins Batista da Conceição	Doca	6	
19	Daniel Silva da Conceição		4	
20	Elias da Gama Cardoso		3	NQ
21	Miguel Dias dos Santos		5	
<b>Total de Moradores</b>			<b>86</b>	
<b>Cabeceira</b>				
1	Daniel Batista de Oliveira	Ladico	2	
2	Manoel Pereira dos Santos	Careca	2	
3	Maria de Nazaré Serra da Silva	Roca	5	
4	Magno Batista dos Santos	Zeca	4	
5	Ilson da Silva Rmos		3	
6	José Afonso Rodrigues Ferreira	Deboca	4	NQ
7	Jose Antonio Batista de Oliveira	Neto	5	
8	Maria da Conceição Batista Oliveira	Conço	4	
9	Gelmax Miranda Ferreira		5	
10	Marcus Batisa dos Santos		3	
11	Joselita Miranda Ferreira	Dona Zeca	4	
12	Alacide Miranda Ferreira		4	
13	Fladimir Ramos Aires		4	
14	Alex Maciel Miranda Ferreira		4	

15	Flaviano da Silva Aires	Tio Flavio	2	
16	Everaldo Batista dos Santos	Bebe	7	
17	Marly Oliveira dos Santos		3	
18	Maria Madalena Oliveira dos Santos		3	
19	Maria Raimunda de Oliveira Bulhosa		6	
20	Mari Inês de Oliveira Ramos	Coca	2	
21	Dulcelo Gusmão de Oliveira	Tio Dô	10	
22	Nelson da Silva Batista	Mordomo	3	
23	Ivone de Oliveira Batista		3	
24	Josivan Batista de Oliveira	Goi	3	
25	Esmael Batista de Oliveira	Geju	3	
26	Valdecir Batista Moraes	Valdo	2	
27	Adaltino Gusmão de Oliveira	Jacu	1	
28	Josué Oliveira dos Santos	Juca	3	
29	Josias Oliveira dos Santos		3	
30	Leide Laura da Silva Batista		2	
31	Raimundo Batista	Seu Dico	3	
32	Charlene da Silva Batista		3	
33	José Maria Gusmão Batista		3	
<b>Total de Moradores</b>			<b>118</b>	
<b>Tororomba</b>				
1	Agenor Gemaque Lalor		5	
2	Ademir Gemaque Lalor		4	
3	Aldecir Gemaque Lalor		4	
4	Adriano Gemaque Lalor		5	
5	Denis Gemaque Lalor		3	
6	Denise Gemaque Lalor		3	
<b>Total de Moradores</b>			<b>24</b>	
<b>Total de Moradores da Comunidade</b>			<b>757</b>	

Se você andar pra cá pra cima, vai chegar num local onde a gente chama no Campinho, onde tem uma população lá que, entendeu, é uma vila grande lá e aquele pessoal lá eles dependem desse negócio ai do matão, entendeu, eles não tem assim um local pra eles trabalharem, pra eles tirarem o sustento da família deles de boa entendeu e tem pessoas lá que não tem nada mesmo, então o que no meu pensar, não tem onde tirar e não tem onde plantar entendeu, é terra seca como a gente chama e como o pessoal aqui eles são muito acostumados a trabalhar com açaí e é o que dá uma renda boa porque, quando tem açaí ai qualquer moleque desse aqui que tu chegue tem dinheiro no bolso entendeu, e esse pessoal não tem isso (Teodomiro Junior Dias Moraes, Tapera, 16/07/2016).

No Campinho é comum encontrar aglomeração de famílias nos sítios cuja área de usufruto não suporta a quantidade de moradores do terreno, assim como distribuição de áreas menores pra novas famílias, que possuem quintais extremamente limitados, não proporcionando nem o mínimo para a subsistência. As relações de parentesco são ainda mais próximas neste setor e muitos dos moradores do Campinho costumam se casar com os filhos de vizinhos, sendo citados muitos casamentos entre primos.

Os moradores do Campinho sustentam a relação de parentesco com os expulsos da margem do Arari como forma de fortificar a reivindicação da área do matão, muitos moradores deste setor antes mesmo das vitórias da associação empreendiam saídas escondidas para retirar açaí, realizar caça e pesca na área que o fazendeiro havia proibido, sendo muito dos casos associados a uma resistência cotidiana na comunidade protagonizados por moradores deste setor.

Já no outro setor mais povoado, o Aracaju, o crescimento da população envolve outras problemáticas e aspectos de ocupação. O setor é o único da comunidade que possui energia elétrica, possui também ramal de acesso que liga a comunidade por terra à malha viária marajoara, dando acesso mais próximo que pelo rio à sede de Cachoeira do Arari e a localidade vizinha de Caracará. O abastecimento de água também se torna mais fácil neste setor por funcionar através de energia elétrica, o que torna o Aracaju a área de maior atração populacional da comunidade, quando se trata dos benefícios proporcionados pela infraestrutura urbana.

Por estes motivos, esse setor teve um rápido crescimento e adquiriu características de vilarejo, não se identificando mais os aspectos de quintais ao redor das casas que se encontram na margem esquerda do igarapé do Aracaju, onde chega a energia e passa o ramal, nessa parte do setor muitas das casas são de alvenaria, e os moradores exercem atividades de geração de renda mais diversificada, devido a disponibilidade de energia que não depende dos geradores.

Assim, com relação aos setores, algumas pessoas as vezes moravam por exemplo, no setor da Cabeceira aqui, teve um que passou pra cá pro setor do Aracaju, arranhou uma família, arranhou um lugar de que mulher dele podia fazer uma casa lá e passou a morar pro setor do Aracaju. Outro caso é do Alfredo (Manuel Nazareno Batista dos Santos, Campinho, 22/07/2015).

Na margem direita e na cabeceira do Aracaju, ainda existem assentamentos com características de sítio em terrenos distribuídos de acordo com o respeito aos limites tradicionais, porem muitas famílias construíram casas na beira do ramal ou em terrenos de

parentes próximos ao ramal, de onde era possível puxar energia de forma improvisada, mantendo os terrenos dos sítios apenas para trabalho na roça ou retirada de açaí, ou ainda cedendo estes terrenos para a moradia dos filhos mais novos ou outros parentes, para cuidar, enquanto migravam para as casas construídas na área com acesso a melhor infraestrutura urbana.

Não só pessoas do próprio Aracaju começaram a migrar para a beira do ramal, como também parentes de outros setores passaram a se mudar pra lá quando conseguiam a permissão para construir uma casa na área. A construção de casas no Aracaju passou então a constituir outros tipos de relações de uso e ocupação na organização do espaço, diferentes da distribuição tradicional que ocorria dos pais para os filhos, os casamentos com pessoas que possuem parentes no Aracaju passou também a figurar como um fator importante para o assentamento da nova unidade familiar, pois o casal além da possibilidade de optar por morar no terreno dos pais nos outros setores, agora tinha a opção de conseguir um espaço para moradia no terreno dos tios, avós, ou qualquer outro parente no Aracaju.

Me preocupa essa questão, o pessoal migrou muito depois que chegou a energia praí. Outros que migraram foi o pessoal lá do Aracaju, acho que... não sei se do tio João ou do tio Narciso, que vendeu pros filhos do Francisco, daqui de dentro mesmo, ai vende, ai por isso que tem aquelas casas além lá entendeu, então é uma questão assim interna que ninguém esta dando atenção pra essa questão, mas é uma questão delicada eu diria. Eu perguntei assim pro seu isso “que que a gente vai fazer pai?”, ele disse assim “Olha filha a gente vai esperar realmente sair de uma vez que a gente sabe o que faz” é só o que ele me responde, isso eu to te falando que, eu disse assim “a gente deve pensar em soluções pai, que eu acho que a gente deve chamar, e já que o SPU fez a presepada dos limites tradicionais, a gente mantivesse os limites tradicionais”, eles só fizeram isso, o SPU veio fazer a enganação aqui dos limites tradicionais como se eles... não é de domínio deles também né, mas a gente de certa forma, eu diria assim, que eles vieram e tiraram ponto, ta eu e minha mãe aqui na casa velha aqui, então nós somos as duas daqui dessa. Eles fizeram a questão pra manter os limites tradicionais, só que os limites tradicionais com essa questão, os limites tradicionais foram pro beleleu, porque, porque hoje o meu limite tradicional, da Maria, continua o limite tradicional do Fernando continua, mas no Aracaju foi um dos locais que devido ter chegado energia pra lá o limite tradicional ultrapassou os limites, tem muitas casas hoje lá de pessoas que não são oriundas de lá, entendeu, então eu sempre perguntei isso pra ele, pro meu pai, e ele sempre disse, “olha filha, quando a gente ganhar a gente vai ver como fazer isso”, eu acho que é um desafio sim. Na verdade o que eu me preocupo é assim, que se lá no Aracaju já era bastante populoso principalmente naquela área, agora ta muito mais, tem uma superpopulação, uma supervila, as casas não eram assim, tinha a dona Ana, seu Narciso, Fernando, Martinho, o Sabá, só, depois os filhos foram casando, fazendo as casas, então eu acredito que quando é com os filhos, beleza, mas quando são as outras pessoas, ai, já um... ai o camarada vai lá e vende, que posso eu fazer? Que pode a associação fazer? Eu também faço essa pergunta, que eu sinceramente eu não sei (Ana lú Batista dos Santos, Campinho 21/07/2015).

