



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS-UFAM
MUSEU AMAZÔNICO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
SOCIAL-PPGAS**

EMMANUEL DE ALMEIDA FARIAS JÚNIOR

**MEGAPROJETOS INCONCLUDENTES E TERRITÓRIOS
CONQUISTADOS: DIFERENTES PROCESSOS SOCIAIS DE
TERRITORIALIZAÇÃO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA
DE CACHOEIRA PORTEIRA, ORIXIMINÁ, PARÁ**

**MANAUS-AMAZONAS
2016**

EMMANUEL DE ALMEIDA FARIAS JÚNIOR

**MEGAPROJETOS INCONCLUDENTES E TERRITÓRIOS
CONQUISTADOS: DIFERENTES PROCESSOS SOCIAIS DE
TERRITORIALIZAÇÃO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE
CACHOEIRA PORTEIRA, ORIXIMINÁ, PARÁ**

**Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social-PPGAS da Universidade Federal do
Amazonas-UFAM, como requisito para a obtenção do
título de Doutor**

**Orientador: Prof. Dr. Alfredo Wagner Berno de
Almeida**

**MANAUS-AMAZONAS
2016**

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo da Publicação

F224t Farias Júnior, Emmanuel de Almeida

Megaprojetos inconcludentes e territórios conquistados: diferentes processos sociais de territorialização da comunidade quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná, Pará/ Emmanuel de Almeida Farias Júnior. – Manaus, 2016.

445f.: il, color. 27 cm.

Tese (Doutorado) – Curso do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS da Universidade Federal do Amazonas – UFAM, 2016.

Orientador: Prof. Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida

1. Território. 2. Quilombolas. 3. Comunidades Tradicionais. I. Título.

CDU: 39:308.908

EMMANUEL DE ALMEIDA FARIAS JÚNIOR

**MEGAPROJETOS INCONCLUDENTES E TERRITÓRIOS
CONQUISTADOS: DIFERENTES PROCESSOS SOCIAIS DE
TERRITORIALIZAÇÃO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE
CACHOEIRA PORTEIRA, ORIXIMINÁ, PARÁ**

Composição da Banca Examinadora:

Prof. Dr.	Alfredo Wagner Berno de Almeida	Presidente	UFAM
Prof. Dra.	Rosa Elizabeth Acevedo Marin	Membro	UFPA
Prof. Dr.	Osvaldo Martins de Oliveira	Membro	UFES
Prof. Dra.	Ana Carla dos Santos Bruno	Membro	UFAM
Prof. Dra.	Thereza Cristina Cardoso Menezes	Membro	UFAM
Prof. Dra.	Maria Helena Ortolan Matos	Suplente	UFAM
Prof. Dr.	Frantomé Bezerra Pacheco	Suplente	UFAM

**MANAUS-AMAZONAS
2016**

Dedico esta aos quilombolas de Cachoeira Porteira, que por quase duzentos anos lutam por aquelas terras, águas e cachoeiras.

AGRADECIMENTOS

Elieyd, pelo amor e companheirismo na vida e no trabalho. Aos meus pais, Cleonice e Emmanuel, pelo apoio e incentivo.

Juliene e Leonia, pelas contribuições a pesquisa; ao Ivanido, Claucivaldo, Claudemir, Adriane e Maria pelo apoio a pesquisa; ao Flor e Josélia pelo acolhimento em sua casa; ao Pedrinho pela paciência em me guiar por rios, igarapés e cachoeiras; ao sr. Waldemar, Francisco Adão (pai e filho), Raimundo Adão, Vicente, Severino, Raimundo Vieira (Zezinho), Maria de Nazaré, Maria das Graças, Francisco Lopes (Chico-Chico), Manoel Valdir, Milton, Dilton, Ilarindo e Dona Ursulina. Aos quilombolas de Cachoeira Porteira pelo acolhimento e disponibilidade para dialogar e compartilhar experiências. A Dona Esther Katxuyana e Ângela (sua filha) pela conversa franca. Ao Mauro Katxuyana que me recebeu durante as comemorações pela passagem do Dia do Índio, na Aldeia Santidade.

Prof. Alfredo Wagner, pelo tempo dispensado a orientações e discussões da pesquisa. Pela troca de experiências constante como método de trabalho. Por ensinar uma antropologia despida do paternalismo arrogante.

Professores Osvaldo Oliveira, Rosa Acevedo, Thereza Cristina, Ana Carla, Maria Helena e Frantomé, por aceitarem participar da banca composta para avaliação da tese.

Dra. Adelina e toda a equipe do IDESP, pelo diálogo durante os trabalhos de elaboração estudo antropológico da comunidade quilombola de Cachoeira Porteira.

Professor Sidney, em nome dos professores e professoras do PPGAS-UFAM, em especial aqueles que puderam compartilhar momentos de aprendizagem na sala de aula e fora dela; a Franceane, pela dedicação; aos colegas do PPGAS.

Aos estagiários e funcionários da Biblioteca Nacional (Rio de Janeiro) pela gentileza e presteza no atendimento para a disponibilização de documentos históricos.

Companheir@s de trabalho na Nova Cartografia Social da Amazônia pelo compartilhamento de experiências tão diversas, pela possibilidade de aprender em um ambiente de pesquisa plural.

Amig@s, não só aqueles que participaram direta ou indiretamente deste trabalho, mas todos aquel@s com @s quais compartilhei momentos, tristes ou alegres, vitórias ou derrotas. Amig@s que estão perto ou longe geograficamente.

“Era liberto esse mundo”
Dona Maria Pereira (comunidade quilombola do Moura, Oriximiná, Pará)

RESUMO

Este trabalho aborda as estratégias de mobilização étnica adotadas por agentes sociais que se autodefinem como *quilombolas* diante de processos sociais e burocráticos referidos aos “atos de estado”. Os quilombolas de Cachoeira Porteira, município de Oriximiná, Pará, objetivam a chamada história oral a fim de explicitar elementos identitários reivindicados por eles mesmos como relacionados ao passado de fugas e ocupação do rio Trombetas. Com a implantação de megaprojetos na região e a intensa circulação de pessoas, bens e serviços foram reforçadas às fronteiras sociais, consolidando a reivindicação étnica. Os problemas abordados nesta tese concernem, em primeiro lugar, à elaboração de estratégias a partir da memória familiar tida como ponto de partida para a construção de uma “história coletiva”. Concernem a seguir à relação entre os quilombolas e indígenas, especialmente os Katxuyanas, tendo em vista que durante os processos de fuga foram firmadas distintas relações, por vezes conflituosas, por vezes pacíficas a partir de formas simples de cooperação. Concernem também à relação dos quilombolas com os recursos naturais, estes em alguns casos mediados por seres classificados pelos quilombolas como “encantados”, bem como as transformações no sistema de aviamento. Mais recentemente tem-se às relações sociais entre os quilombolas e os megaprojetos implantados sobre seus territórios e as modalidades de afirmação da identidade quilombola. Por fim a tese analisa a relação dos quilombolas com o estado e os respectivos processos de regularização fundiária, ou seja, os procedimentos para a regularização do território quilombola junto ao ITERPA e para a regularização a Terra Indígena junto à FUNAI e suas implicações.

PALAVRAS-CHAVE: 1. Território; 2. Quilombolas; 3. Comunidades Tradicionais.

ABSTRACT

This thesis addresses the strategies of ethnic mobilization adopted by social agents who self-identify themselves as *quilombolas* before social and bureaucratic processes that refer to “acts of the state”. The *quilombolas* of Cachoeira Porteira, city of Oriximiná, Pará State, affirm their so-called oral history in order to explain identity elements claimed by them as related to the past of escapes and occupation of Trombetas River. With the implantation of megaprojects in the region and the intense circulation of people, goods and services were reinforced on the social borders, in this way consolidating the ethnic claim. The problems examined in this work concern, in the first place, the elaboration of strategies that stem from the family memory as the starting point to construct a “collective history”. They concern the relationships between *quilombolas* and indians, especially the *Katxuyanas* people, in the view that during the processes of escape, distinct relationships were established, sometimes conflicting, occasionally peaceful, based on simple forms of cooperation. The problems mentioned also pertain to the relationship of the *quilombola* people with the natural resources which are occasionally mediated by beings classified by the *quilombolas* as “encantados” (enchanted beings), as well as transformations in the *aviamento* system. More recently the social relations between *quilombola* people and the megaprojects installed within the territories, also modalities of *quilombola* identity affirmation have become present. Finally, the thesis analyzes the relationship of the *quilombolas* with the state and the respective processes of land regulation, in other words, the procedures for the regulation of the *quilombola* territory along with ITERPA, as well as the regularization of the indigenous land together with the National Indian Foundation (FUNAI) and its implications.

KEYWORDS: 1. Territory; 2. Quilombolas; 3. Traditional Communitys.

LISTAS DE MAPA E CROQUIS

Mapa 1. Cachoeira Porteira, recursos minerais e cobertura da terra. Fonte IDESP, 2010.....	274
Mapa 2. Bacia hidrográfica do rio Trombetas, Fonte: MME;EPE, 2007.....	324
Mapa 3. Croqui comunidade quilombola de Cachoeira Porteira - passado e presente. Elaborado durante os trabalhos de campo. Emmanuel de Almeida Farias Jr. (2012;2013)...	327
Mapa 4. “Beiradão” – setor censitário. Fonte: IBGE, 2010.	328
Mapa 5. "Vila da Andrade Gutierrez" – setor censitário. Fonte: IBGE, 2010.	329
Mapa 6. “Acampamento Núcleo ENGE-RIO” – setor censitário. Fonte: IBGE, 2010.....	330
Mapa 7. Croqui de localização dos setores censitários - Cachoeira Porteira. Fonte: IBGE, 2010.	332
Mapa 8. Croqui da Comunidade Quilombola de Cachoeira Porteira. Levantamento de G.P.S. das unidades residenciais: Emmanuel de Almeida Farias Jr., Divino Herculys Lima(IDESP) e os adolescentes: Sandro, Juliano e Wilisses, que indicaram os nomes dos chefes de família.	334
Mapa 9. Croqui de localização de Cachoeira Porteira, indicando parte da hidrografia. Elaboração Emmanuel de Almeida Farias Jr. (2012;2013).....	340
Mapa 10. Território Quilombola de Cachoeira Porteira - Alto Trombetas, Oriximiná-Pará. Fonte: PNCSA, 2013.....	369

LISTAS DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1. The Romans walking off with the Sabine Women. John Leech, 1850, p. 10.	117
Figura 2. Genealogia da família Vieira.	121
Figura 3. Relacionamentos entre indígenas e quilombolas	122
Figura 4. Batelão de transporte de castanha em Oriximiná (PA). Autor: Chagas, Hernondino; Dias, Catharina Vergolino. Ano: maio. 1966. Série: Acervo dos trabalhos geográficos de campo. Fonte: IBGE.	192
Figura 5. Genealogia da família Adão dos Santos.....	350

LISTA DE TABELAS E QUADROS

Tabela 1. Distribuição populacional por gênero e faixa etária - Relatório Técnico Científico para Identificação do Território da Comunidade Remanescente de Quilombo Cachoeira Porteira (INSTITUTO DE DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO, SOCIAL E AMBIENTAL DO PARÁ, 2012).....	126
Tabela 2. Calendário Extrativista	224
Tabela 3. Calendário Agrícola.....	231
Tabela 4. Calendário de caça.....	233
Tabela 5. Calendário de Pesca.....	233
Tabela 6. Compilação de dados sobre a exportação de Castanha-do-Pará (1848-1928).....	256
Tabela 7. Dados da exportação de Castanha-do-Pará (1863-1868), publicados pelo Relatório de Presidente de Província de 1870.....	258
Tabela 8. Quadro de decretos de concessão de direito de lavra de bauxita (1970-1979).....	275

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACO – Associação Cultural Obidense