O parentesco em alguns casos deixou de figurar como o principal aspecto ligado a relação das novas unidades familiares com o espaço de moradia e sustento, sendo a herança ou o dote de terrenos em outros setores utilizados em relações de troca por espaços para

construção de casas no Aracaju. Não só relações de troca como também a venda de espaços para construção de moradia entre quilombolas sem parentesco mais direto começou a se tornar comum no Aracaju devido a demanda por infraestrutura para moradia, havendo casos de migração de famílias já consolidadas para o Aracaju saindo de outros setores.

Com o crescimento da comunidade assim como as pressões externas geradas pelo conflito, a necessidade de criação de novas estratégias de uso e ocupação do território se faz cada vez mais necessária como um desafio de gestão para a organização comunitária, a fim de resolver a demanda por novas moradias e usufruto na subsistência e geração de renda do grupo e de comunidades vizinhas que também dependem da área, entre os quais se encontram muitos parentes dos membros da comunidade.

A decisão pela tomada de iniciativas que sirvam para resolução desses desafios, perpassam não somente por consolidação e prática de estratégias de gestão do território, mas também por estratégias de como lidar com o conflito com o fazendeiro, apesar da portaria de reconhecimento do território espedida em dezembro de 2014 pelo INCRA, até meados de 2015 o documento de reconhecimento final ainda não fora assinado pela presidência da república, sendo este um dos fatores colocados como necessários para tomada de qualquer decisão sobre a expansão de novas áreas de assentamento e defesa do território.

#### **4.2 ESTRATÉGIAS DE OCUPAÇÃO E DEFESA DO TERRITÓRIO**

Os quilombolas veem a demora no processo de reconhecimento como principal entrave para o uso e ocupação do território, a posse da terra, como eles se referem à assinatura do termo de reconhecimento do território quilombola, representa para a comunidade o símbolo de vitória na busca por direitos, e também o documento que respalda a organização comunitária a desenvolver práticas coletivas de gestão territorial sobre as áreas em litígio ou mesmo as áreas das fazendas que serão desapropriadas.

A demora no processo de reconhecimento tanto pelo INCRA quanto pela assinatura no gabinete da presidência, se torna um dos fatores que contribuem com um estado de harmonia coercitiva na comunidade, pois enquanto a comunidade evita iniciativas que possam levar ao embate com o fazendeiro e seus representantes até a oficialização do território, estes realizaram diversas ações em desrespeito aos trâmites do processo de reconhecimento, sendo

limitados apenas pelas forçantes jurídicas através das vitórias da comunidade em ações movidas pelo MPF.

Uma das ações do fazendeiro para coagir a comunidade, foi a construção de chácaras de vigilância em vários igarapés que dão acesso a várzea do rio Ararí, mesmo depois de iniciado o processo de reconhecimento, estando a área em litígio, Essa estratégia, associada a vigilância e proteção da área por pistoleiros e as prisões indevidas, faziam com que os quilombolas se mantivessem afastados do território, tanto no extrativismo do açaí quanto na pesca dos lagos, caça e extrativismo de outras espécies vegetais. Até mesmo a criação de animais, plantações e manutenção de roças de subsistência em terra firme foi inibida direta ou indiretamente pelos fazendeiros.

O medo e a violência levou a comunidade a evitar o manejo das áreas vigiadas, porem com o avanço do processo de reconhecimento, surge uma polifonia de opiniões sobre como realizar a gestão do território, mas as opiniões acerca da área de extração coletiva de açaí são as que se sobressaem, como será visto no próximo tópico. O entendimento da questão ligada ao açaí no matão é necessário no sentido de explicar uma das estratégias mais citadas em entrevistas para realizar a gestão do território, que remete a reocupação da margem direita do Arari. Pela análise das entrevistas foi possível destacar três possíveis modelos de utilização da área do matão pela comunidade, que remetem às formas de ocupação pra moradia encontradas no Gurupá.

Como a gente tava falando ontem com os meninos lá nos barracos se a energia chegasse pra lá eles iam querer ir passar pra lá né claro, que ia ter mais condições de criar, de plantar. É uma possibilidade sim, é uma possibilidade muito valiosa porque, lá é o seguinte, tu pode ter uma casa no caso o, eu tenho dois filhos no caso, quero colocar a minha situação, eu tenho dois filhos no caso, um dos meus filhos arranja família, a minha filha ou o meu filho arranjam família, eu já tenho aonde colocar, entendeu, então eu acho que é esse o pensar de outras pessoas, onde colocar o seu filho, eu posso colocar eles aqui no meu lado, mas, se tiver uma outra casa pra lá ele já vai morar pra lá (Manuel Nazareno Batista dos Santos, Campinho, 22/07/2015).

1) O primeiro modelo faz referência a criação de sítios familiares, que seriam distribuídos entre as famílias de cada setor sem áreas de sustento para que estas morassem e construíssem seus quintais de subsistência ao mesmo tempo que vigiariam a área de várzea contra a entrada de “invasores”.

Na verdade nos sabemos que mais ou menos umas cinco ou seis comunidades dependem totalmente dessa área, isso dai nós somos cientes disso. Agora, nessa situação que nós estamos vivendo e que ainda vamos viver, eu acredito em Deus, é uma situação complicada, porque eles vão, não totalmente, não totalmente assim eles vão continuar invadindo, mas pra com que eles não invadam mais, é necessário que todos, digamos assim, todas as áreas que já foram, igualmente como estão

agora, tenham que haver uma forma de divisão em que eles possam fazer casas pra realmente morar propriamente dito, porque se não fizer casas assim pras pessoas se mudarem pra lá, morar, ainda vai ter invasão sim e essas pessoas elas dependem muito, pessoas de outras comunidades que dependem, elas dependem totalmente dessa área, então não é só botar gente pra morar pra lá, tem que resolver essa necessidade de quem invade (Mirian, Cabeceira, 20/07/2015).

Nesse modelo, as famílias que foram expulsas da margem do Arari e que moram hoje em outras comunidades seriam convidadas a retornar para suas áreas de moradia e integrarem a associação quilombola, sendo os terrenos de uso familiar delimitados, mantendo-se a área de utilização coletiva.