ACP – Ação Civil Pública

ADCT – Atos das Disposições Constitucionais Transitórias

ADI – Ação Direta de Inconstitucionalidade

AIKATUK – Associação Indígena Katxuyana, Tunayana e Kahyana

ALCAN – Aluminium Company of Canada

ALCOA

ALUMAR – Consórcio de Alumínio do Maranhão

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

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

ASEB – Associação dos Exportadores de Castanha do Brasil

CABT – Comissão dos Atingidos pela Barragem do Trombetas

CDRU – *Concessão de Direito Real de Uso*

CDRUR – Concessão de Direito Real de Uso Resolúvel

CEDENPA – Centro Estudo e Defesa do Negro no Pará

Cf/88 – Constituição Federal de 1988

CPI – Comissão Parlamentar de Inquérito

CPI-SP – Comissão Pró-Índio de São Paulo

CPT – Comissão Pastoral da Terra

CVRD – Companhia Vale do Rio Doce

D.O.U – Diário Oficial da União

DEM - Democratas

DNAEE – Departamento Nacional de Águas e Energia Elétrica

DNER – Departamento Nacional de Estradas e Rodagens

DNPM – Departamento Nacional de Produção Mineral

ELETRONORTE – Centrais Elétricas do Norte do Brasil S/A

EPE – Empresa de Pesquisa Energética

FCP – Fundação Cultural palmares

FLONA – Floresta nacional

FLOTA – Floresta Estadual
FUNAI – Fundação Nacional do Índio
G.P.S – *Global Positioning System*
IAP – Instituto de Artes do Pará
IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IBDF – Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ICMBio – Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
IDEFLOR – Instituto de Desenvolvimento Florestal e Biodiversidade
IDESP – Instituto de Desenvolvimento Econômico, Social e Ambiental do Pará
IEPÉ – Instituto de Pesquisa e Formação Indígena
INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
INPA – Instituto Nacional de Pesquisa
ITERPA – Instituto de Terras do Pará
MDA – Ministério do Desenvolvimento Agrário
MME – Ministério das Minas e Energia
MPF – Ministério Público Federal
MRN – Mineração Rio do Norte
MT – Ministério dos Transportes
NUPINQ – Núcleo de Apoio aos Povos Indígenas, Comunidades Negras e Remanescentes de Quilombos
OIT – Organização Internacional do Trabalho
PA - Pará
PARNA – Parque Nacional
PDMA – Plano Diretor de Meio Ambiente do Setor Elétrico
PEC – Proposta de Emenda à Constituição
PGE-Pará – Procuradoria Geral do Estado do Pará
PL – Projeto de Lei
PNCSA - Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
PND – Plano Nacional de Desenvolvimento
POLAMAZÔNIA – Programa de Pólos Agropecuários e Agrominerais da Amazônia
PPGAS – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
RCID – Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação

REBIO – Reserva Biológica

RIMA – *Relatório* de Impacto Ambiental

RTID – Relatório Técnico de identificação e Delimitação

SEMA – Secretaria de Estado de Meio Ambiente

SESPA – Secretaria de Estado de Saúde Pública

SFB – Serviço Florestal Brasileiro

SNUC – Sistema Nacional de Unidade de Conservação

SPU – Secretaria do Patrimônio da União

STF – Supremo Tribunal Federal

STRO – Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Oriximiná

SUDAM – Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia

SUDENE – Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste

TAC – Termo de Ajustamento de Conduta

UFAM – Universidade Federal do Amazonas

UHE – Usina Hidrelétrica de Energia

UMF – Unidade de Manejo Florestal

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	6
RESUMO	8
ABSTRACT	<i>Erro! Indicador não definido.</i>
LISTAS DE MAPA E CROQUIS	9
LISTAS DE ILUSTRAÇÕES.....	10
LISTA DE TABELAS E QUADROS	11
LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS.....	12
INTRODUÇÃO.....	18
CAPÍTULO 1. “ANDAR COM UM BRABO NA CACHOEIRA É RUIM”. OS MISSIONÁRIOS, MILITARES, EXPLORADORES E NATURALISTAS NA BACIA DO RIO TROMBETAS	35
1.1. OS QUILOMBOLAS E O SISTEMA ESCRAVISTA NA REGIÃO DE ÓBIDOS/SANTARÉM.....	35
1.2. OS INDÍGENAS, OS “MOCAMBEIROS” E OS MISSIONÁRIOS.....	47
1.3. A BACIA DO RIO TROMBETAS: EXPLORADORES e NATURALISTAS	57
1.4. “MORRER SIM, SE ENTREGAR NÃO, VALEI-ME MEU SANTO SÃO JOÃO”	63
1.5. OS “MOCAMBEIROS” PARA BARBOSA RODRIGUES E OCTAVIE COUDREAU	70
1.6. O CONHECIMENTO CIENTÍFICO PRODUZIDO SOBRE O ALTO TROMBETAS.....	86
CAPÍTULO 2. OS QUILOMBOLAS DE CACHOEIRA PORTEIRA	93
2.1. AS FUGAS, OS QUILOMBOS E OS KATXUYANA	93
2.2. QUEM SÃO OS KATXUYANAS?	105
2.3. INDÍGENAS E QUILOMBOLAS: MULHERES, GUERRAS E TROCAS	110
2.4. “ESTIVE NO CAMPICHE, ESTIVE NO MARAVILHA.. EU AINDA ACHEI AS CAPOEIRAS”	128
2.5. AS EXPERIÊNCIAS SOCIAIS DE TERRITORIALIZAÇÃO CONTADAS PELOS DESCENDENTES	133
2.6. REVISITANDO O “MITO DE ORIGEM” E A POLÍTICA DE IDENTIDADE	149
CAPÍTULO 3. “A CASTANHEIRA É A NOSSA MÃE”. QUILOMBOLAS/CASTANHEIROS DE CACHOEIRA PORTEIRA.....	156

3.1. “O MUNDO LIBERTO” E OS QUILOMBOLAS/CASTANHEIROS.....	156
3.2. A EMPRESA EXTRATIVISTA: A “LUTA DE PATRÕES”	186
3.3. RELAÇÕES ATUAIS DE AVIAMENTO: PARENTESCO E ALIANÇAS POLÍTICAS	211
3.4. “TEMPOS” E “ESPAÇOS”: USO DOS RECURSOS NATURAIS	219
3.5. “OLHA, ISSO É ENCANTADO!”: AS REGRAS DE USO DOS RECURSOS NATURAIS A PARTIR DE DAS NARRATIVAS SOBRE OS “SERES ENCANTADOS”	235
3.6. ABORDAGENS ANTROPOLÓGICAS NOS ESTUDOS DO “USO DA TERRA” E DOS RECURSOS NATURAIS: A CRÍTICA ÀS ABORDAGENS CONVENCIONAIS	249
3.7. A EXPROPRIAÇÃO TERRITORIAL DOS CASTANHAIS PARAENSES	255
CAPÍTULO 4. “O CAMINHO REAL” E AS INTERVENÇÕES SOBRE AS “TERRAS TRADICIONALMENTE OCUPADAS” PELOS QUILOMBOLAS DE CACHOEIRA PORTEIRA.....	267
4.1. ÁREA DE VOCAÇÃO ECONÔMICA E A EXPLORAÇÃO MINERAL	267
4.2. OS PROJETOS DE MINERAÇÃO E OS “EFEITOS SOCIAIS” SOBRE AS TERRAS QUILOMBOLAS.....	281
4.3. UNIDADES DE CONSERVAÇÃO.....	286
4.4. A BR-163.....	304
4.5. A UHE CACHOEIRA PORTEIRA	312
4.6. A REORGANIZAÇÃO TERRITORIAL EM CACHOEIRA PORTEIRA - A “COMUNIDADE”	325
CAPÍTULO 5. “TERRITÓRIOS DE PARENTESCO”: “DIFERENTES PROCESSOS SOCIAIS DE TERRITORIALIZAÇÃO”	344
5.1. OS TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS E OS MAPAS	353
5.2. “NARRATIVAS TERRITORIAIS”: MAPEANDO “TERRITORIALIDADES ESPECÍFICAS”	363
5.3. O DOMÍNIO BUROCRÁTICO DE PROCESSOS DE RECONHECIMENTO TERRITORIAL	375
CONSIDERAÇÕES FINAIS	400
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	410
BIBLIOGRAFIA CITADA.....	410
ENTREVISTAS	427

LEIS, DECRETOS, MECANISMOS JURÍDICO-FORMAIS E OUTROS DOCUMENTOS OFICIAIS	431
DOCUMENTOS REFERIDOS A UNIDADES ASSOCIATIVAS	441
TEXTOS EM JORNAIS E REVISTAS.....	442

INTRODUÇÃO

O trabalho de campo e o objeto de pesquisa

A análise das “relações de pesquisa” elaborada para efeitos desta tese refere-se aos agentes sociais que se autodefinem como *quilombos* ou *quilombolas* da *comunidade* de Cachoeira Porteira, município de Oriximiná¹, Pará, segundo suas formas organizativas específicas e de representação, como a Associação dos Moradores da Comunidade Remanescente de Quilombo de Cachoeira Porteira-AMOCREQ-CPT, e suas respectivas reivindicações de direitos territoriais e étnicos, face aos aparatos de “Estado”. A conceituação de *comunidade*, *quilombo* ou *quilombolas*, abrange concomitantemente noções empíricas e conceitos teóricos tornados instrumentos analíticos para uma compreensão sociológica acurada da vida social desta situação estudada.

Esta unidade social, objeto da presente análise, diz respeito especificamente à *comunidade quilombola* de Cachoeira Porteira, ou seja, ao agrupamento de unidades familiares que cultivam, extraem e vivem tradicionalmente na região do alto Trombetas, no entorno da foz do rio Mapuera. Estas “terras tradicionalmente ocupadas” pelos *quilombolas* envolvem ainda um conjunto de localidades que congregam grupos familiares localizados em diferentes posições geográficas às margens do rio Trombetas, designadas como Tauari e Nova Amizade, bem como Tapaginha na beira do lago do mesmo nome.

Para efeito desta tese, importa esclarecer previamente que utilizarei o termo *quilombo* e *quilombola* em *itálico*, quando estes forem usados pelos próprios agentes sociais como categorias de autodefinição. Seguindo a regra estabelecida para o termo *quilombo*, o *itálico* será empregado para o termo *comunidade*, quando este fizer referência à forma como os agentes sociais designam empiricamente o *locus* da unidade social estudada. O *itálico* será empregado ainda para palavras, expressões ou frases narradas em outra língua.

¹ Oriximiná fazia parte do município de Óbidos. A primeira designação de Oriximiná foi Uruã-Tapera ou Mura-Tapera, núcleo habitacional “fundado” por Padre Nicolino José Rodrigues de Sousa, em 1877. Henrique (2015) observa que as narrativas que atribuem a fundação de Oriximiná ao Padre Nicolino, constituem o mito fundador para os habitantes do local. Antes mesmo do Padre Nicolino, o local já se chamava Uruá-Tapera. Conforme a **Enciclopédia dos Municípios Brasileiros** (1957), a Lei n. 1.288, de 11 de dezembro de 1886, foi elevada à categoria de Freguesia de Santo Antônio do Uruã-Tapera. Em 9 de junho de 1894, o governador Lauro Sodré, elevou-a a categoria de vila, com a denominação de Oriximiná. Em 03 de abril de 1900, pela Lei n.0 729, foi extinto o município e seu território foi dividido entre Faro e Óbidos. A Lei n. 1.442, de 24 de dezembro de 1934, recriou o município de Oriximiná, o primeiro prefeito nomeado foi Helvécio Himbiriba Guerreiro. Irmão de José Gabriel Guerreiro Júnior.

Os termos “mocambo”, “mocambeiro” e “calhambola” aparecerão entre aspas, para indicar a utilização de termos inscritos em documentos históricos sobre a região. Os conceitos analíticos como “comunidade” e “quilombo” igualmente estarão entre aspas, como também os conceitos analíticos acionados a partir da leitura de outros autores. Os destaques por ventura escritos aparecerão em **negrito**. Os destaques em entrevistas e citações aparecerão sublinhados, com a indicação grifo meu entre colchetes: [g.m.], e para diferenciar de eventuais grifo do autor, usarei a indicação [g.a.].

Os autores analisados fazem uso de termos classificatórios como “Mocambeiros”, “mucambeiros”, “mocambistas”, “calhambola” e “cachoeiristas”, que identificam as diferentes unidades sociais historicamente presentes no rio Trombetas. Do prisma desta análise, são termos que integram a identidade “quilombola”, são seus componentes e não tem força explicativa para se constituir à parte ou de maneira isolada como autodefinição.

“Mocambeiros”, “mucambeiros”, “mocambistas”, “calhambola” e “cachoeiristas” constituem o repertório classificatório sobre as unidades sociais organizadas a partir da fuga para o rio Trombetas. Apesar de conhecidos, não são usualmente utilizados. “Cachoeirista”, somado ao termo “castanheiro” são atributos específicos de uma atividade econômica que compõem a identidade “quilombola”, mas que não é tal a identidade.

Feitas as explicações, passo a expor sobre minha relação com o campo, evidenciando as escolhas teóricas e a orientação dos procedimentos adotados.

Para o melhor entendimento desta tese, faz-se necessário descrever as condições sociais do trabalho do antropólogo. Berreman defende a necessidade de uma “exposição sistemática daqueles aspectos do trabalho de campo que extravasam uma definição convencional de método, mas que são cruciais para a pesquisa e seus resultados” (BERREMAN, 1975, p. 123). Oportunizo com isto, explicitar alguns aspectos do meu trabalho de coleta de dados e informações, embora vá problematiza-los ao longo a elaboração dos capítulos.

Cachoeira Porteira localiza-se no entorno da foz do rio Mapuera com o rio Trombetas, distanciando cerca de 150 km da sede municipal, como também a 400 km de Manaus, Amazonas e a 954 quilômetros de Belém, Pará. Todas as distâncias medidas em linha reta. O território abrange o interflúvio dos rios Trombetas, Cachorro e Mapuera, com áreas de terra

firme e ilhas, utilizadas para a caça, a pesca, a extração, a agricultura e coleta de produtos florestais, principalmente a castanha-do-Pará².

Em 2005, realizei trabalho de campo junto aos *quilombolas* do Moura, onde fui recebido pela família do sr. Aurélio Pereira, objetivando a monografia de conclusão do curso de Ciências Sociais, UFAM. Já no mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia-UFAM, realizei pesquisa junto aos *quilombolas* de Novo Airão, Amazonas. Essas duas experiências me possibilitaram perceber a “trágica” implantação das políticas ambientais autoritárias, sobre os modos de vida. Esta pesquisa junto aos *quilombolas* de Cachoeira Porteira me permitiu retornar ao trabalho de campo no rio Trombetas, Oriximiná-Pará.

A noção de “trágico”, como analisa Eagleton (2013), não é a mesma coisa que “muito triste”. Para o autor, a “dificuldade relativa à definição de tragédia é que, como ‘natureza’ e ‘cultura’, o termo flutua de forma ambígua entre o descritivo e o normativo” (EAGLETON, 2013, p. 27). Tenho usado o termo para me referir aos “efeitos sociais” da implantação das políticas ambientais autoritárias, seja no rio Trombetas, em Oriximiná (PA), seja no rio Negro, em Novo Airão (AM), ou no rio Guaporé, em São Francisco (RO).

Tais “efeitos” remetem diretamente às políticas ambientais autoritárias e sua implantação no rio Trombetas e no rio Negro, caracterizada especificamente pela implantação de unidades de conservação como a REBIO Trombetas, a FLONA Saracá-Taquera e o PARNA Jaú, que desconsideram interminantemente a legitimidade da ocupação tradicional de agentes sociais que se autodefinem como *quilombolas* e *ribeirinhos*. A partir de estratégias, que empregam distintos mecanismos de violência, tais iniciativas ambientalistas ocasionaram o “deslocamento compulsório” das unidades familiares. Apesar da FLONA Saracá-Taquera estar na categoria de “uso direto”, a sua implantação foi motivada para atender principalmente a interesses de empresas mineradoras. Isto evidencia a tragicidade do problema.

As diversas narrativas de “deslocamentos compulsórios” e violências de toda ordem e o desprezo do “estado” pelas vulgarmente chamadas “populações residentes”, despolitizando suas identidades e modos de vida, me aproximou destas “situações sociais” para além do interesse imediato de pesquisa. Em Novo Airão, pude acompanhar as associações *quilombolas* em diversos momentos da sua organização política, como também foi possível proceder à denúncias de racismo contra famílias tradicionais *quilombolas* por o órgão ambiental oficial³.

² Para efeito deste trabalho, gostaria de mencionar que estou me referindo ao fruto da *Bertholletia excelsa*, *Lecythidaceae*, conhecida popularmente como “castanha-do-pará”, “castanha-do-brasil”, dentre outras denominações. Embora localmente, na região da pesquisa, seja conhecida como “castanha-do-pará”, estarei utilizando uma designação geral de “castanha”.

³ Cf. Farias Junior (2013).

Pude acompanhar também o drama de pessoas que faleceram sem virem seus direitos reconhecidos.

Durante o ano de 2008 realizei, pelo Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia-PNCSA, trabalhos de campo e de mapeamento social no vale do Guaporé, junto às *comunidades quilombolas* de Santa Fé e Forte Príncipe da Beira, em Costa Marques, Rondônia⁴. Realizei o levantamento de inúmeras outras *comunidades quilombolas*. Nesta ocasião, entrevistei em Costa Marques, membros de famílias *quilombolas* deslocadas compulsoriamente da comunidade de Santo Antônio, município de São Francisco do Guaporé.

Ingressei a seguir no curso de doutorado em Antropologia Social-PPGAS-UFAM, em 2011, e me propus analisar as relações sociais entre *comunidades quilombolas* e indígenas em área de fronteira internacional “intrusadas” por políticas ambientais autoritárias. Referia-me especificamente aos *quilombolas* de Santo Antônio (RO) e ao povo indígena Miqueleno. Ambas as realidades empiricamente observáveis apontam para mobilizações que reivindicam a titulação das “terras tradicionalmente ocupadas” “intrusadas” pela criação da Reserva Biológica do Guaporé.

Para Said, a “invasão imperial” refere-se a “um corpo elaborado de teoria e prática em que, por muitas gerações, tem-se feito um considerável investimento material” (SAID, 2007, p. 33), estabelecendo certa hegemonia. Tal “invasão” apoia-se no conhecimento técnico elaborado e na violência física. Tenho utilizado o termo “intrusão” como sinônimo de “invasão” para me referir à ocupação ilegal de territórios indígenas e/ou *quilombolas* por parte de “megaprojetos” e políticas ambientais autoritárias. Em todos os casos, as chamadas “populações residentes” ou “impactadas” são estigmatizadas e consideradas como um obstáculo ao desenvolvimento e ao progresso. Tenho considerado a designação de “megaprojetos” para denominar o repertório de ações de empresas privadas ligadas à extração mineral e a obras públicas (rodovias e portos) articuladas com medidas oficiais de planejamento, que objetivam a implantação, no rio Trombetas, de projetos de infraestrutura e geração de energia hidrelétrica. Esta articulação expressa uma coalisão de interesses que

⁴ O referido mapeamento resultou na publicação do **fascículo 10** - Quilombolas do Forte Príncipe da Beira-Vale do Guaporé - Costa Marques – RO. Manaus: UEA Edições. Projeto “Mapeamento social como instrumento de gestão territorial contra o desmatamento e a devastação – processos de capacitação de povos e comunidades tradicionais”- Fundo Amazônia-BNDES-UEA/Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia-PNCSA; **fascículo 34** – Quilombolas de Santa Fé, Costa Marques, Rondônia. Manaus: UEA Edições. Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia-PNCSA.

articula as esferas públicas e privadas com efeitos diretos sobre os “povos e comunidades tradicionais”.

Apesar de distintas iniciativas de “intrusão” por parte de projetos de infraestrutura e de geração de energia hidrelétrica, as “terras tradicionalmente ocupadas” referidas aos *quilombolas* de Cachoeira Porteira, têm permanecido sob o domínio e conquista destes próprios agentes sociais, enquanto tais projetos têm sido marcados pela inconclusão, ou seja, trata-se de projetos inacabados ou que foram abandonados sem que sua execução fosse concluída.

A gravidade desta situação inconclusiva e de paralisação abrupta é de tal ordem que para serem retomados não significa recomeçar de onde foram paralisados, mas sim de que começar tudo de novo. A resistência dos *quilombolas* diante de tais situações sociais não está ligada ao martírio, mas a dificuldades impostas pela natureza, que têm, desde o período escravista, dificultado a dominação daquelas terras acima da Cachoeira Porteira, pelos chamados “brancos”. Os efeitos da “intrusão” são finitos e durante todo o processo de tentativa de implantação dos projetos, estes não lograram separá-los dos meios de produção básicos, ou seja, das terras que habitam, cultivam e extraem usualmente.

A preferência pela utilização do termo “intrusão” visa desmistificar o termo “sobreposição”, que entendo como uma forma de despolitizar a violência da implantação de tais projetos. A noção de “sobreposição” pressupõe estar em jogo definições legítimas da região, conforme Bourdieu (1989). Transferindo-se a discussão para projetos de desapropriação para implantação da infraestrutura ou de atividades econômicas ou para decretos que estabelecem os limites de unidades de conservação, ignorando tratar-se de “terras tradicionalmente ocupadas”.

No entanto, o próprio termo “intrusão” carece de uma breve explicação. Tal termo constitui léxico oficial aplicado indiscriminadamente a distintas situações sociais, para ficar na região geográfica, é habitual que instituições do estado, especialmente as organizações ambientais, se refiram aos *quilombolas* como invasores, intrusos das unidades de conservação. Assim, constava em cartaz no quadro de avisos do órgão ambiental brasileiro, em Porto Trombetas. Da mesma forma que a noção de “sobreposição”, está em jogo aqui uma disputa pela definição, criticamente, optei pelo uso de “intrusão” ao invés da noção de “sobreposição”. Penso que não se trata de mero jogo de definições, pois gostaria de firmar, expor o processo violento das tentativas de usurpação territorial.

A “judicialização”⁵ das tensões sociais entre indígenas e *quilombolas* diante dos processos de regularização fundiária que indicavam uma suposta “sobreposição”, levam o Instituto de Desenvolvimento Econômico, Social e Ambiental do Pará-IDESP a solicitar ao PNCSA à indicação de um pesquisador para a elaboração dos “estudos antropológicos” sobre a *comunidade quilombola* de Cachoeira Porteira, tendo em vista que já estava em elaboração o Relatório de Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Katxuyana/Tunayana. A solicitação inicial deste “estudo antropológico” foi um encaminhamento do MPF ao Governo do Estado do Pará.

Dessa forma pude retomar a pesquisa no rio Trombetas, região onde pessoalmente já dispunha de amplo levantamento de fontes documentais, arquivísticas e da literatura acadêmica sobre as *comunidades quilombolas*, iniciado ainda em 2005. Neste contexto de elaboração do “estudo antropológico”, pude realizar trabalho de campo em Cachoeira Porteira, no período de 29 de março a 20 de abril e de 11 de maio a 30 de maio de 2012. Elaborei o referido “estudo” no prazo definido pelas autoridades solicitantes, qual seja, 20 de junho de 2012.

A partir desta experiência para a elaboração do “estudo antropológico” pude reformular meu próprio interesse de pesquisa e inclusive “mudar o campo”. Concomitante a isto, estabeleci conversações sobre a relevância da realização de uma **oficina de mapa** a partir do interesse da *comunidade* em ter seu próprio mapa. Ao dialogar com lideranças *quilombolas*, entre elas, o sr. Ivanildo⁶, o sr. Claucivaldo e o sr. Claudemir, obtive franco apoio para minha intenção de pesquisa. Assim, programei novo trabalho de campo, realizado entre os dias 20 de março a 05 de maio de 2013. Durante este trabalho de campo, apresentei a reformulação do projeto de pesquisa às lideranças da AMOCREQ-CPT.

A leitura das referências bibliografia sobre os “quilombolas” do Trombetas e do Erepecuru, bem como de fontes documentais e arquivísticas, de entrevistas e de observação direta, permitiu-me reformular o objeto de pesquisa. Como objeto de reflexão considerei analisar a relação social entre os *quilombolas* e o passado de fugas e ocupação do rio

⁵ Para Almeida (2007) e Santos (2008), a “judicialização” consiste nas decisões do judiciário em questões políticas ou que deveriam ser resolvidas nos planos legislativos ou executivos, como a garantia de direitos territoriais. Para Almeida, existe uma “coalizão de interesses” de membros do agronegócio, do setor mineral, que tem se articulado para conseguir da justiça o retrocesso das políticas públicas territoriais de titulação das terras das “comunidades quilombolas”.

⁶ No momento da realização da pesquisa, o sr. Ivanildo Carmo de Sousa era presidente da AMOCREQ-CPT, compunham a diretoria o sr. Claucivaldo e o sr. Claudemir. Nas eleições posteriores, esta diretoria se dividiu em duas chapas para concorrer as eleições da associação, de uma lado ficou a chapa composta pelo sr. Ivanildo, sr. Manoel Vieira (Duca), sra. Adriane e outros, na outra chapa ficou o sr. Claucivaldo, o sr. Claudemir e outros. A chapa do sr. Claudemir ganhou a eleição. Com o fim deste mandato e com novas eleições o sr. Ivanildo se encontra novamente na presidência da diretoria da AMOCREQ-CPT.

Trombetas; a relação social entre os *quilombolas* e os projetos de infraestrutura implantados no rio Trombetas. Ao me aproximar do problema, emergiram questões como: por que a implantação de grandes projetos tendo em vista o alto fluxo de pessoas, bens e serviços não encorajaram as unidades familiares quilombolas a abandonarem a terra? Por que os *quilombolas* não se veem como vítimas desses processos?

Me interessava também compreender o ponto de vista dos *quilombolas* sobre as relações com os indígenas; atentando para os processos administrativos de reconhecimento territorial. Diante da insistência de agências governamentais (FUNAI, SEMA, ITERPA) em dizer que existe conflito. Localmente, indígenas e *quilombolas* priorizam alianças políticas históricas que culminaram no estabelecimento de acordos territoriais, vide o primeiro em 2005 e o segundo firmado em 2015⁷. Tais situações me chamaram recorrentemente a atenção, desde minha atuação na elaboração dos “estudos antropológicos” referentes a *comunidade quilombola* de Cachoeira Porteira.