Com relação ao problema do pessoal que não são quilombola e que tão fora, então ontem eu colocava aquilo pra Rosileia, que ela dizia que a gente tava negando o direito do pessoal que são filhos daqui também, que são quilombola, ai eu falei bem claro pra ela “nós não fechamos a porta” agora nos temos um estatuto da associação, ao menos que seja mudado o estatuto nós temos que cumprir aquilo que ele diz, e o que é que ele diz, que o pessoal que são filhos daqui da comunidade né e que vem morar aqui na comunidade, no território, a gente coloca numa lista e quando na primeira assembleia que tiver, coloca pra aprovação da pessoa, coloca a pessoa pra defender o porque que ta querendo voltar pra cá e coisa, se defende, e é definido na assembleia por votação né, se a assembleia aceitar ele seria inscrito como sócio, se não infelizmente nós como direção não podemos fazer nada. Ate agora se não mudarmos esse item do estatuto infelizmente a gente não vai poder fazer muita coisa pra eles, mas a porta ficou aberta se eles quiserem vir pra cá né, nós não fechamos porta pra ninguém, muito pelo contrário a gente tem algumas propostas na ocupação do território, quais são as propostas, uma delas é fazer voltar por acaso o pessoal, a gente mais ou menos ta com uns planos, a gente já tem uns planos, já tem um esqueleto de como fazer por acaso esse, inclusive a gente conversava muito isso com a professora Rosa, professora Eliana e com o próprio Felício né, a possível volta de algumas pessoas ao seu lugar de origem, essas pessoas que forma expulsas, não são poucas né, alguns já morreram, mas tem filhos, tem netos né, agora como é que a gente ta pensando por acaso em fazer isso, como é que a gente pensa, um dos pensamentos, não quer dizer que isso seja o ideal, por exemplo o pessoal da Locadia, são várias pessoas né, então o que é que a gente tava pensando, em voltar por exemplo o Antônio que já se colocou a disposição de estar voltando pra lá pro lugar de origem dele e com o Antônio pode estar voltando mais algumas pessoas, que a maioria deles moram pra lá pra Belém e outros ai pras bandas de Pontas de Pedras e coisa, é claro que todo mundo não vem só pelo fato de a gente estar com o documento da posse coletiva do território né, mas se alguém por acaso chegar da mesma família e querer entrar, entra pela responsabilidade daquele que entrou primeiro pra que não venha depois dar problema ou coisa então a gente ta pensando isso, amadurecendo essa ideia, né, e os outros por acaso os netos ou os filhos das pessoas que foram expulsos de lá, voltarem pra sua terra de origem a proposta é a mesma né, ele vai poder ter aqui por acaso, dentro da comunidade, cada um tem o seu sítio de açai, aquele que a gente trata que a gente planta que a gente faz o manejo pro sustento, então lá no lugar deles eles vão poder ter uma, duas, três hectares de açai deles, mas o resto é coletivo, isso a gente ta pensando né, mas não é o negócio assim de dizer que a gente pega o título e todo mundo vai voltar pra onde quiser, não tem que ter algumas limitações e algumas regras e isso a gente ainda ta começando a pensar. Eu acredito que por acaso eles voltando pra lá, vão voltar pro lugar de origem, lá tem um sítio que alguma coisa eles ainda vão aproveitar né, e outras que eles podem reformar no sítio deles, isso é comum de qualquer uma pessoa, qualquer um morador daqui ter o seu sítio próprio né, agora, não pode colocar uma pessoa pra lá por acaso pro Acará, como no caso do Antônio, e dizer que a área toda da várzea é por domínio daquela família que ta lá, não, ele vai ter a oportunidade ter se é açai ele vai ter oportunidade, aqui não tem nenhuma dentro do Gurupá que tem mais de três hectares de açai, nenhum, né, então as ate três hectares

pra ele tratar pra ele, praquela família é selado aqui, agora o resto é coletivo (Oswaldo Batista dos Santos, Aracaju, 29/07/2015).

Este modelo também demonstra um valor simbólico muito forte, o retorno a área da qual os quilombolas foram expulsos, fato que impulsiona a comunidade a reocupar o matão desde antes da organização social ganhar força de reivindicação, e que no campo das representações, marcou os atos de resistência cotidiana contra as ordens impostas pelo fazendeiro. Desta forma, independente de ser ou não a proposta mais estratégica, a reocupação das margens do Arari é consensual, pois possui um apelo simbólico muito forte para a maioria dos quilombolas.

O ponto positivo desse modelo de gestão esta justamente no retorno simbólico das famílias expulsas e no beneficiamento de alguns núcleos familiares, que hoje realmente necessitam de áreas de subsistência. Porem, essa proposta diminuiria a área de manejo coletivo, cujo modelo já esta em prática e beneficia a todos da comunidade de forma mais igualitária, mas mesmo cientes da diminuição da área, o estabelecimento de sítios familiares no matão ainda é citado na maioria das entrevistas como a principal estratégia de defesa do território, pois as famílias assentadas manteriam a vigilância e o controle da área, solucionando ainda a problemática da pressão de uso e ocupação devido o aumento de unidades familiares, pois possibilitaria a expansão para outras áreas e crescimento da comunidade em longo prazo.

2) Outra estratégia citada nas entrevistas é a de se privilegiar o uso coletivo da área do matão, destinando a área apenas para o manejo, havendo duas sugestões que mais se destacam nas entrevistas para resolver a problemática do crescimento sem que houvesse grande diminuição da área coletiva da comunidade. A primeira seria a de distribuição de lotes com quintais para as famílias mais necessitadas, que não dispões de terreno suficiente nem para a subsistência, estes lotes seriam definidos em áreas mensuradas e delimitadas por medições, menores que a área necessária para o estabelecimento de sítios familiares, mas que proporcionassem o mínimo para o sustento das unidades familiares. A área sugerida para realização destes assentamentos seria a margem esquerda do Gurupá, em frente ao setor do Baixo Gurupá, da desembocadura no Ararí ate a divisa com o Igarapé da Roça.

Toda essa área esta sobre o controle do fazendeiro, e é onde fica uma das casas de vigilância chamada de Boa Vista, hoje é ocupada por um não quilombola a serviço da fazenda, porem, com o reconhecimento oficial do território, a possibilidade de ocupação desta área teria como pontos positivos a proximidade com o núcleo da comunidade já que o Arari é

mais isolado. São citados então os benefícios em relação a infraestrutura com características mais urbanas já presentes na comunidade, como a proximidade de uma saída terrestre da comunidade, a presença do posto de saúde, telefone público, e energia, sendo este último um dos principais fatores citados para a manutenção de assentamentos na região do Gurupá.

É pelo menos pela energia, a energia é uma coisa que todo mundo... olha se tu queres ter uma energia na tua casa, uma energia não, uma como diz o cara, uma luz elétrica na tua casa, tu vai ter que comprar um motor aqui na área ribeirinha então, se a energia for expandida, é claro que tu vais querer ficar na tua casa que tu conheces lá já o teu setor, mas se não, se tu tiver uma casa lá no Aracaju aonde já tem a energia, aí um final de semana ou qualquer um dia tu podes passar pra lá, vem trabalhar pro teu setor de origem e vai morar pra lá, vai passar pra cá no final de semana. Por quê? por causa de energia, por causa da água no caso também, porque a água influi muito porque onde tem uma vila, onde é mais teso pra fazer um poço artesiano e essas coisas, é mais fácil. Nós aqui na ribeirinha temos que suar, esperar a maré dar pra ir buscar água lá num poço da vizinha, porque não pode, não tivemos condições de comprar uma caixa d'água e fazer o coisa de lá da terra firme pra cá pra várzea entendeu, é esse um nosso projeto. A gente tendo isso tudo aqui, acho que não adianta a minha casa minha vida nada, porque a gente já vai ter isso aqui mesmo na nossa casa (Manuel Nazareno Batista dos Santos, Campinho, 22/07/2015).

Existe previsão de extensão do projeto luz para todos ao longo da várzea do Gurupá, levando luz elétrica para os restantes dos setores da comunidade, motivo pela qual os quilombolas em decisão coletiva realizaram em 2015 uma extensa abertura de ramal, que derrubou uma área considerável de bosques de açaí e diversas árvores dos quintais a espera do cumprimento da promessa da CELPA em realizar a ligação elétrica das casas, porém até a realização da escrita deste trabalho, a CELPA não cumpriu com o prometido, o que levou a comunidade no primeiro semestre de 2016 a fechar o ramal de acesso a outras comunidades próximas e apreender os caminhões da companhia elétrica que levavam os postes adaptados à área de várzea que estavam sendo direcionados para outros locais, a fim de cobrar da CELPA a ligação da energia.

A energia chegou em 2009, e daí então começou a peregrinação nossa aí nos órgãos, e peregrinamos por vários órgãos pra que fosse, que quando eles terminassem a expansão parecia ser simples né, só tem que fazer um requerimento justificado que não foi atendido o resto da comunidade e nós muito alegres fizemos isso, só que sem sucesso, aí em 2013 nos tivemos uma reunião com o auditor do Marajó representante da Celpa, aqui na comunidade, anteriormente a isso tinha ido uma turma lá na Celpa e dizendo que não tinha nenhum protocolo de requerimento da comunidade, o Natividade ficou indignado e disse não, fica tranquilo, aí quando o camarada chegou aqui eu coloquei o protocolo na mão dele e por coincidência era ele quem tinha recebido, bom, daí começou já mais uma proximidade, eu deixei meu email aí se comunicamos por email, foi agendada essa reunião, aí foi feito levantamento, depois o pessoal da Celpa voltaram aqui, mandou técnico pra fazer o levantamento, depois voltaram com proposta pra fazer uma parceria pra limpar a área prometendo que quarenta dias ia tá iniciando o trabalho, eles já justificaram o atraso mais a meta é que antes do final do ano esteja ligado, isso aí é um problema que a gente já resolve, digamos com relação a energia (Rosivaldo Moraes Correa, Aracaju, 29/07/2015).

O atrativo da energia ao longo do Gurupá acaba se tornando um fator de grande relevância para a comunidade ao se pensar nas estratégias para gestão do território. O fato de não haver previsão para uma possível ligação elétrica no Arari torna a estratégia de ocupar para moradia somente a área em frente ao Baixo Gurupá uma alternativa mais vantajosa para os membros da comunidade, mantendo ainda o sistema de quintais que proporcionem o mínimo para subsistência. Associado a isto, a possibilidade de trabalhar a terra firme e os campos ao fundo desta área, que se prolongam ainda por trás do Igarapé da Roça, se mostram como possibilidade alternativa de trabalhar a terra para as famílias assentadas em frente ao Baixo Gurupá como também para as outras que decidirem permanecer em suas casas nos outros setores, mas que precisam de terreno para geração de renda e subsistência.