Assim, durante os dias 16 e 21 de julho de 2013, realizamos a **oficina de mapa** e um curso sobre noções elementares de cartografia e G.P.S. na *comunidade quilombola* de Cachoeira Porteira⁸. Na ocasião foram registradas as “narrativas territoriais”, a construção de um “mapa situacional” de toda a *comunidade* e a complementação dos croquis já elaborados, possibilitando a representação espacial das “territorialidades específicas”. Em decorrência da realização do mencionado processo de consulta, permaneci em Cachoeira Porteira até o dia 01 de setembro daquele ano.

Entre os dias 23 de julho a 31 de agosto de 2013, assessoriei a comunidade quilombola de Cachoeira Porteira no processo de consulta prévia, livre e informada conforme a Convenção 169 da OIT, para a aprovação do Plano de Uso e de Desenvolvimento Socioeconômico e Ambiental Sustentável da Comunidade Remanescente de Quilombo de Cachoeira Porteira, previsto pelo Governo do Pará. A consulta foi realizada pelo IDESP. Os procedimentos de consulta foram elaborados em diálogo permanente com o Ministério Público Federal-MPF.

Entre os dias 28 de outubro e 01 de novembro de 2013, retornei à *comunidade quilombola* de Cachoeira Porteira para acompanhar a equipe da produtora de filmes *Handcrafted Films*, que produziu a série intitulada *if not us, then who*. Esta equipe elaborou o

⁷ Acrescentei a referência ao segundo acordo, pois atualmente a “área pretendida” pelos quilombolas para a regularização fundiária está conforme este acordo de 2015.

⁸ Oficina realizada no âmbito do Projeto Mapeamento social como instrumento de gestão territorial contra o desmatamento e a devastação – processos de capacitação de povos e comunidades tradicionais - Fundo Amazônia-BNDES-UEA/Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia-PNCSA.

documentário **Liberdade**⁹, focalizando a *comunidade quilombola* de Cachoeira Porteira, em Oriximiná e Ivaporunduva, Eldorado, São Paulo. Tal experiência possibilitou estar na *comunidade* durante o “verão”, onde fomos levados a verificar sítios históricos como o cemitério e artefatos cerâmicos, segundo os *quilombolas*, do antigo “mocambo” próximo a Cachoeira Porteira.

Como se pode notar, as informações analisadas aqui foram registradas em diferentes momentos de pesquisa, ora para produzir o “relatório antropológico”, ora como objeto acadêmico, ora como produto de assessoria aos *quilombolas*. São produtos de conversas informais e descontraídas, de entrevistas abertas e não direcionadas e técnicas de observação direta. Resultantes de minha participação em reuniões com *castanheiros* sobre a localização de “pontas de castanha”, em consultas públicas e no acompanhamento de eventos e reuniões juntamente com os representantes *quilombolas* seja em Belém, seja em Brasília.

No momento da escrita da tese, pude utilizar entrevistas que tinha feito há dez anos, com membros da *comunidade quilombola* do Moura. As entrevistas estão organizadas por data, por entrevistado, por local e por finalidade. Para a realização de entrevistas procurei trabalhar inspirado em Bourdieu, estabelecendo uma “relação de entrevista”¹⁰. As entrevistas aconteceram em dois momentos: no primeiro eu estava acompanhado da sra. Adriane do Carmo, que me introduzia nas redes de relações sociais, no segundo eu estava sozinho com o entrevistado, que conheci anteriormente e que me autorizava indagações mais diretas.

As entrevistas com os senhores Waldemar dos Santos, Francisco Adão dos Santos Neto e Vicente Vieira dos Santos, possibilitaram além de “narrativas territoriais”, o exercício de “ensaios genealógicos”, onde pude construir a descendência das famílias Vieira e Adão Santos. Tais informações indicam trajetórias familiares distintas, com a ocupação de diferentes locais no rio Trombetas. Algumas dessas entrevistas permitem ainda a relação com as fontes históricas, tal como as narrativas do sr. Francisco Adão dos Santos Neto sobre a morte do explorador Henri Coudreau.

Segundo Bourdieu (2008), a “relação de entrevista”, se constitui também em uma relação social. Para o autor, a realização de entrevistas unilaterais e sem negociações prévias ocasiona efeitos de dissimetria. Esta é “redobrada por uma dissimetria social todas as vezes que o pesquisador ocupa uma posição superior ao pesquisado na hierarquia das espécies de capital, especialmente o capital cultural” (BOURDIEU, 1997, p. 695). Tais dificuldades

⁹ O documentário pode ser conferido em <http://ifnotusthenwho.me/story/freedom/>

¹⁰ Cf. Bourdieu (2008).

seriam ultrapassadas pela “escuta ativa e metódica, tão afastada da pura não-intervenção da entrevista não diretiva, quanto do dirigismo do questionário” (ibid, p. 695).

Fui convidado pela AMOCREQ-CPT, para participar durante o dia 20 de agosto de 2014, da reunião promovida pela Empresa de Pesquisa Energética-EPE Consórcio FERMA/IGPLAN para a apresentação da proposta de elaboração de estudos socioambientais para o inventário hidrelétrico da bacia hidrográfica do Rio Trombetas. Na reunião os quilombolas e indígenas disseram que não autorizavam a realização dos estudos até que fosse feita a regularização fundiária. Posicionaram-se ainda explicitamente contra a construção de hidrelétricas.

O momento do trabalho de campo em Cachoeira Porteira (2012, 2013 e 2014) tem aproximadamente dois anos de anos de afastamento do campo, mas não distanciamento dos agentes sociais, pois foi possível manter contato com relativa facilidade com as lideranças *quilombolas*. Sempre que possível recebo informações via telefone sobre o processo de regularização fundiária. Assim aconteceu com as informações sobre os acordos com os indígenas, onde fui informado pelas lideranças da AMOCREQ-CPT, tendo posteriormente solicitado as atas das reuniões ao Núcleo de Apoio aos Povos Indígenas, Comunidades Negras e Remanescentes de Quilombos (NUPINQ)/Pará.

Compreendo o objeto da pesquisa como uma relação dinâmica expressada pelos desdobramentos das “relações de pesquisa”. Neste sentido ele pode ser redefinido, superando a “experiência primeira”, tal como analisa Bachelard (1996). Segundo o autor “todo saber científico deve ser reconstruído a cada momento, nossas demonstrações só tem a ganhar se forem desenvolvidas no âmbito dos problemas particulares, sem preocupação com a ordem histórica” (BACHELARD, 1996, p. 10) e mais voltado para indagações sucessivas que se colocam no trabalho de pesquisa:

é preciso saber formular problemas (...) na vida científica os problemas não se formulam de modo espontâneo. Para o espírito científico, todo conhecimento é resposta a uma pergunta. Se não há pergunta não pode haver conhecimento científico. Nada é evidente. Nada é gratuito. Tudo é construído (BACHELARD, 1996, p. 18)

As redefinições se sucedem com às novas indagações, ou seja, no “trabalho de campo o principal símbolo de suas atividades de pesquisa (do antropólogo), o próprio objeto da pesquisa é negociado” (OLIVEIRA, 2004, p. 34). Para Oliveira, “não é possível nem seria desejável que o antropólogo pudesse definir ou prever com precisão todos os seus interesses (presentes e futuros) de pesquisa” (idem). Para o autor, “frequentemente, o objeto teórico da pesquisa é redefinido após a pesquisa de campo quando cessa a interação com os sujeitos da

pesquisa”. (OLIVEIRA, 2004, p. 34-35). O objeto da pesquisa está em constante reformulação, mesmo no momento da escrita e elaboração de argumentos, de formulações e de interpretações dos materiais coletados.

No trabalho do antropólogo, “a negociação da pesquisa e/ou do objeto é parte constitutiva do procedimento: primeiro no campo e depois no escritório quando o trabalho é redigido, ainda que no segundo momento trate-se de um diálogo simulado” (idem). Dessa forma, não basta estar na “aldeia”, na “comunidade” ou no “bairro” se os agentes sociais não estão dispostos a “negociar” – entenda-se o processo dialógico entre o pesquisador e os agentes sociais, no qual ambos estão suficientemente esclarecidos sobre suas respectivas posições quanto aos trabalhos de pesquisa.

A partir de todas essas etapas de trabalho de campo, foi possível uma interação maior que me permitiu perceber as relações sociais que envolvem os usos dos recursos naturais e do território. Diante da dinâmica social de trabalhos de campo, onde o “campo” constitui-se de momentos de pesquisa distintos, ora para “escrever relatórios”, ora para a realização de pesquisa acadêmica, ora como assessor da *comunidade*, pude elaborar calendários agrícolas, de caça, pesca e extrativos. Tais calendários foram elaborados, tanto a partir de narrativas, quanto pela objetivação das “territorialidades específicas” através de croquis e técnicas de observação direta.

“Eu quero saber se são quilombos”

A solicitação do “estudo antropológico” sobre a *comunidade quilombola* de Cachoeira Porteira ocorre, portanto, como resposta às tensões sociais surgidas durante os “estudos complementares” do relatório circunstanciado de informação e delimitação da Terra Indígena Katxuyana/Tunayana. Antes disso, o processo de regularização fundiária da Terra Quilombola Cachoeira Porteira, encontrava-se tramitando lentamente no Instituto de Terras do Pará. Diante da polêmica, parecia haver dúvidas sobre a identidade étnica da *comunidade*, ou seja, dizia-se que se tratavam de “remanescentes da Andrade Gutierrez”.

Segundo as lideranças *quilombolas*, tal polêmica sobre a “condição quilombola” parecia partir do órgão estadual de terras e teria sido motivado pelo histórico de ocupação da área de Cachoeira Porteira pela empreiteira Andrade Gutierrez. Dessa forma, a fim de dirimir qualquer dúvida, foi solicitado o “estudo antropológico” a fim de comprovar a “condição quilombola”, em uma reunião para a elaboração do estudo, foi-me dito pelo representante jurídico do órgão fundiário estadual: “eu quero saber se são quilombos”.

Diante dessa primeira experiência junto aos quilombolas de Cachoeira Porteira, ou seja, para a elaboração de relatório, pude reformular os objetos da tese, e me perguntar por que persiste a reivindicação de uma identidade étnica baseada na história de trajetórias familiares tendo em vista a “intrusão” do território *quilombola* por meio de projetos de infraestrutura e do aumento do trânsito de trabalhadores. Penso que tal questão, perpassará a estrutura da tese, onde tento mostrar que o rio Trombetas, desde o século XVIII é alvo da ação de missionários, e do século XIX em diante tornava-se alvo de exploradores, naturalistas e “patrões”.

Dessa forma, está-se discutindo uma identidade étnica baseada na trajetória histórica de resistência ao sistema escravista, onde os negros que fugiram territorializaram rios e florestas. Diante da escassez de mulheres, os “quilombolas” raptaram mulheres indígenas Kahyana e Katxuyana, com os quais vieram a estabelecer também relações políticas e comerciais. Esta estratégia matrimonial contribui para explicar a consolidação de seu território. No rio Trombetas constituíram-se inúmeras unidades familiares, sejam com mulheres indígenas, seja com afirmações de laços entre homens e mulheres que se recusavam a condição de escravos através de fugas sucessivas das “grandes plantações”.

Neste processo de ocupação histórica, pode-se mencionar a configuração de um sistema cosmológico, fundado na crença em “encantados” diretamente referidos às fugas. Falo do “Pretinho do Porão”. Segundo contam as narrativas coletadas, uma família que estava fugindo dos “brancos” subia rapidamente o rio Trombetas. Toda vez que os “brancos” se aproximavam eles jogavam no rio os objetos que dispunham, inclusive os mantimentos e tudo mais, para que a canoas pudesse ir com maior velocidade. Passando por uma cachoeira, não tinham mais o que jogar, a mãe, desesperada abandonou o filho, um garotinho, que foi encantado pela Cachoeira.

Tais acontecimentos cosmológicos atuam como elementos de “territorialização”. São narrados por membros das famílias Vieira, Adão Santos, Santos, Carmo e Cordeiro, dentre outras, todos descendentes diretos daqueles que fugiram. Ao descerem do alto das cachoeiras, para o “rio morto” ocuparam aqueles pontos que antes haviam servido de apoio para as fugas, entre eles Cachoeira Porteira, Colônia, Macaxeira, Arrozal, Tapaginha e Nova Amizade, dentre outros. Cachoeira Porteira tornou-se um núcleo residencial constituído notadamente por aqueles que mantêm relações de consanguinidade e afinidade constitutivas da chamada família Vieira.

A organização das denominadas *comunidades quilombolas* em Oriximiná foi iniciada na década de 1980. Em 1989, com o apoio de missionários do Verbo Divino, do Centro Estudo e Defesa do Negro no Pará-CEDENPA e da Comissão Pró-Índio de São Paulo, os quilombolas de Oriximiná fundam a Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná ARQMO. Apesar das relações de parentesco com a ARQMO, as famílias *quilombolas* de Cachoeira Porteira, permanecem fora desta organização *quilombola*.

Os *quilombolas* de Cachoeira Porteira, só vieram a constituir uma forma organização associativa em 2002, a partir da necessidade de reivindicação das “terras tradicionalmente ocupadas” diante do interesse de sojicultores, madeireiros e empresas mineradoras sobre a área. De acordo com o próprio processo junto ao ITERPA, a identidade *quilombola* é reivindicada com base no processo histórico de resistência ao sistema escravista e se fundamentam nas narrativas de membros da família Vieira.

Conforme Acevedo Marin; Castro (1998), “Cachoeira Porteira foi a matriz dos apossamentos do grupo no presente século. Como já examinamos, de dois lugares – Nova Amizade e Arrozal -, saíram grupo de famílias para Tapagem, Boa Vista e Terra Preta” (ACEVEDO MARIN; CASTRO, 1998, p. 229). Segundo as autoras, nos *quilombolas* de Cachoeira Porteira vivenciaram dois momentos de ruptura com as formas de existência atomizada e anterior: a “intrusão” da Andrade Gutierrez e a atuação do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal-IBDF, em 1979. A manifestação de um existência coletiva face aos aparatos de Estado, torna-se explícita com a consolidação da identidade quilombola nos termos da Constituição Federal de 1988.

Posição do antropólogo

Mediante da elaboração dos “estudos antropológicos” sobre a *comunidade quilombola* de Cachoeira Porteira e da “relação de pesquisa” estabelecida encontrei pouca abertura para a ampliação da pesquisa junto aos indígenas diante da polarização institucional dos processos de regularização fundiária. A realização dos “estudos antropológicos” sobre os quilombolas de Cachoeira Porteira, produziu “efeito de identificação”. Já tinha ouvido em Cachoeira Porteira tal referência ao antropólogo que teria produzido o RCID da Terra Indígena Katxuyana/Tunayana, como “antropólogo dos índios”. Esse tipo de situação manteve e prossegue mantendo o processo de controle das impressões em suspenso.

Segundo Berreman (1975), o controle de impressão constitui-se na primeira etapa do trabalho do antropólogo na aldeia ou na “comunidade” estudada. Durante a realização da segunda etapa do trabalho de campo, entre os dias 20 de março a 05 de maio de 2013, consultei os indígenas Katxuyana da aldeia Santidade¹¹ sobre a possibilidade de fazer a pesquisa sobre a relação histórica com os *quilombolas*. Cordialmente, me orientaram a solicitar a autorização da FUNAI, mesmo não se tratando de uma “terra indígena” em estudo.

Durante os dias que passei na aldeia Santidade, apesar de não se manifestarem explicitamente sobre a pesquisa sobre as relações históricas entre *quilombola* e Katxuyana, o sr. Manoel e o sr. Honório falaram que gostariam de me contar a história do contato com os *quilombolas*. Posteriormente, foi possível conversar por horas sobre diversos assuntos. Fui bem recebido na aldeia Santidade, participei das comemorações do “Dia do Índio”, após as palavras do Cacique todos almoçaram macaco e jacaré moqueado na *Tamiriki*. Tal fato tem muito mais a ver com o “código de civilidade” dos Katxuyana¹², do que com a aceitação do antropólogo.

Estar na aldeia não significa ter estabelecido “relações de pesquisa” tal como analisa Bourdieu. A “relação de pesquisa” pode ser definida como “uma relação social que exerce efeitos (variáveis, segundo os diferentes parâmetros que a podem afetar) sobre os resultados obtidos” (BOURDIEU, 1997, p. 694), as estruturas objetivas do mundo social exercem efeitos não somente sobre as interações observadas pelo pesquisador, como também na sua própria interação com os agentes sociais.

As “relações de pesquisa” perpassam questões muito mais complexas que a autorização da FUNAI. Os resultados da pesquisa estão relacionados as relações sociais que o pesquisador estabelece. Berreman (1975) observa que há um controle de impressão por parte dos agentes sociais sobre as relações sociais. O resultado depende de como o pesquisador entra em campo e com quem. Berreman, relata as implicações da escolhas para se entrar no campo. Diante da “situação social” polarizada pelos processos burocráticos de reconhecimento fundiário, ter realizado os “estudos antropológicos” com os *quilombolas* produziu certa identificação com estes agentes sociais.

Se estou na companhia dos *quilombolas* produzo um trabalho com certos efeitos, se estou em companhia dos indígenas produzo um trabalho com outros efeitos. A produção de “relatórios” produziria um “efeito de identificação” de pesquisadores por parte dos agentes

¹¹ Estive durante as celebrações do Dia do índio, em 2013, na aldeia Santidade, rio Cachorro.

¹² Carlos Drummond de Andrade (1978) escreveu para o **Jornal do Brasil** o texto **O Kaxúyana, esse bem-educado**, baseado no texto, **O Código de civilidade dos Kaxuyana**, de Friel (1970).

sociais, que tem que ser considerado seriamente. Assim, optei por realizar a pesquisa a partir do ponto de vista dos *quilombolas*, tendo em vista a “relação de pesquisa” já estabelecida e a aceitação necessária para a participação da pesquisa. Pois, trata-se de um momento acadêmico, e não da elaboração de “relatórios”. O objeto de pesquisa acadêmico não é o objeto do “estudo antropológico” para o relatório. Para o trabalho acadêmico, não estive preocupado com critérios objetivos sobre a identidade *quilombola*, tendo em vista que as análises sobre a identidade apoiam-se em Barth (2000) sobre a noção de “grupo étnico”. Outro ponto distinto, trata-se do tempo acadêmico, que difere do tempo burocrático para o “relatório”.

Estrutura da tese

A partir do exposto, passo a uma breve explanação sobre a estrutura desta tese. Este trabalho está dividido em cinco capítulos. Tais capítulos foram escritos após a realização de distintas etapas de trabalho de campo. Há um espaço de dois anos entre a minha última ida à comunidade quilombola de Cachoeira Porteira e a conclusão da versão desta tese ora apresentada. Preocupei-me em analisar os “diferentes processos sociais de territorialização” que convergiram para a atual reivindicação da titulação das terras que compõem o território *quilombola*.

Para fins desta tese, os temas encontram-se hierarquizados. Embora o primeiro capítulo se refira à “situação colonial” e o quinto capítulo ao processo de reivindicação territorial, esta tese aborda criticamente as “continuidades históricas”. Tal ordem de exposição é arbitrária e se justifica somente como exercício acadêmico de organização dos dados.

Esta tese baseia-se, assim, na construção de eixos lógicos devidamente organizados. Coligi informações obtidas em múltiplas etapas de pesquisa de campo a partir de distintas condições sociais de trabalho. A obtenção de informação não se pautou pelas noções de “continuidade” ou “desenvolvimento” tal como critica Foucault (2005)¹³. A escrita da tese consiste numa proposta de organização de informações soltas, de fragmentos e fissuras narrados pelos agentes sociais arbitrariamente organizados pelo antropólogo,

é preciso tomar consciência de que esses recortes – quer se trate dos que admitimos ou dos que são contemporâneos aos discursos estudados – são sempre, eles mesmos, categorias reflexivas, princípios de classificação, regras normativas, tipos

¹³ Segundo Foucault a noção de “continuidade”, “não tem certamente uma estrutura conceitual muito rigorosa, mas sua função é muito precisa” (FOUCAULT, 2005, p. 87). Ainda segundo o autor, a noção de “desenvolvimento”, “que permite descrever uma sucessão de acontecimentos como a manifestação de um só e mesmo princípio organizador” (idem).

institucionalizados: por sua vez, eles são fatos de discursos que merecem ser analisados ao lado de outros, que mantém certamente com outros relações complexas, mas que não tem características intrínsecas autóctones e universalmente reconhecidas (FOUCAULT, 2005, p. 88).

A leitura de Foucault possibilita a análise crítica da noção de “tradição” e de “quilombo”. Segundo o autor, é preciso libertar-se das noções ligadas ao postulado de “continuidade”, como “influência”, “desenvolvimento”, “mentalidade” e “tradição”. A noção de “tradição” para o autor, “permite simultaneamente situar qualquer novidade a partir de um sistema de coordenadas permanentes e dar um status a um conjunto de fenômenos constantes” (FOUCAULT, 2005, p. 87). Tenho usado a noção de “tradição”, não como discurso, mas como “prática social” não reduzida a um tempo linear ou uma transmissão de conhecimento entre diferentes gerações.

Esta tese articula análises que recaem sobre a relação entre os indivíduos membros de um “grupo étnico”. Indivíduos legitimados pelo grupo para falar tal legitimação se dá em um ambiente de pesquisa acadêmica. Pensando nas análises de Bourdieu (2004), poderia mencionar que o informante, o entrevistado ou o narrador foram delegados pelo próprio grupo como fala de direito. O ato da delegação acontece entre um indivíduo e o grupo que o delega. Esta “relação de pesquisa” me levou a diferentes indivíduos legitimados a contar suas trajetórias familiares, incorporadas pelo próprio grupo como a sua história.

Tenho analisado a relação entre os agentes sociais a partir de determinadas “configurações”, as relações de aviação, as relações com os “grandes projetos” ou com os gestores de unidades de conservação. As narrativas que tenho me dedicado a analisar não são criações coletivas, são perspectivas familiares de ocupação do rio Trombetas, ou de experiências recentes, permitindo observar as distintas “configurações”, ou seja, relações de interdependência entre os membros do grupo.

Segundo Elias, a análise sociológica não poderia usar conceitos desumanizados como instrumentos de investigação, “conceitos como estrutura, a função, papel ou organização, economia ou cultura, não conseguem traduzir uma referência a determinadas configurações de pessoas” (ELIAS, 2008, p. 143). Dessa forma, tenho focalizado as relações entre os agentes sociais com a história, ou a relação de agentes sociais com a natureza que está mediada por uma relação social, ou seja, por meio de regras de convivência que estabelece padrões de uso.

A ênfase nas relações coletivas pode ser analisada por meio da análise da mobilização étnica e dos elementos necessários à construção da identidade étnica. Dessa forma, o deslocamento do indivíduo para a ação coletiva, aproxima-se da noção de “grupo étnico” tal

como abordou Fredrik Barth (2000). Segundo o autor, a identidade étnica é elaborada a partir de mecanismos de inclusão e exclusão nas “fronteiras sociais”. A arbitrária aproximação entre Barth e Elias (2008) objetiva o entendimento de uma determinada “configuração” hierárquica dos atos que definem distinções que identificam relações do tipo “eu” e os “outros” ou “nós” e “eles”. Este campo, pode ser descrito como delimitando “fronteiras sociais”.

De acordo com Mckellin (1990), Barth focaliza a análise na comunicação entre peritos onde as performances públicas e a memória coletiva transformam e regeneram significados simbólicos. Segundo Barth, existe em uma determinada comunidade uma variedade de ideias cosmológicas que se comunicam entre elas ou entre comunidades afins focalizando a relação do agente social com as ideias. A noção de “cosmologia” como constructo produzido pela relação agente social-sociedade.

Aproximo-me também das análises de Eric Hobsbawm (2002) quanto à utilização da noção de “tradição” ou de “tradições inventadas”. Segundo o autor, certas práticas simbólicas ou rituais tentam inculcar valores e normas de comportamento, alegando propositadamente a noção de continuidade em relação ao passado. É oportuno observar que Hobsbawm está se referindo à apropriação do passado. Tais “práticas sociais” não são meras técnicas ou rotina, constituem arcabouços ideológicos. A noção de “tradição”, especificamente a noção de “invenção das tradições” tem subsidiado as discussões nesta tese sobre os “conhecimentos tradicionais” associados a práticas que orientam o uso dos recursos naturais.

Tendo feito estes esclarecimentos preliminares passo a apresentar de maneira resumida os capítulos. O Capítulo 1 aborda o processo histórico de ocupação do rio Trombetas pelos quilombolas fugidos das fazendas de cacau e gado de Óbidos e Santarém. Minha intenção neste capítulo é analisar os “diferentes processos sociais de territorialização” a partir de narrativas obtidas junto aos *quilombolas* e então relaciona-las a relatos e crônicas de missionários, militares, exploradores e naturalistas que percorreram a região. O conhecimento produzido sobre a calha do rio Trombetas objetivava apoiar iniciativas econômicas de exploração sistemática dos recursos naturais.

O Capítulo 2 aborda a construção de unidades sociais designadas como “quilombos” ou “mocambos”. Aborda a participação indígena nessas construções, seja por meio do rapto das mulheres indígenas, seja por meio de alianças políticas ou de trocas comerciais, evidenciando o “quilombo” como um espaço social pluriétnico. As análises sobre as narrativas de fuga narradas pelos descendentes constituem possibilidades de interpretação do que se pode chamar de “mito de origem”.