3) Outra possibilidade citada nos é a de assentamento das famílias num modelo de vila. Essa possibilidade segundo alguns entrevistados não condiz com as práticas tradicionais da comunidade de manutenção da subsistência através do trabalho com a terra e da manutenção de roças e bosques de açaí para geração de renda, assim como o estabelecimento de moradias cercadas pelos quintais de subsistência, essa possibilidade é vista com certo receio na comunidade, mas foi citada como uma realidade, que vem se estruturando pelo grande aumento de casas no setor do Aracajú.

O atrativo pela área que dispões de infraestrutura leva a reflexão sobre um processo de urbanização que vai de encontro com práticas tradicionais e modelos de moradia comuns na comunidade. A problemática deste modelo esta na negociação interna sobre esses espaços, mesmo que a proposta de vila pareça interessante para alguns entrevistados, a compra de terrenos entre os quilombolas é vista com desconfiança, pois cria uma referencia de posse e valor de capital sobre a terra, em detrimento ao reconhecimento do trabalho e da ancestralidade que marca o pertencimento sobre o território e o conceito de usufruto coletivo a partir de uma ótica tradicional.

O papel da organização comunitária nesse sentido teria que lidar com a transição de uma negociação de valores simbólicos sobre o uso do território, ligados ao estabelecimento de relações de parentesco, para uma negociação onde figuram valores de capital nas relações de troca, já que o loteamento para fins de moradia dos terrenos no Aracaju, e posteriormente na Tapera e em parte do Baixo Gurupá, onde se prevê o crescimento da vila por onde se prolongaria o ramal, perpassa por uma noção de ressarcimento daqueles que se utilizam destes terrenos, muitos dos quais se encontram quintais de subsistência.

Nessa nossa peregrinação pra tentar que a energia fosse expandida pra outras áreas, se a gente de imediato, só pra ter uma ideia, se não fosse uma comunidade remanescente quilombola aqui, que nós somos impedidos de lotear e vender devido ao território ser coletivo, já estava uma favela aqui, que muita gente de todos os setores da comunidade já tinha comprado lote e já tinha feito casa no geral, desordenando aqui, sem contar com gente de outras áreas que estão em outros lugares, que iam querer migrar pra cá só por conta da energia, isso por enquanto ainda não perdeu o controle, e muitos dos que tão construindo casa no Aracaju ainda são parentes dos que já moram lá. A gente com a energia expandida nos setores a gente já resolve esse problema. Agora tem outro problema que é a água, a gente tem dois microssistemas de abastecimento de água, lá na Tapera e aqui do Aracaju, aí nós estamos na luta pra que seja expandido pros outros setores, inclusive nós cobramos muito porque nós tínhamos influência na gestão municipal anterior, foi pra fazer o levantamento, nós deixamos a cargo, digamos, dos diretores de setor pra fazer o levantamento como foi feito aqui no Aracaju, tem a parceria, reuni lá o povo que tinha a parceria. Aqui como foi pra ser implantado aqui, aqui já tinha o poço e aí a administração deu os canos e a população entrou com a mão de obra pra fazer a vala e instala o encanamento. Essa proposição tinha nós outros setores e quando foi numa determinada reunião, cobraram pra gente, digamos só o fato de ter colocado esses dois microssistemas de abastecimento de água nós já vimos uma diferença, digamos, principalmente com relação a diarreia e outras situações e tão devendo essa situação pra que chegue em todos os setores (Rosivaldo Moraes Correa, Aracaju, 29/07/2015).

Entre as questões que reforçam a demanda de energia estão as possibilidades mais diversificadas de realização de atividades de geração de renda, a exemplo da criação de pequenos comércios, pontos de venda de açaí para dentro e fora da comunidade, bares, lojas, etc., que atenderiam a demandas mais específicas, sendo citado inclusive a possibilidade de criação de uma oficina mecânica para motores de barcos e motocicletas dentro da comunidade, a demora na espera pela energia acaba sendo um fator importante para a escolha de mudança para o Aracaju, mas não o único, a demanda por saneamento básico e a possibilidade de construção de moradia em alvenaria também se tornam atrativos que contribuem com a migração para os setores que já dispõem desses benefícios.

Outra coisa quero relatar aí é sobre o minha casa minha vida. O projeto minha casa minha vida foi, a comunidade do Gurupá foi contemplada com esse projeto minha casa minha vida até por ser quilombo e a gente não tendo perspectiva de que fosse aqui na várzea, porque aqui só dá pra fazer esse negócio de palafita e o dinheiro que sai pra essa minha casa minha vida não dá pra fazer na várzea uma casa de alvenaria mais bacaninha, então a gente resolveu a fazer ali pelo Aracaju, ali pela Tapera, essas casas, então vai fazer o seguinte, a gente vai permanecer morando nos nossos setores nas nossas casas, mas vai fazer a casa onde, numa vilazinha, vai ter que ter uma minha casa minha vida, daí vai cair nesse problema do cara sair daqui pra morar lá, mas ele vai ficar morando lá e aqui também, porque, nós estamos querendo pegar isso porque nos vamos querer fazer uma vila onde a gente tenha a luz é claro, que já tem lá no Aracaju, o saneamento básico no caso, se é uma vila é mais fácil de tu fazer uma água tratada, é mais por isso que a gente está querendo incluir esse projeto da minha casa minha vida e mais também porque esse projeto da minha casa minha vida que saiu pra cá eles disseram que uma das coisas é fazer em vila, até que tu possa fazer uma igreja, uma pracinha (Manuel Nazareno Batista dos Santos, Campinho, 22/07/2015).

A possibilidade de financiamento para construção de casas através do programa “minha casa minha vida” é outra das possibilidades que impulsionam a organização de uma vila na ocupação do território, acessar recursos de financiamento que garantam uma residência de alvenaria na terra firme é bem vinda por vários quilombolas entrevistados, que citam existir limitações para acessar o recurso para construção nos locais de residência na várzea, devido as construção no terreno de várzea serem mais dispendiosas, o que dificulta o acesso a essa linha de crédito para os que moram na beira do rio.

A nossa intenção como já é falado é que a gente não fique se aglomerando muito assim, próximo um do outro, já pensando na gestão desses recursos, inclusive na administração e no zelo desses recursos, é que a gente tem que povoar as fronteiras, ai tem opção de morar perto dos pais ou tem outro lugar pra eles fazerem a casa, ai vai ter a oportunidade de fazer um sítio maior e vai estar vigiando não só o que é dele quanto o que é nosso pra cá, digamos essa mata, esse rio, esse igarapé esse lago, e é dessa forma que a gente ta pensando. Isso vale também pra quem já mora aqui também e que ta apertado (Rosivaldo Moraes Correa, Aracaju, 29/07/2015).

A consolidação de assentamentos com característica de vila é uma questão factual que gera preocupações quanto à organização do uso e ocupação dentro da comunidade. Mesmo que as estratégias coletivas assumam um modelo de assentamento em sítios familiares, dispostos num arranjo territorial que ainda possibilite estratégias de vigilância e defesa do território, a demora da chegada de infraestrutura e saneamento, e a demora de assinatura da titulação coletiva do território, fazem com que os discursos que direcionam as tomadas de decisões e definições de estratégias de gestão territorial se tornem propostas de aplicação em longo prazo, não contemplando a busca de qualidade de vida frente a possibilidade de escolhas a curto prazo, o que torna o modelo de urbanização uma realidade imediata na busca por melhores condições de moradia, com acessibilidade a energia e água tratada, tornando a ocupação do Aracaju uma questão difícil de ser revertida, porem, possível de ser ordenada, partindo de critérios que contemplem uma visão coletiva dentro da organização comunitária.

#### **4.3 ESTRATÉGIAS DE GESTÃO E USO DE RECURSOS**

Em 2009 nós conseguimos ela, conseguimos a área todinha, ai houve a colheita do açaí, houve o extrativismo em coletivo né, ai depois no outro ano o Liberato, ele foi e conseguiu uma liminar favorecendo ele, ai nós nos afastamos. Só que as pessoas que não aceitaram, elas continuaram a invadir porque elas diziam que era deles, era deles, era deles, e ai houve novos conflitos, novas prisões e graças a deus hoje, agora em 2015, nós conseguimos de novo! Agora nos já estamos com a portaria né e já nos reunimos, e agora a gente esta assim mais tranquilo. Ta havendo

assim um conflito, mas ta sendo controlado, não é assim como era antes, agora a associação já esta mais a frente de tudo, os conflitos a gente já esta conseguindo assim que eles fiquem mais no lugar deles assim, a gente não ta dando o braço a torcer pra eles. A área coletiva ela foi muito bem é, como é que eu posso dizer? Ela foi muito bem organizada sabe, antes teve uma reunião e cada setor fez sua reunião pra se organizar de que forma vai fazer o extrativismo de área coletiva na área do Arari, que o Liberato diz que é dele, que eles chamam de o famoso matão, que se você for ver eles chamam de matão que é a área coletiva né, ai, e agora não, esta sendo muito bem organizado pela associação agora (Edilene da Silva Cardoso, Baixo Gurupá, 23/07/2015).

As estratégias de gestão e as memórias do processo de resistência quanto a utilização da área do matão são repetidas vezes associados nas entrevistas quando perguntado sobre o gerenciamento do território após o reconhecimento, sendo citados também a terra firme cujo acesso ficou proibido na cabeceira do Igarapé da Roça, como possíveis áreas de pastoreio e criação de gado; o manejo florestal madeireiro em áreas do Campinho, Aracaju e Cabeceira, onde a comunidade sofre pela invasão de madeireiros do Caracará que realizam a retirada ilegal de madeira de uso comercial, sem nenhuma preocupação de manejo ou preservação; a pesca nos lagos, em área dentro da fazenda que tiveram o acesso impedido pelo fazendeiro; e o extrativismo de outras espécies vegetais, porem com menor ênfase e sem estratégias mais específicas em comparação com a área de várzea do Arari.

Hoje, hoje muda o negócio, hoje se a gente quer ir no lago pegar um peixe a gente já vai sem estar vigiado pelos capangas dele, agora a gente esta iniciando um trabalho já na tiração de açaí, os nossos companheiros já estão a maioria já nas barracas deles e até hoje não chegou imprevisto nenhum lá com eles, então a gente vendo o passado pra agora, a gente ta vendo que a gente já andou um bocado, já temos um bom avanço porque, hoje a gente já vai pra lá já não vai com aquele medo, porque a polícia de primeiro vinha, se acontecia alguma coisa com o pessoal que fosse apanhar o açaí, a polícia bastava bater o fio pra delegacia de cachoeira e vinha a voadeira cheia de polícia aqui, inclusive chegou a levar vários companheiros nossos presos, botaram lá na delegacia e hoje graças a Deus não esta mais acontecendo isso, se não esta acontecendo é porque a gente já teve um bom avanço na nossa luta e a gente espera daqui pra frente, a gente ter o domínio da área se Deus quiser, Nossa Senhora! A gente esta rezando pra que isso não venha demorar a acontecer, e cai pra mão da comunidade eu acho que a comunidade vai saber administrar isso, os companheiros vão ter que ter consciência pra gente trabalhar na área e pra tirar o sustento sem tanta dificuldade, sem tanto desmatamento, porque isso é uma das coisas que a gente como representante do setor pede, que as pessoas vão pra lá mas vão com respeito e que se a gente conseguir botar a mão nessa área que a gente vá fazer um trabalho, mas vá fazer um trabalho respeitando a natureza pra que a gente não venha a fazer danos pra que mais tarde as nossas crianças venham a sentir falta, é uma das coisas que a gente pede pras pessoas que vão pra lá e no caso esses companheiros que estão indo (Luiz Paulo Moraes Batista, Campinho, 22/07/2015).

Tanto para a produção de açaí e quanto para outras atividades, a demanda de criação de uma cooperativa que possa contribuir com a organização e atendimento das demandas de produção agroflorestal, pecuária e de extrativismo da comunidade foi assunto comentado em

muitos dos relatos como uma alternativa técnica que auxilie os quilombolas na gestão do território.

A implantação da cooperativa seria pra manusear a nossa produção de açaí aqui mesmo. É uma coisa que pode trazer benefício pra própria comunidade, melhorar a condição de vida da nossa comunidade, das pessoas moradoras da nossa comunidade, ou seja, vender o nosso produto já beneficiado aqui na própria comunidade, é um desafio, mas a gente tá buscando os melhores meios, conhecimento técnico, correndo atrás de parcerias e conscientizando alguns, alias, toda a comunidade, né, os moradores, pessoas que na verdade aqui eu acho que 90% dos moradores daqui trabalham de forma direta ou indireta com açaí. Então é um grande desafio conseguir montar a cooperativa, conseguir um selo de qualidade quilombola, aqui da nossa associação e tentar exportar esse produto daqui pra fora já beneficiado na própria comunidade (Ney Santiago Dias Moraes, Tapera, 14/07/2015).

Este tópico tratará então das questões mais citadas e que tiveram maior congruência em relação a possíveis estratégias de manejo e utilização do território a partir de relatos dos quilombolas entrevistados. Entre as estratégias citadas a que se encontra mais consolidada pela organização coletiva, se refletindo no usufruto para a comunidade, são as estratégias para utilização do matão. Atualmente existi um acordo de utilização coletiva da área, considerando-se aqui os desafios e estratégias ligadas as propostas de manejo da várzea do Arari para o extrativismo coletivo:

1) Manutenção de estruturas de apoio: estas seriam casas de uso coletivo que serviriam de apoio para os coletores na realização da extração de açaí nas duas safras anuais e aproveitariam as estruturas das casas de vigilância erguidas ilegalmente pelo fazendeiro podendo ainda ser expandidas para dar suporte a uma possível escola técnica de manejo agroflorestal e pecuário, que beneficiaria com cursos de formação as pessoas envolvidas com o trabalho no campo, tanto da comunidade quilombola como das comunidades de entorno, promovendo ainda o apoio necessário para a limpeza e manejo do açaí zelado, atividade tradicional de manejo do açaí realizado na comunidade, que se assemelha às técnicas de SAF, além de dar base para realização de outras atividades de trabalho com produtos agroflorestais, não limitando a geração de renda à safra do açaí, mantendo assim uma vigilância constante do território a partir do manejo da área.

2) Associação de novos sócios e expansão do território: a associação de novos membros na ARQUIG, tanto entre os moradores da comunidade como de parentes que vivem fora da comunidade, garantiria as vantagens do reconhecimento como quilombola, possibilitando tanto o acesso a áreas de sustento e moradia, quanto participação na renda gerada pelo manejo da área coletiva. Esta abertura para o reconhecimento dos parentes que ficaram fora do território quilombola, após a expulsão do Arari, também abriria o pressuposto

de expandir o território quilombola englobando as comunidades do entorno, caso estes se reconhecessem como quilombolas e compartilhassem a vontade de participar da gestão coletiva do território visando maiores benefícios para a comunidade como um todo.

3) Produção de peixe e gado: o acesso aos lagos foi citado como uma das possibilidades para garantir subsistência no período de despesca, quando a água começa a secar devido a diminuição das chuvas, mas em algumas das entrevistas, foi citado a possibilidade de realizar a criação de peixes de forma permanente, com o bombeamento de água e manutenção dos lagos no período de seca ou mesmo com o incentivo a criação de peixes em tanques artificiais. A criação de gado de diferentes espécies também foi citada como uma opção na geração de renda, tendo em vista a vocação de muitos na comunidade para este tipo de trabalho, por exercerem ou terem exercido funções relacionadas à manutenção de fazenda. Esta possibilidade, no entanto, demandaria de um acompanhamento técnico constante e de uma agência que pudesse centralizar as demandas de organização e gestão dos empreendimentos rurais, sendo esta possibilidade relacionada a duas demandas muito citadas, a criação de uma cooperativa e uma aproximação com a universidade em parcerias de projetos técnicos voltados ao empreendedorismo rural e agro extrativista.

4) Criação de uma cooperativa: A criação de uma cooperativa de trabalho é vista como uma saída técnica e de gestão administrativa para as diversas demandas de produção da comunidade.

Porque veja bem, se um paneiro de 14 quilos aqui na comunidade ta custando em torno de vinte reais, quando ele chega lá na cidade ele já vai ser beneficiado por exemplo, de um paneiro de 14 quilos o açai grosso tem gente que tira 7 litros grosso né, ao preço que ta, ai no meio da safra o açai papa o litro ta quase num valor maior do que se você comprasse um paneiro de 14 quilos aqui, entendeu, ou seja, se você tirar o açai médio por exemplo 10 litros e vender ao preço que ta em Belém o médio, na faixa de 12 e 14 reais o médio, entendeu, ou seja 10 litros você vai fazer cento e quarenta reais né, pra diferença de vinte reais que tá o paneiro, da cento e vinte a diferença, então se beneficiar essa produção aqui a gente conseguir montar a cooperativa, já exportar esse produto aqui já beneficiado com selo de qualidade, um produto bem manuseado, a tendência é a comunidade crescer, o capital de giro aqui dentro da comunidade se movimentar e as pessoas melhorar as condições de vida pra todo mundo, entendeu. Há recurso pra isso há, há incentivo há, e a gente ta tentando buscar esse incentivo, como? Com curso de capacitação através quem sabe do SEBRAE, com parcerias com a própria UFRA, que tão dando esclarecimentos pra a gente então isso ai eu acho que são grandes avanços que estão acontecendo dentro da comunidade (Ney Santiago Dias Moraes, Tapera, 14/07/2015).