O Capítulo 3 aborda as formas de utilização dos recursos naturais, perpassando da utilização livre para as distintas situações de “aviamento” impostas por empresas extrativistas, através da atuação de distintos agentes comerciais chamados de “patrões”. Tal momento evidencia diferentes tipos de dominação. Analiso as noções de “tempo” e “espaço”, para orientar os usos dos recursos naturais seja a relação com a natureza, seja a relação entre agentes sociais e personagens considerados míticos, como os chamados “encantados”. Não estabelecem a distinção entre “humanos” e “não-humanos”, entre agentes sociais e “sobrenaturais”.

O Capítulo 4 aborda os interesses econômicos voltados para a região do rio Trombetas e os diferentes tipos de intervenção: projetos de infraestrutura, usinas hidrelétricas e iniciativas geoeconômicas, através da exploração mineral. Problematizo a noção de área de vocação econômica diante dos “efeitos sociais” ocasionados por tais projetos. Problematizo a criação de unidades de conservação diante do interesse minerador. Dentre tais “efeitos sociais”, destaco o processo de reorganização territorial da *comunidade* de Cachoeira Porteira.

O Capítulo 5 aborda a noção de “territórios de parentesco” e “diferentes processos sociais de territorialização”, diante dos procedimentos legais de regularização fundiária. Analisa ainda os processos pelos quais se obteve os “mapas situacionais”. Este capítulo evidencia o processo de negociação entre *quilombolas* e indígenas no que diz respeito à reivindicação territorial. Destaco a construção social do território *quilombola* a construção da chamada “área de pretensão”, não representa a totalidade do território.

Assim, diante do exposto, passo à tese.

CAPÍTULO 1. “ANDAR COM UM BRABO NA CACHOEIRA É RUIM”. OS MISSIONÁRIOS, MILITARES, EXPLORADORES E NATURALISTAS NA BACIA DO RIO TROMBETAS

1.1. OS QUILOMBOLAS E O SISTEMA ESCRAVISTA NA REGIÃO DE ÓBIDOS/SANTARÉM

O numero de quilombólas está continuamente crescendo com os nascimentos e com a chegada de novos fugidos, e actualmente devem se contar muitas centenas d'elles no Trombetas e no Cuminá [sic] (DERBY, 1898, p. 370).

A história dos *quilombos* e *quilombolas* na região Óbidos e Santarém¹⁴ pode ser contada no tempo presente por seus descendentes. Particularmente, pelos que entrevistei durante pesquisas junto à *comunidade quilombola* do Moura, em 2005, e a de Cachoeira Porteira, em 2012, 2013 e 2014. Ambas as comunidades localizam-se no rio Trombetas, município de Oriximiná. As narrativas construídas através de entrevistas, sobre o sistema escravista, possibilitam o acesso do ponto de vista dos próprios *quilombolas* à história.

A sra. Maria Pereira¹⁵ e outros entrevistados me autorizaram este acesso ao “passado”. Os dados e informações coligidos a partir das entrevistas com a sra. Maria foram obtidos em 2005. Tive a oportunidade de visitá-la em sua residência na cidade de Oriximiná e também no lago do Erepecu, rio Trombetas. Na ocasião encontrava-me realizando pesquisa de campo junto a *comunidade quilombola* do Moura, onde me hospedara na casa de seu filho, Aurélio Pereira¹⁶.

A sra. Maria, recorda as narrativas de seus familiares sobre a fuga de seus avós. A narrativa relatada por ela pode ser dividida em duas fases: a primeira refere-se à fuga da escravidão para o alto Trombetas, a segunda refere-se à “intrusão” das “terras tradicionalmente ocupadas”¹⁷ pelos proprietários de empresas extrativistas chamados “patrões”, pelo projeto minerador e pelas políticas ambientais restritivas. A primeira

¹⁴ Cf. Octavie Coudreau, “O Mucarabeiros de Trombelas eram todos escravos dos brancos da Amazônia entre Óbidos e Prainha” [tradução livre] (COUDREAU, 1900, p. 129).

¹⁵ Cf. Entrevista 02, 2005. Doravante, a citação direta de entrevistas aparecerá no próprio texto. As citações indiretas terá a indicação das entrevistas no rodapé.

¹⁶ Conheci o sr. Aurélio Pereira em Oriximiná, onde pude obter as primeiras informações sobre um incidente envolvendo seu filho e alguns amigos, estes estariam indo ao MPF em Santarém fazer um denúncia sobre o uso abusivo da autoridade por parte do IBAMA/Polícia Federal, conforme Farias Junior (2006). A sra. Maria Pereira, mãe do sr. Aurélio, estava em Oriximiná, onde a conheci. No entanto, ele residia no lago do Erepecu, margem esquerda do rio Trombetas, próximo da *comunidade* do Moura. Quando realizei pesquisa no Moura, pude ir até o lago do Erepecu a pedido da sra. Maria, para que conhecesse sua casa.

¹⁷ Para efeito deste trabalho, estarei me apoiando na definição sociológica de “terras tradicionalmente ocupadas”, segundo Almeida (2006a, p. 22).

representa a conquista de homens livres pela fuga e ocupação do rio Trombetas, a segunda concerne ao “cercamento” das terras que usurpa os efeitos daquela condição.

Objetivando o início deste capítulo, gostaria de recuperar a entrevista realizada com a sra. Maria Pereira, em que narra a fuga de seus avôs e a ocupação do rio Trombetas. A sra. Maria narra com detalhes a trajetória do casal Afonsio e Felicidade, pais de sua mãe, segundo ela, eles teriam fugido de Santarém. A minha opção teórica inicial de pesquisa, para este capítulo, não significa buscar uma “origem” no sentido de originalidade, mas sim, um ponto de vista sobre os “atos de resistência” a partir da fala autorizada de uma *quilombola*.

As narrativas dos *quilombolas* de Cachoeira Porteira são construções sociais sobre seu “passado”. Um ponto de vista objetivado sobre o grupo. Penso poder tratá-las a partir do deslocamento do discurso colonial. Spivak (2012) observa, tal como Said (2007), que o chamado “Ocidente” representa os “outros”, o “Oriente”, para Said, ou o “Terceiro Mundo” para Spivak a partir de noções construídas pelo próprio “Ocidente”, silenciando os povos destes lugares. Spivak propõe a “descentralização do sujeito” europeu para aos chamados subalternos.

Uma história a partir dos “outros”, foi elaborada por Amim Maalouf (2001) e também Tariq Ali (1999), como a história das cruzadas contada pelos árabes e não pelos “ocidentais”. Os “textos árabes” deslocam a versão “ocidental” sobre as cruzadas com o objetivo de reconquista de Jerusalém e permitem acessar o ponto de vista não-convencional. Relatam como os “árabes” viam os “cruzados”, ou seja, “invasores”, “mal educados”, “selvagens” e “atrasados”.

As narrativas sobre a ocupação do rio Trombetas encontram-se fragmentadas, referidas a distintos agentes sociais autorizados. Algumas denotam pertencças familiares, como as narrativas que fazem alusão ao “Negro Basílio”¹⁸. Durante as pesquisas junto aos *quilombolas* de Cachoeira Porteira, fui conduzido a algumas dessas pessoas, como: o sr. Waldemar, a sra. Ursulina, o sr. Vicente, o sr. Raimundo e o sr. Francisco Adão dos Santos Neto, estes compõem o núcleo principal de entrevistados.

De acordo com o ensaio genealógico elaborado durante as pesquisas, identifica-se que o sr. Vicente e a sra. Ursulina são primos cruzados, netos de Sebastião Vieira e Maria Vieira dos Santos. Dona Maria Vieira dos Santos era irmã da sra. Augusta Vieira dos Santos, bisavó do sr. Waldemar dos Santos. Os srs. Francisco Adão dos Santos Neto Raimundo Adão de

¹⁸ O sr. Raimundo da Silva Cordeiro, em janeiro de 1988, foi entrevistado pela sra. Idaliana Azevedo. Na ocasião contou que diante do desentendimento dos herdeiros do “Negro Basílio” o delegado de Oriximiná havia aprendido o tacho (AZEVEDO, 2002, p. 80).

Souza, são irmãos e bisnetos do sr. Florêncio Adão dos Santos, netos de Francisco Adão dos Santos e Maria da Conceição, filhos da sra. Hidelbrandina, conforme a genealogia da Família Adão dos Santos. Ambas as famílias constituíram diferentes núcleos residenciais no rio Trombetas.

Os outros entrevistados possuem diferentes ligações parentais com esse núcleo principal, tal como filhos, irmãos, netos e primos. A totalidade dos entrevistados pelo antropólogo corresponde a agentes sociais legitimados pelo grupo para falar. Fui guiado pelo próprio grupo aos entrevistados. Neste sentido, no primeiro momento fui acompanhado pela sra. Adriane, que fazia as apresentações necessárias. Utilizei ainda, entrevistas realizadas pela bióloga Leonia Oliveira, descendentes de *quilombolas* de Cachoeira Porteira e Tapagem, que realizou entrevistas no âmbito do seu núcleo familiar.

As narrativas dos *quilombolas* de Cachoeira Porteira, e em alguns casos, do Moura e da Tapagem, todas no rio Trombetas, estão organizadas a fim de pautarem os dados históricos sobre a escravidão na região de Santarém e Óbidos, no chamado Baixo Amazonas. Remetem também à circulação de missionários, militares, exploradores e naturalistas, tal como nos conta o sr. Francisco Adão dos Santos Neto, referindo-se ao casal Coudreau, que viajou pelo Trombetas, em 1899,

A Madame subiu nesse rio, numa igarité, tinha uma vela, o remo era faia. Ela subiu nesse e foi até no Poana, numa cachoeira que hoje chamam Uanã, chegou para lá o marido dela começou a sentir febre, quando chegou bem abaixo, pela boca do Jacaré o marido dela morreu. Naquele tempo meus avós usavam a candeia de oito bicos, eles avistaram o fogo, foram e pediram apoio pros meus avós, ajudaram e enterraram lá. Aí ele ficou vigiando, ela foi para lá e depois voltou, veio buscar, cavaram ela levou, era lá na Tapagem, o buraco ficou, custou muito fechar (SANTOS NETO; SANTOS, Entrevista 08, 2012).

As narrativas são fragmentadas e atribuídas a certas pessoas imbuídas de autoridade pelo grupo. O grupo social e as lideranças políticas funcionam como instâncias de legitimação (BOURDIEU, 1968). Assim, aconteceu durante as pesquisas realizadas em Cachoeira Porteira, quando fui levado aos “mais velhos” de certas famílias. Pude perceber que tais “porta-vozes” falavam a partir de dois núcleos familiares: os Adão dos Santos e os Vieira. Como analisou O’Dwyer (2002),

os negros dos rios Trombetas Erepecuru-Cuminã constroem sua identidade de sujeito histórico como procedente dos quilombos a partir de relatos de fuga que misturam eventos fragmentados, presentes na memória social, com lendas heroicas e narrativas míticas (O’DWYER, 2002, p. 261).

O sr. Francisco Adão dos Santos Neto a partir de sua narrativa sobre o “tal francês” e sua esposa a “madame”, me insere em um contexto histórico objetivo. As lideranças

quilombolas não indicaram aleatoriamente o seu nome para que o entrevistasse. Percebe-se em decorrência que a história é uma condição objetiva para a reivindicação identitária. Tal relação pode ser captada pela pesquisa etnográfica. O “presente etnográfico”, neste sentido, é cercado de elementos históricos constantemente manuseados pelos *quilombolas*.

As narrativas relatam a experiência do agente social entrevistado com a história O avô contou, o pai contou, o receptor da narrativa passa a fazer parte da experiência de vida de quem viveu o fato narrado. As narrativas sobre o passado de escravidão não reproduzem estritamente o cenário da “sociedade” escravagista no Baixo Amazonas, eles nos trazem fragmentos desta vida social. Tais cenários amazônicos, mesmo que incompletos, podem ser buscados também no romance naturalista de Inglês de Sousa, natural de Óbidos, que escreveu na segunda metade do século XIX.

Há textos sobre distintas “sociedades” escravistas que foram obtidos a partir de agentes sociais escravizados. Por volta de 1964, Miguel Barnet entrevista Esteban Montejo, um homem de 105 anos. Esteban tinha sido escravo fugido, um *cimarron* na Província de Las Villas, Cuba. *Cimarron* seria aquele escravo fugido que vive sozinho nas matas. A “situação social” próxima ao “quilombo” no Brasil é denominada *palenque* em Cuba e em outros países como a Colômbia. As entrevistas renderam um livro com um panorama histórico da “sociedade” escravista cubana, a abolição e a Guerra de Independência.