A principal função da cooperativa seria a organização da produção e o beneficiamento do açai, porem esta representa para os quilombolas uma alternativa que impulse o trabalho com outras possibilidades de geração de renda, seja pela produção

agroflorestal, de plantação e extrativismo de produtos florestais não madeireiros como polpas de frutas e sementes voltadas para produção de chocolate e cosméticos.

Olha eu vejo a cooperativa um meio de subsistência porque pelo que eu já escutei ai da cooperativa a gente não vai só usufruir o açaí, tem a andiroba, o muru muru, o inaja, tem vários outros oleaginosos que a gente vai poder ta produzindo aqui dentro da nossa comunidade que isso que a mare leva pra cima e trás pra baixo, vai na enchente e vem na vazante, aonde tem ela vai tirando e como diz o pessoal o nosso dinheiro o nosso dinheiro fica correndo ai no rio pra cima e pra baixo, então eu acho isso importante, a gente resgatar essas coisas ai que nós temos ai perdido dentro do coisa como a andiroba, paracaxi, muru muru, então isso é mais um ganho que vem pra nossa comunidade. Eu não vejo nada de errado dentro da cooperativa, sim que a cooperativa trabalhe certinho, todo pessoal da cooperativa trabalhe certinho eu acho que é mais uma boa coisa que vai entrar dentro da nossa comunidade pra esse negócio de produção (Manuel Nazareno Batista dos Santos, Campinho, 22/07/2015).

A cooperativa serviria para organizar a gestão administrativa das demandas de investimento na produção, o beneficiamento e venda dos produtos produzidos, assim como a repartição dos lucros gerados com a produção para a comunidade, também serviria para regularizar as relações de trabalho das pessoas ligadas com a produção, sejam elas quilombolas ou não quilombolas.

5) Relação com a universidade: A assistência via extensão universitária é apontada como uma necessidade para a capacitação da comunidade tanto a nível de gestão administrativa quanto nas técnicas de produção.

A desconfiança da comunidade em relação a outros órgãos de governo em escala municipal, estadual e federal fica clara com os relatos sobre programas de capacitação anteriores, alguns dos quais responsáveis pelo endividamento de diversos membros da comunidade devido a empréstimos bancários para projetos mal administrados, aplicados sem levar em conta aspectos culturais locais ou estrutura disponível para o projeto, e sem acompanhamento técnico constante para monitorar o andamento dos mesmos.

Meu pai fez um projeto pela FNO que esse projeto foi muito fracassado que eu acho que até hoje tão individado ainda. Porque foi um projeto mal elaborado que eles fizeram. Que ele fez um plantio consorciado que era laranja, coco e cupuaçu, pra plantar na terra firme. Uma área de duas hectares. Meu pai não tinha força suficiente para ele manter duas hectares na terra firme limpo. So no braço roçando no terçado, ninguém consegue. Então eu acho, eu acredito que quase seiscentos pés de laranja que nós chegamos a plantar aqui na terra, ainda tem um projeto lá. Hoje se tiver vinte pés, dez pés são muitos porque o projeto que a EMATER fez aqui, foi um projeto muito fracassado (Ney Santiago Dias Moraes, Tapera, 14/07/2015).

A aproximação da universidade com a comunidade é vista por estes numa ótica em que a extensão universitária a ser realizada leve em conta os aspectos de diferenciação cultural da comunidade e auxilie na resolução de problemas estruturantes na realização de projetos, a partir de ideias criativas, que proporcionem a independência da comunidade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quanto à identificação de processos de resistência e politização foi possível realizar uma análise sobre como se desenvolveu o conflito na comunidade quilombola dos rios Arari e Gurupá, utilizando-se da análise do discurso e da teoria em torno da resistência para contribuir ao entendimento sobre como grupos minorizados lidam com a sujeição ao contrato social imposto pelo grupo dominante, quando esta dominação extrapola o que é aceito pela submissão, pontuando aspectos de uma resistência cotidiana marcada pelo discurso oculto, que através da organização social passa a se firmar como resistência em busca de mudanças que proporcionem o equilíbrio nas relações de poder.

Este processo foi identificado utilizando-se características do discurso vivido e falado, podendo-se apontar como o discurso dos quilombolas passa a figurar como discurso de questionamento e contestação a partir do fortalecimento e disseminação de um discurso de resistência em meio a polifonia dos diversos atores sociais envolvidos no conflito, estes que sustentam e se submetem ao discurso oficial dos fazendeiros, num processo em que a organização social fomenta um discurso público que compete com discurso oficial, em busca de direitos garantidos por lei, mas que não se aplicam na realidade local devido a tendência de tratamento desigual frente a imposição dos interesses do dominador, resguardado pelas agências que legitimam a dominação e a manutenção das relações de poder em favor dos fazendeiros.

A organização social é tida então como o meio no qual se torna possível um processo de rompimento com as estruturas de dominação até então fixadas sobre a ótica do poder do grupo dominante. Com a consolidação da organização social, o grupo passa a convergir discursos individuais em meio a polifonia, para um discurso público que busca reconhecimento fora da teia de representações locais que se encontram cristalizadas como os pilares de sustentação da estrutura de dominação na realidade local. Ao procurarem agências de mediação do conflito fora da microrealidade das relações de poder, o discurso público do grupo compete com o discurso até então oficial, alcançando legitimidade que se sobreponha às representações simbólicas do poder na realidade local.

A busca de reconhecimento da comunidade se pauta em questões que demandam de uma sensibilidade jurídica que ultrapasse a influência do poder do grupo dominante em favor do cumprimento da lei. A busca por uma sensibilidade jurídica denota então a necessidade de

se analisar os aspectos da norma a partir de uma congruência entre o cumprimento da lei e a interpretação da mesma, sendo a influência do poder expressa pela interpretação da norma de forma tendenciosa em favor do grupo dominante, com base num positivismo jurídico que exclui argumentos em favor de grupos culturalmente diferenciados, subalternizados nas relações de poder.

Desta forma a mediação que se propõe aqui busca claramente por um equilíbrio de forças na mediação dos conflitos, em condições na qual o conflito se desenvolve em detrimento visível a manutenção de direitos de grupos subalternizados, num contexto em que a injustiça se dá de forma gritante, contrariando os dispositivos legais, deturpando a interpretação da norma, estabelecendo uma microrrealidade de ação do Estado unicamente a favor do grupo dominante. A mediação da academia proposta neste trabalho possibilita um confronto da realidade na qual se estabelecem as estruturas de dominação, estas que sustentam relações de poder profundamente desbalanceadas, com a realidade acadêmica capaz de justificar um contraposto ao discurso oficial do grupo dominante, trazendo legitimidade ao discurso público dos grupos invisibilizados pela mediação viciada praticada por outros mecanismos de Estado.

Considera-se que a mediação da academia assume uma idoneidade na utilização do pressuposto científico ao aplicar teorias e técnicas do conhecimento, podendo considerar como aspecto de imparcialidade desta mediação a correta utilização do arcabouço científico-metodológico em prol do equilíbrio nas relações de poder, considerando ainda que esta mediação não se dá entre as partes, grupo dominante e grupo subalternizado, na busca de um acordo, mas sim entre o Estado e os dominados na busca de uma minimização dos vícios de favorecimento ao dominante ,que invisibilizam direitos legalmente constituídos na proteção de povos e comunidades tradicionais.

Ao se aproximar de agências como a universidade, que possui o respaldo científico, e do Ministério Público, que possui o respaldo jurídico da imparcialidade na garantia de direitos, a comunidade eleva o seu discurso público ao embate de competência e reconhecimento com o discurso oficial dos detentores do poder, os eventos onde essa confrontação ocorre, são importantes campos de disputas de legitimidade, sendo o reconhecimento no campo das representações e a legitimidade no campo simbólico conquistados pelo discurso público sustentado na união do grupo, motivo de uma retaliação física marcada pelo aumento da violência no decorrer do conflito.

Com o acirramento do conflito, a importância de vitórias jurídicas que modificam as estruturas de dominação locais se mostram como fatores necessários para a sobrevivência do grupo, a exemplo das decisões judiciais que inibiram a repressão policial dentro da comunidade, legitimando o discurso de pertencimento do grupo ao território, frente a declaração de posse dos fazendeiros. O andamento do processo de reconhecimento do território passa a ser garantido através de cobranças do Ministério Público junto ao INCRA, agregando legitimidade à luta pela terra. Com a portaria de reconhecimento do território emitida pelo INCRA em dezembro de 2014, a comunidade se resguarda com um documento que representa o passo final e irrevogável para a posse definitiva do território, impulsionando ações que deem acesso e usufruto do território pela comunidade.

Porém apesar do reconhecimento em andamento, muitos da comunidade se sentem inibidos de acessar o território devido a presença de pessoas a serviço do fazendeiro, ainda realizando a vigilância dos locais de manejo realizados pela comunidade. O medo de retaliação permanece então como forma de controle subliminar, que juntamente com a demora de assinatura do documento definitivo de reconhecimento do território pelo gabinete da presidência da república, demonstra um estado de harmonia coercitiva, na qual a comunidade fica atada de dar andamento a projetos de gestão do território quilombola a partir de suas demandas mais urgentes, pelo medo do retorno da violência enquanto o documento que representa simbolicamente o fim da dominação do fazendeiro não é assinado.

A iniciativa de desfrutar o açaí do matão, respaldada em assembleia da agencia de representação comunitária, a partir da assinatura da portaria de reconhecimento do território pelo INCRA, demonstra um rompimento do estado de harmonia coercitiva a partir das estratégias de organização social, cujo respaldo se deu pela experiência vivida em 2009, quando a justiça emitiu liminar a favor da comunidade para realizar a colheita de açaí do matão, mesmo esta liminar sendo revogada por manobras jurídicas, o que dificultou a organização da colheita nos anos seguintes, em 2015 com a assinatura da portaria de reconhecimento pelo INCRA, a comunidade chegou ao entendimento de que uma possível contestação judicial cairia por terra frente ao estágio avançado do reconhecimento, dando continuidade a organização comunitária para colheita do açaí iniciada em 2009.

Neste contexto, são identificadas mudanças nas estratégias do grupo dominante para garantir o domínio da exploração do território. As estratégias do fazendeiro que num momento anterior faziam a cooptação de pessoas da comunidade a partir de um sistema de reciprocidade positiva, que se instaurava pela recompensa à indivíduos que realizavam a

vigilância e o controle social dos demais membros da comunidade, hoje toma outro viés, havendo cooptação de pessoas ligadas a comunidade por relações de amizade e parentesco, mas que moram fora do território os não quilombolas tidos como “invasores”. Estes indivíduos não se encontram reunidos dentro de uma organização social coesa em torno da autoafirmação étnica, revelando uma fragilidade e tendência à submissão e reconhecimento do poder do fazendeiro, desta forma, a ligação com a comunidade serve como arma para atacar a legitimidade conquistada na luta pela terra.

Esse tipo de manipulação realizada pelo fazendeiro atinge os quilombolas a partir do rompimento de representações simbólicas que estes mantem fora do grupo, o enfraquecimento das relações com as comunidades vizinhas levaria a um isolamento do grupo dentro do território. Enquanto a manipulação do fazendeiro fortalece um sentimento de rivalidade entre as comunidades vizinhas este se beneficia com a manutenção de suas práticas de exploração do território, principalmente em relação ao manejo do açaí nas várzeas do Arari, através do sistema de arrendamento e meia.

Com essa estratégia, o fazendeiro atrapalha o processo de organização comunitária na gestão do território, tendo que lidar com invasões dos vizinhos a serviço do esquema do fazendeiro, criando assim um desafio de gestão para comunidade, cuja resolução concilie uma demanda de reconhecimento do território numa esfera local, com as comunidades vizinhas e que inclua os mesmo numa relação de reciprocidade quanto ao usufruto do território que proporcione não só vantagens em relação a dominação do fazendeiro sobre estes outros grupos, como também a proteção dos mesmo frente as possíveis retaliações do fazendeiro.

Internamente, o fazendeiro também age na cooptações de indivíduos que se autoreconheceram quilombolas no intuito de desestruturar as decisões coletivas do grupo, esta influência se dá através da incitação de membros descontentes devido as demandas de resolução dos problemas que hoje atingem os quilombolas, relacionados ao crescimento da comunidade. A necessidade de expansão não se realiza devido ao estado de harmonia coercitiva devido a demora de reconhecimento final, impedindo a realização de qualquer ação sobre o território que ultrapasse as decisões tomadas quanto ao extrativismo do açaí, gerando descontentamento e conflitos internos pelo usufruto dos terrenos já estabelecidos dentro dos sistemas tradicionais de uso e ocupação do território.

Esta demora de tomada de decisões quanto à instalação de novos assentamentos e estabelecimento de áreas de trabalho e sustento gera pressões internas por um processo de

gestão territorial imediato, ao mesmo tempo em que este é limitado pelo medo de um confronto violento com o fazendeiro. Outro fator importante que pesa quanto às decisões sobre a gestão do território no que diz respeito a produção, esta na necessidade de apoio técnico e aceitação da comunidade quanto a instauração de modelos de produção e desenvolvimento que fujam dos modelos tradicionais de usufruto do território.

A desconfiança devido a uma não adaptação do suporte técnico à realidade local leva a uma resistência quanto a aceitação da comunidade em relação a novas parcerias, refletindo a demanda da comunidade sobre a extensão universitária no sentido desta intermediar a adaptação do repasse de um conhecimento técnico à realidade local, de maneira que se resguarde os interesses da comunidade que estão além de questões puramente econômicas ou produtivas. Essa demanda se pauta na experiência positiva pela qual a realização dos trabalhos que antecederam e que oportunizaram esta pesquisa, passaram a representar para comunidade uma tradução de sua luta por direitos ao regime de normas jurídicas para o qual antes se encontravam invisibilizados, partindo do pressuposto que a pesquisa antropológica num viés de extensão possibilita uma relativização nas experiências de contato com o outro.

## REFERÊNCIAS

ACEVEDO MARIN, R. E. **“Terra Gurupá” e direitos territoriais de quilombolas do rio Gurupá e Arari**, ANPUH – XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Fortaleza, 2009.

\_\_\_\_\_. **Território Quilombola nos rios Arari e Gurupá: sistemas de uso, conflituosidade e poder em Cachoeira do Arari – Pará**, UNAMAZ; INCRA, Belém, 2008.

ACEVEDO MARIN, R. E. RODRIGUES, E. T. **Territorialidad y estrategias de uso de recursos de quilombolas en el Estuario Amazónico**. Ide@s CONCYTEG, 6 (69), 2011.

ACEVEDO MARIN, R. E.; ALMEIDA, A. W. B. **Comunidade remanescente de Quilombo dos Rios Arari e Gurupá em busca da liberdade** in: Mapeamento social como instrumento de gestão territorial contra o desmatamento e a devastação : processo de capacitação de povos e comunidades tradicionais, Fascículo 17. Manaus : UEA Edições, 2014.

ACEVEDO MARIN, R. E.; RODRIGUES, E. T.; ARAÚJO, M. A. T. **Quilombolas do Rio Gurupá e a Judicialização da Violência** in: Cadernos de debates Nova Cartografia Social: Territórios quilombolas e conflitos. Alfredo Wagner Berno de Almeida (Orgs)... [et al]. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / UEA Edições, 2010.

AGIER, M. **"Le Temps des Cultures Identitaires. Enquête sur le Retour du Diable à Tumaco (Pacifique Colombien)"**. L'Homme, 2001.

ALMEIDA, A. W. B. **Apresentação**. In: SHIRAIISHI NETO, J. (org.). **Direito dos povos e das comunidades tradicionais do Brasil: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional**. Manaus: UEA, 2007.

\_\_\_\_\_. **Os quilombolas e a Base de Lançamento de Foguetes de Alcântara: laudo antropológico**. Brasília: MMA, 2006.

ALMEIDA, A. W. B.; SPRANDEL, M. A. **Palafitas do Jenipapo na ilha de Marajó: a construção da terra, o uso comum das águas e o conflito**, Cadernos IPPUR/UFRJ, Rio de Janeiro. UFRJ, v. XVI, nº 2, 2002.

AMADEO, J; ROJAS, G. **Marxismo, pós-colonialidade e teoria do sistema mundo**. Revista Lutas Sociais. São Paulo: NEILS. N° 25-26. 2010

ARRUTI, J.M. P. A. **Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola**. Bauru, SP. Edusc. 2006.

\_\_\_\_\_. **O quilombo conceitual: para uma sociologia do artigo 68 do ADCT**. In: Texto para discussão: Projeto Egbé – Territórios negros (KOINONIA), 2003.