Nos Estados Unidos da América-EUA, o projeto “*Slave Narratives: A Folk History of Slavery in the United States*”¹⁹ (1941) coletou cerca de 2.000 entrevistas em 17 estados americanos. O principal objetivo do “Projeto” era possibilitar que os negros falassem do “tempo da escravidão”. Segundo o Editor Chefe B. A. Botkin, a *Slave Narratives* traz narrativas de milhares de ex-escravizados que contaram suas próprias histórias à sua maneira, falaram sobre suas vidas e seus pensamentos.

No Brasil, temos dois trabalhos sobre as narrativas de escravizados e ex-escravizados. Posso me referir primeiramente ao trabalho de Francis de Castelnau, intitulado “*Renseignements sur l'Afrique Centrale et sur une nation d'hommes à queue qui s'y trouverait, d'après le rapport des nègres du Soudan, esclaves à Bahia*” (1851)²⁰, que reuniu narrativas de africanos escravizados na Bahia. Esses “homens de nação”, como o Mahammah, da nação Haussá, contaram-lhe as histórias sobre a África, sobre suas vidas e de seus vizinhos.

¹⁹ O conjunto de entrevistas foi preparado pelo “Projeto Escritores Federais 1936-1938” para a Biblioteca do Congresso Americano.

²⁰ Foi publicado em português em 2006, sob o título “Entrevista com escravos africanos na Bahia oitocentista”.

Ainda no Brasil, Nina Rodrigues analisou dados sobre a língua, religião e moral de “africanos”, ou melhor, sobre as “sobrevivências africanas” no Brasil, constituindo-o como objeto da ciência²¹. O trabalho de pesquisa de Nina Rodrigues era com os africanos ainda vivos na Bahia. Nina Rodrigues, escreve entre **O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos** (1935)²² e se publica postumamente **Os africanos no Brasil** (1932). Consta neste último um panorama geral sobre a origem, revoltas, belas artes, línguas e totemismo.

Mario Maestri publica em 1988 o livro “Depoimentos de escravos brasileiros”, trazendo duas entrevistas e dois depoimentos de inquéritos policiais. As narrativas destacam o mundo escravagista na região Sul do Brasil, o “mundo do trabalho” e as tentativas de se viver livre e a tentativa de fugir para um quilombo. Pude ainda anotar o inquérito policial do escravo Gaspar, em Alenquer, que teria assassinado duas pessoas. O interrogatório foi publicado no periódico **Baixo Amazonas**, em 12 de outubro de 1872.

As situações descritas acima referem-se a narrativas de ex-escravizados ou escravizados. São declarações em primeira pessoa. Todas essas narrativas diferem das narrativas coletadas a partir da segunda ou terceira geração. Quando coletamos narrativas nessas condições a autoridade do fato vivido é do avô, do pai ou de outro membro da família. O parentesco é um meio de atribuir autoridade à narrativa. Desavisado, perguntei sobre o “Negro Basílio” para uma determinada pessoa, ela me disse não poderia falar porque era da família x, e, um membro nessa família poderia me contar.

A partir do exposto é que passo a dialogar com o sr. Francisco Adão dos Santos Neto que me narrou sobre falecimento do “francês”, marido de Octavie Coudreau, fato vivido pelo seu avô. Narra a passagem pela região do rio Trombetas dos exploradores Henry Coudreau e Octavie Coudreau. Ouviu de seu avô sobre a morte do “francês”, que teria sido enterrado próximo de sua casa. No livro *Voyage au Cuminá*, Octavie Coudreau narra o reencontro com o tumulo “3 de maio, a 01 hora da tarde, nós chegamos ao lugar onde descansa aquele por quem levarei a dor eterna” [tradução livre] (COUDREAU, 1901, p. 11)²³.

Isso me faz pensar que as viagens e os viajantes ao rio Trombetas e seus afluentes descreveram épocas e “yanas” para utilizar o sufixo usado pelos Katxuyana para designar “gente”. Os Katxuyana, indígenas dos rios Cachorro e Trombetas, “aparentados” dos

²¹ No final do século XIX, Sylvio Roméro advertia da necessidade de se transformar o negro como objeto da ciência (ROMÉRO, 1888, p. 11).

²² Foi primeiramente publicado em tomo na Revista Brasiliense, em 1896.

²³ No original: “le 3 mai, à 1 heure de l’après-midi, nous arrivons au lieu où repose celui de qui je porterai un deuil éternel”

quilombolas, que viveram os últimos 40 anos, um verdadeiro “enredo bíblico de diáspora”²⁴ e retorno as suas “terras tradicionalmente ocupadas” no rio Cachorro e Trombetas a partir de 2000.

De acordo com Frikel, até 1965, tinham deixado de existir no rio Trombetas os povos “Waríkyana, Káhyana e Ingarüne do Panamá, sobrevivendo além do grupo principal dos Kaxúyana no rio Kaxúru, somente o núcleo Kahúyana do Trombetas” (FRIKEL, 1970, p. 47). Segundo o autor, diante de doenças que ocasionaram uma baixa demográfica, os Katxuyana diante da “consciência tribal”, descartaram tanto uma possível mudança para Cachoeira Porteira para residirem com os *quilombolas*, quanto residirem com os Tunayana (no rio Turuna). Assim, em 1968, grande parte das famílias parte para a Missão Franciscana do alto Paru do Oeste, junto aos Tiriyó. Duas famílias foram para a Missão do *Summer Institut of Linguistics* do rio Nhamundá, junto aos Hixkaruyána. Após cerca de 40 anos fora do rio Cachorro, eles decidem voltar.

Viajantes de diversas formações universitárias descreveram principalmente os recursos naturais, como o curso dos rios, a composição mineral, a fauna e a flora. O rio Trombetas e seus afluentes aparecem assim em manuais, revistas científicas, atlas e levantamentos mineralógicos. A região da calha do rio Trombetas, era vista como possuindo “mineraes de todas as especies em grande abundancia” [sic] (FERREIRA, 1885, p. 04), despertando o interesse de governantes e exploradores.

O conhecimento construído sobre o rio Trombetas o aponta como uma área de abundância mineral. Indígenas²⁵ e “quilombolas” eram vistos como “selvagens” dispersos pelo rio Trombetas e seus afluentes (AGUIAR, 1943). Segundo o projeto missionário, a evangelização os tiraria da “selvageria”. A exemplo do missionário Frei Carmello Mazzarino, os missionários que levaram a bíblia para os indígenas e a espada para os “mocambos”²⁶.

As viagens e viajantes podem ser classificados, tal como procedeu Oliveira (1987). De acordo com o autor, as viagens podem ser organizadas de acordo com a finalidade, fontes financiadoras, esquemas de financiamento, diferentes formações intelectuais, recompensas,

²⁴ A metáfora bíblica foi usada para a trajetória do povo Katxuyana, da transferência para o Parque do Tumucumaque ao retorno para o Cachorro.

²⁵ Utilizarei a designação povos indígenas como uma designação genérica. Na região do rio Mapuera, Nhamundá, Trombetas e Cachorro, é possível mencionar as seguintes etnias: Aramayana, Caruma, Cikyana, Farikwoto, Hixkaryana, Katuena, Katxuyana, Manakayana, Mawayana, Minpoyana, Mura, Okomo, Parikwoto, Tiriyó, Tunayana, Wai Wai, Wapixana, Xeréw, Xowyana, Yunayana e Yukwari (CARDOZO; VALE JUNIOR, 2012) tendo ainda os Kahyana.

²⁶ Sobre a expedição do Frei Carmello Mazzarino ao rio Trombetas para a evangelização dos indígenas o governo provincial planejava instalar uma missão com o objetivo de controlar os “mocambos” nesse rio (LAMARE, 1868).

organização interna e duração. Distintamente do autor, posso ainda relacionar os viajantes confessionais, como os missionários. Assim, destaco os que missionários, militares, exploradores e naturalistas.

A seleção das viagens e viajantes é arbitrária. Podem ser assim classificados: missionários, militares encarregados da destruição dos “quilombos” e naturalistas com formações universitárias. Existem ainda aqueles funcionários públicos com formação universitária, como engenheiros. Tais viajantes contribuíram para o conhecimento produzido sobre os “povos dos Trombetas”, assim, tem-se o alargamento de essencialismos e estigmas (SAID, 2007). A ideia norteadora é de que se tratava de “selvagens” e de um “vazio demográfico”.

Os relatos sobre os “quilombolas” evidenciam uma disposição histórica de ocupação territorial. Podemos capturar as dinâmicas dessas “territorialidades específicas”, conforme Almeida (2006). É possível evidenciar historicamente diferentes posições. Tal observação não objetiva fixá-los a um lugar. De acordo com o sr. Ivanildo, os *quilombolas* praticam a “perambulação de caça e pesca” (SOUZA, Entrevista 07, 2012). Para ele essa é uma prática histórica, “dos antigos”.

A noção de “perambulação” está relacionada ao movimento. É oportuno pensar a dinâmica de utilização dos recursos naturais a partir da noção de “perambulação” utilizada pelos *quilombolas*. Tal movimento pode ser observado nas crônicas e relatos de viagens. Segundo o sr. Ivanildo, tal área é “onde nós perambulamos, onde nós tiramos nosso produto, onde nós vivenciamos” (SOUZA, Entrevista 09, 2012).

Temos assim, uma definição *quilombola* de “perambulação”, ou seja, a visão abrangente de utilização dos recursos naturais. Onde se vivencia as etapas da vida. Na atualidade a “perambulação” está ligada às áreas de castanhais, aos sítios históricos (onde os antigos perambularam), as áreas de plantios, de caça e de pesca. Tais áreas possuem uma historicidade que nada tem a ver com continuidade. A noção de “perambulação” não se limita aos usos dos recursos naturais, abrange também locais de residência, como relata a sra. Maria Antonina dos Santos “o pessoal não morava num lugar só, não. Quando não dava mais certo, se mudava”²⁷. Segundo Barth (1986), a movimentação como meios para garantir o território. Dá-se a ideia de estar sempre em movimento. A “perambulação” como uma simulação do “nomadismo” para assegurar uma condição.

²⁷ Cf. conversa dia 28 de maio de 2012.

Apesar das incorreções quanto aos nomes dos lugares e acidentes geográficos da “*Carte do Trombetas*” (1899), de Henri Coudreau, que assinala as posições de *défrichement* (clareira, pode ser também traduzido como capoeira) e dos antigos “mocambos”. Os “mocambeiros”, reclama Coudreau, trocavam os nomes com receio do explorador. Já indicou Acevedo & Castro (1998) a revolta do explorador francês diante das “falsas informações” prestadas pelos “mocambeiros”.

“**Sim, sou mucambeiro**”: foi a resposta dada à tripulação de Henry Coudreau ao questionar se os Srs. Adão e Esydio conheciam o alto Trombetas. A resposta remete ao lugar. “Mocambeiros” do alto Trombetas, acima das cachoeiras. Lá estão às ruínas dos antigos “mocambos”. Outro ponto é a reivindicação dos “mocambeiros” enquanto “cachoeiristas”. Tal habilidade foi ainda descrita por Derby (1876) e Ducke (1910). Este último,

Com a falta de hygiene n'uma região insalubre, as moléstias dizimaram horrivelmente os mucambeiros, que de mais de mil estão reduzidos a poucas dúzias de indivíduos; da actual geração, muitos exercem o officio de «cachoeiristas», sendo elles quasi indispensáveis para uma viagem em qualquer um dos affluents encachoeirados do Trombetas [sic] (DUCKE, 1910, p. 160).

As crônicas de viagens e relatórios deram conta do preenchimento do imaginário regional com noções essencialistas sobre os “mocambos” do Trombetas e Erepecuru²⁸. Octavie Coudreau chegou a se referir às mulheres de Cachoeira Porteira como “lascivas”, como podemos ler: “eu assisti as duas primeiras danças, um "lundum" e um "gamba": essas são danças lascivas e provocantes, as poses plásticas dessas pobres negras, poses que vão até à imoralidade” [tradução livre] (COUDREAU, 1903, p. 10)²⁹. Nesta ocasião, descreve os instrumentos musicais, o vestuário e o papel de homens e mulheres.

Derby (1898) faz questão de relatar a boa convivência com os “quilombolas”, destacando suas habilidades de “cachoeiristas”. Os próprios “mocambeiros” foram os responsáveis pela construção da reputação de “bons cachoeiristas”. Como também observaram Acevedo Marin; Castro (1998), Coudreau reclama do silêncio dos “mocambeiros” diante dos perigos do rio, além de amedrontarem sua tripulação com as histórias dos índios bravos, os Kachuyanas.

Estrategicamente, os “mocambeiros” construíram uma autoridade sobre o conhecimento das cachoeiras. Segundo o sr. Severino³⁰, quem não conhece as cachoeiras é “brabo”, ou seja, não tem experiência. A experiência é um conhecimento valorizado para os

²⁸ O rio Erepecuru é também chamado de Cuminã. Para efeito desta escrita optarei pela designação Erepecuru.