AZZAN, C. J. **Antropologia e Interpretação: explicação e compreensão nas antropologias de Lévi-Strauss e Geertz**. Campinas: EdUnicamp, 1993.

BAKHTIN, M. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. Bahia: Hucitec, 1995.

\_\_\_\_\_. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

BAUMAN, Z. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

BAUMANN, G. **Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic and Religious Identities**, Londos: Routledge, 1999.

BOURDIEU, P. **Poder Simbólico**. Lisboa, Difel, 1989.

\_\_\_\_\_. **Razões Práticas: Sobre a teoria da ação**. Campinas, SP: Papyrus, 1996.

CALMON, P. **Fundamentos da mediação e da conciliação**. Rio de Janeiro: Forense, 2008.

CARDOSO DE OLIVEIRA, L. R. **A dimensão simbólica dos direitos e a análise dos conflitos**. Cadernos USP, São Paulo, v. 53, n. 2, 2010.

COSER, L. **Nuevos Aportes a la Teoría del Conflicto Social**. Amorrortu. Buenos Aires. 1970.

COSTA, M. B. **Quilombos brasileiros. Aprendendo sobre a história e a cultura de comunidades negras**. Revista do professor, Rio Pardo, RS, a. XX, n.79. 2004.

DESCOLA, P. **On Anthropological Knowledge**. Social Anthropology, 13(1). 2005.

FANON, F. **Los condenados de la tierra**. México D. F.: FCE, 2007.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1995.

GEERTZ, C. **O Saber Local**. Petrópolis: Vozes, 1997

\_\_\_\_\_. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara-Koogan, 1989.

GLUCKMAN, M. **Análise de uma situação social na Zululândia moderna**, In B. Feldman-Bianco (org.), *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*, São Paulo, Global Universitaria, 1987.

GRIBOGGI, A. M. **Pluralismo jurídico e a crise do positivismo jurídico no Brasil**. Anais do XV Congresso Nacional do CONPEDI, Manaus, 2006.

HOFBAUER, A. **Entre olhares antropológicos e perspectivas dos estudos culturais e pós-coloniais: consensos e dissensos no trato das diferenças**, Niterói, *Antropolítica*, n. 27, 2 sem. 2009.

INGOLD, T. **Anthropology is not Ethnography**. *Proceedings of the British Academy* 154, 2008.

KELSEN, H. **Teoria Pura do Direito**. Tradução: João Baptista Machado. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

KONDER, L. **Marx: Vida e Obra**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

LEACH, E. **Sistemas Políticos da Alta Birmânia**. São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo, 1996.

LEITE, I. B. **Quilombos e quilombolas: cidadania ou folclorização?** *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 5, n. 10, 1999.

LÉVI-STRAUSS, C. **O Olhar Distanciado**. Lisboa, Ed. 70, 1986.

MAGNANI, J. G. C. **Etnografia como prática e experiência.** Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, 15, n. 32, 2009.

\_\_\_\_\_. **De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana.** Rev. bras. Ci. Soc., v. 17, n. 49, São Paulo. 2002.

MARQUES, C. E. **De Quilombos a quilombolas: notas sobre um processo histórico-etnográfico.** Revista de Antropologia (USP. Impresso) , v. 52 n°1, p. 339-374, 2009.

MARTINS, D. C. **Pluralidade de pluralismos: Breve incursão nas teorias pluralistas do direito.** Revista Sociologia Jurídica , v. 06, 2008.

MARTINS, C. F. **As Fronteiras da Liberdade: A Resistência Quilombola na Fronteira entre Brasil e Guianas (Século XIX), 27<sup>a</sup>.** Reunião Brasileira de Antropologia, Belém, 2010.

\_\_\_\_\_. **Para uma Visão Crítica da Cultura nas Sociedades Multiculturais.** Cadernos d'inducar, 2006. Publicado em:

<<http://www.inducar.pt/webpage/contents/pt/cad/paraUmaVisaoCriticaDaCulturaNasSociedadesMulticulturais.pdf>> Acesso em 14/10/2015

MONTEIRO, M. R. **As discussões em torno da regulamentação do art. 68 do ADCT e a ineficiência da regularização fundiária no Brasil,** Boletim Científico ESMPU, a. 13 – n. 42-43, Brasília, 2014.

NADER, L. **Anthropology! Distinguished Lecture – 2000.** American Anthropologist. 2001.

\_\_\_\_\_. **Harmonia Coercitiva: a economia política dos modelos jurídicos.** Revista Brasileira de Ciências Sociais, V.29, 1994.

O'DWYER, E. C. **Quilombos: identidade étnica e territorialidade.** Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2002.

PAIVA, R. **O espírito comum – Comunidade, mídia e globalismo.** Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1998.

PEIRANO, M. **Etnografia, ou a teoria vivida.** PontoUrbe, 2, 2008.

\_\_\_\_\_. **A favor da etnografia.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

PEREIRA, D. D. **Prologo** . In: SHIRAISHI NETO, J. (org.). **Direito dos povos e das comunidades tradicionais do Brasil: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional**. Manaus: UEA, 2007.

PIRES, V. L.; TAMANINI-ADAMES, F. A. **Desenvolvimento do conceito bakhtiniano de polifonia**. Estudos semióticos, São Paulo, 2010.

**RELATÓRIO DE GESTÃO 2003-2006**. Promoção da igualdade racial. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República. Esplanada dos Ministérios, 2007.

**RELATÓRIO: THE BERNARD AND AUDRE RAPOPORT CENTER**. Entre o direito e as suas terras: A luta das comunidades quilombolas pelo seu direito à terra. Publicado em: <[http://cpisp.org.br/acoes/upload/arquivos/Quilombo\\_Report\\_Summary\\_Final\\_Trad\\_.pdf](http://cpisp.org.br/acoes/upload/arquivos/Quilombo_Report_Summary_Final_Trad_.pdf)> Acessado em: 16/12/2015.

RIVERO, J. G. **Una aproximación a la teoría clásica del conflicto social de Karl Marx**, Filosofía, política y economía en el Laberinto, N°. 37, 2012.

ROCHA, L. S. **O Sentido Político da Teoria Pura do Direito**. In: Sequência (Florianópolis), Florianópolis, 2006.

RODRIGES, E. T. **Uso de recursos e economia de mercado dos quilombolas das margens rios Arari e Gurupá, ilha de Marajó – Pará**, Anais do V ENANPPAS – Florianópolis, 2010.

SABOURIN, E. **Teoria da Reciprocidade e sócio-antropologia do desenvolvimento**. Sociologias, Porto Alegre, 2011.

SAID, E. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.

SCHERER-WARREN, I. **Redes de movimentos sociais na América Latina – caminhos para uma política emancipatória?** Cadernos do CRH (UFBA), v. 21, 2008.

SCOTT, J. C. **Exploração normal, resistência normal.** Revista Brasileira de Ciência Política, nº 5. Brasília, 2011.

\_\_\_\_\_. **Los dominados y el arte de la resistencia.** Era, México, 2004.

\_\_\_\_\_. **Formas cotidianas da resistência camponesa.** Raízes, Campina Grande, Vol. 21, Nº 01, 2002

SCOTT, J. **Poder** in Sociologia: conceitos chave. John Scott (Org) Rio de Janeiro. Jorge Zahar. 2010.

SIMMEL, G. **A natureza sociológica do conflito,** in Moraes Filho, Evaristo (org.), Simmel, São Paulo, Ática, 1983.

STAM, R.; SHOHAT, E. **The Cinema After Babel: Language, Difference, Power.** In Taboo Memories: Diaspora Voices. Durham, 1989.

VAN VELSEN, J. **A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado,** In Antropologia das Sociedades Contemporâneas, B. Feldman-Bianco (org.), São Paulo, Global Universitaria, 1987.

VARGAS, R. A.; RODRÍGUEZ, O. C. **Teoría del conflicto social y posmodernidad** **Revista de Ciencias Sociales** (Cr), vol. II-III, núm. 128-129, Universidad de Costa Rica San José, Costa Rica, 2010.

WACQUANT, L. **Seguindo Pierre Bourdieu no campo.** Revista de Sociologia e Política, 2006.

WEBER, M. **Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva,** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994.

WOLKMER, A. C. **Pluralismo Jurídico: fundamentos de uma nova cultura no Direito.** ed. São Paulo: Alfa-Omega, 2001.

WOLKMER, A. C.; LEITE, J. R. M. **Introdução aos Fundamentos de uma teoria geral dos “novos” direitos.** In: Os “novos” direitos no Brasil: natureza e perspectivas: uma visão básica das novas conflituosidades jurídicas. São Paulo: Saraiva, 2003.