²⁹ No original “*J'assiste aux deux premières danses, un "lundou" et une "gamba": ce sont des danses lascives et provocantes, mais les poses plastiques de ces pauvres négresses, poses qui vont jusqu'à l'immoralité*”.

³⁰ Cf. Entrevista 13, 2012.

“mocambeiros”. Além de Derby (1898), H. Coudreau & O. Coudreau (1899) e Ducke (1910) destacaram as habilidades dos “mocambeiros” como “cachoeiristas”.

Durante as pesquisas, sempre fui alertado para não brincar com as cachoeiras, pois é um lugar perigoso. Contam casos de pessoas que fatalmente morreram afogadas. O sr. Raimundo explica como as cachoeiras foram usadas a favor dos *quilombolas*, “na época do pega-pega eles correram pro Turuna, os brancos que chegaram aqui na Cachoeira não sabem viajar, que hoje, até nós que somos acostumados, molhamos a pestana” (SOUZA, Entrevista 04, 2012).

“Molhar a pestana” é naufragar. O próprio sr. Raimundo já naufragou e passou a noite pendurado em uma árvore. O sr. Severino tem algumas precauções para navegar entre as cachoeiras, segundo ele “andar com um brabo na cachoeira é ruim, a cachoeira não quer teimosice” (COSTA, Entrevista 13, 2012)³¹. A habilidade é o conhecimento prático elaborado pelos *quilombolas*. Eles reivindicam certa autoridade. A partir dos contatos estabelecidos com os viajantes que percorreram o rio Trombetas, tal autoridade foi externalizada.

O objetivo, neste sentido, não é colecionar viajantes e viagens. A minha finalidade não é a simples relação do universo dos viajantes. Procedo à análise dos viajantes e viagens para evidenciar o contato e a construção de um pensamento colonial sobre os povos do rio Trombetas. Apesar de apresentarem de forma simplificada a diversidade social da bacia do rio Trombetas, eles evidenciam o mundo escravista.

Munido da visão positivista da noção de cultura que imperava nas forças armadas brasileiras, dos indígenas como “povos puros” que precisariam de proteção do estado, na medida que seriam “integrados”, o Capitão Braz Aguiar, ao narrar a existência de descendentes dos “antigos mocambos” do rio Trombetas com certa surpresa e exotismo pelo Capitão Braz Aguiar. Assim o relata,

Os moradores existentes em sua parte inferior, a única habitada, são poucos e se encontram disseminados ao longo das margens. Na quase totalidade são remanescentes dos antigos escravos fugidos das fazendas, que se internaram na região setentrional do Brasil. Dêsses, muitos se encontram hoje em estado semi-bárbaro, por haverem assimilado totalmente os usos e costumes dos índios com os quais estiveram em contato (AGUIAR, 1943, p. 89)

Vicente Salles (1971) analisa historicamente a “sociedade” escravista do Brasil-norte, limitando-se à região amazônica. Explicita as modalidades de imobilização da força de trabalho por meio da escravidão negra: como os trabalhos nos engenhos, nas fazendas e nas

³¹ Esta entrevista teve a colaboração de Everaldo Nascimento de Almeida, engenheiro agrônomo e Divino Herculys Lima, economista – ambos técnicos do Instituto de Desenvolvimento Econômico, Social e Ambiental do Estado do Pará-IDESP.

cidades como os “negros de aluguel” e os “negros de ganho”. Trata sobre “A luta contra a escravidão” na 5ª parte do livro **O negro no Pará sob o regime de escravidão**.

Segundo Salles (1971), os principais “mocambos” do Pará eram o de Turiaçu-Gurupi, Macapá, Mocajuba, zona Guajarina e baixo Tocantins, do Trombetas e Curuá. De acordo com o autor “a fuga se tornará tão intensa, com o correr do tempo, que o governo, alertado pela imprensa, pressionado pela classe dos proprietários de escravos, teve que tomar medidas enérgicas” (SALLES, 1971, p. 210). Nunes Pereira, analisa ainda a introdução do escravo negro foi na zona belenense e na ilha do Marajó como vaqueiros,

Nas terras dessas sesmarias, a figura do negro passara a movimentar-se: ágil, desassombrada, infatigável, na esteira dos touros ariscos, aboiando à frente da vacaria, amansando garrotes e bois se carro, jungindo estes, primeiro, à gangorra, curando as murrinhas dos bezerros com rezas e ervas miraculosas que o índio lhe revelara (PEREIRA, 1949, p. 515).

O mundo colonial era a paisagem para o naturalismo do escritor Inglês de Sousa. A paisagem literária permite uma leitura romanceada. O escritor obidense nas páginas de **O Cacaalista** (1876), de **O Coronel Sangrado** (1877) e **O Missionário** (1888) evidencia o cotidiano escravista do Baixo Amazonas. Seu subtítulo era “cenários da vida amazônica”. Coronéis, comerciantes, *plantações* de cacau, fazendas de gado, batuques, escravos e “pretos velhos”.

Na leitura melancólica da vida no “beiradão” de paranás do rio Amazonas transcorre uma “sociedade” escravista, onde a força de trabalho escravo era utilizada no “sombrio cacau”. Inglês de Sousa (1877) “retrata” as *plantações* de cacau, algumas grandes, outras pequenas. Narra a rotina de uma casa grande, as mulatas de casa e os escravos da lida da *plantação*.

Melancólicas são as canções cantadas pelos negros, segundo Inglês de Sousa. Lembra o *banzo*, um batuque, um canto de despedida, a água ardente, o suor, a combinação pra fuga:

N’aquela noite fez-se uma grande fogueira e os negros e negras dançavam em torno dela até meia noite; as mulatas porem chamadas de casa não tomaram parte no folguedo; estavam de longe assistindo por traz da senhora; um africano velho cego tocava uma gaita acompanhando-se de uma pequeno tambor, e um creoulo dos mais sahdos botava os versos que os outros repetiam em corô. Tinham os bailado duas cantigas predilectas o Tamburú-pará e o Cururú, cuja melodia era monótona e pouco distincta.

O creolo cantava: Esta villa já foi villa/Tamburu-pará.

A que o corô respondia: Tamburu-pará.

E o creoulo: Agora já é cidade

O corô: Tamburu-pará.

O creoulo: Como não queres q’eu chore, se deti tenho saudade?

O corô: Tamburu-pará.

Ou então.

- Vamos dar a despedida cururu...

O corô: Cu-ru-rú

O creoulo: Como deu o pass'ro carão

O corô: Cu-ru-rú

O creoulo: Bateo azas, foi embora, aí que dor de coração!

E o corô: Cu-ru-rú

E tomavam varias posições, formando figuras estranhas.

A caxaça, que a liberalidade do padre pozera disposição dos negros, passava de mão em mão, e os escravos tomados de ardor inextinguível cada vez mais berravam e pulavam. [sic] (DOLZANI, 1878, p. 2-3)

No Baixo Amazonas, a riqueza de um homem era medida pelos pés de cacau e pela escravaria. Inglês de Sousa (1878) destaca literariamente o papel dos escravos negros, eram os que preparavam a alimentação, que serviam, que cuidavam da casa e dos animais, que cuidavam da *plantação*. Deu pouca ênfase nos processos de fuga e para os “mocambos”. Interessava-lhe descrever a vida nas *plantações* e fazendas.

Os mocambos do Trombetas são imaginados com mais vivacidade por Peregrino Junior (1931), em **Pussanga. Episódios e Paisagens da Amazônia**. A crônica “Carimbó” conta a historia de um “negro velho” que fugiu para o “mocambo” do Trombetas, onde “mergulhou sem medo na solidão das águas e das mattas que não tem fim” [sic] (JUNIOR, 1931, p. 72). Nas matas o som dos “mocambos” penetrava a floresta ecoando os batuques do tambor,

de noite, quando o céu pingava estrelas no ventre oleoso do Trombetas, elles accendiam com alarido a fogueira no terreiro [...] A voz soturna do carimbo enche sozinha a solidão calada e selvagem. E os rythmos negros, accordando lugubrememente as mattas silenciosas, espalham nos pateos limpos do “mocambo”, com a nostalgia dos seus compassos monótonos, um enorme mystério que envolve tudo [sic] (JUNIOR, 1931, p. 75-76).

Apesar de tímidos no naturalismo de Inglês de Sousa, os “mocambos” aparecem como provedores de produtos agrícolas, a farinha no caso. Por outro lado, os “mocambos” na região de Óbidos provocavam “medo” e alarme nos proprietários locais e governo provincial. As primeiras notícias são dos “mocambos” do Inferno e Cipóteua nas cabeceiras do rio Curuá. Segundo relatava Barbosa Rodrigues, “era o terror dos povos da circunvizinhança, e o refugio de todos os escravos” [sic] (RODRIGUES, 1875, p. 24).

Segundo Barbosa Rodrigues, esses “mocambos” foram destruídos em 1812. Participaram milícias de Monte Alegre, Santarém, Alenquer, Óbidos e indígenas do povo Munduruku. A expedição foi comandada pelo capitão de milícias Bernardo Marinho de Vasconcelos. A expedição destruiu os “mocambos”, fazendo 100 prisioneiros. Segundo o

autor “os mocambistas do Curuá, vieram-se estabelecer no Trombetas” [sic] (RODRIGUES, 1875, p. 25).

Athanazio, escravo fugido do major Martinho da Fonseca Seixas, havia fugido e acabou por se unir aos outros do Curuá. Athanazio, segundo Barbosa Rodrigues, teria fundado um “mocambo” no Trombetas que foi destruído por nova expedição em 1822 ou 1823. Depois dessa expedição e com o advento da “cabanagem”, os “mocambeiros”, “fundaram acima da décima quinta cachoeira denominada Caspacura, uma povoação que chismaram com o pomposo nome de cidade Maravilha” [sic] (RODRIGUES, 1875, p. 26).

O tal “mocambo”, da expedição de 1822 ou 1823, seria no lago atualmente conhecido como lago do Macaxeira, onde apontam os *quilombolas* existir o Igarapé do Athanazio. Tal indicação foi obtida a partir de **oficinas de mapas**³² com os *quilombolas* de Cachoeira Porteira. A nova cartografia social é adstrita à etnografia, permite um conhecimento pormenorizado do que os agentes sociais efetivamente objetivam enquanto “espaços físicos” e “espaços sociais”³³.

Acredito que missionários, militares, exploradores e naturalistas evidenciam o mundo colonial no Baixo Amazonas. Eu poderia ainda me referir à região do Baixo Amazonas como um “espaço escravagista” tal como define Meillassoux (1995). Segundo o autor, “a escravidão mobilizava assim um conjunto econômico e social geograficamente extenso, no qual podem-se distinguir vários elementos estruturados” (MEILLASSOUX, 1995, p. 57).

Acevedo Marin; Castro (1998) e Salles (2013) traçaram painéis sobre os viajantes e exploradores, que percorreram a região do rio Trombetas. Acevedo Marin; Castro organizaram um quadro com as expedições ao rio Trombetas e seus afluentes, destacando o ano, o “expedicionário” e o objetivo e/ou resultado. Penso ser esta uma fonte para os novos estudos e pesquisas na área.

Salles (2013) reúne uma série de artigos e edita o livro **Os mocambeiros e outros ensaios**, publicado postumamente pelo Instituto de Artes do Pará. Salles destacou a importância dos estudos geológicos, segundo o autor “muitos desses geólogos observaram igualmente a vida do homem na Amazônia e nos informaram da sua cultura” (SALLES, 2013,

³² Tal exercício foi realizado a partir de duas oficinas de mapas. A primeira realizada em maio de 2012 e a segunda em julho de 2013. Esta última objetivou a elaboração de um “mapa situacional”. Os “mapas situacionais” “remetem a ocorrências concretas de conflito em regiões já delimitadas com relativa precisão e objetivaria delimitar territorialidades específicas, propiciando condições para uma descrição mais pormenorizada dos elementos considerados relevantes pelos agentes sociais em pauta para figurar na base cartográfica”. (ALMEIDA et. al., 2005, p. 101).

³³ Cf. Boudieu (2008).

p. 31). Como observa o historiador, Derby foi testemunha da movimentação dos “mocambeiros”, pois realizou viagens ainda no período escravista.

1.2. OS INDÍGENAS, OS “MOCAMBEIROS” E OS MISSIONÁRIOS

Os primeiros contatos com os povos do rio Trombetas foram ainda no século XVIII. O Frei Francisco Manços, religioso da Piedade viajou o “rio das Trombetas” entre 1725 e 1727. A descrição feita pelo referido religioso permite uma série de imaginações: “muralhas intransponíveis” e “hordas de povos bárbaros que governam o rio”³⁴. Para Frei Manços, os “costumes bárbaros”, tinham que dar lugar a fé cristã, tornando-os vassalos da Coroa Portuguesa.

Indígenas, missionários e militares acompanharam o religioso Frei Manços ao rio Trombetas, que se intitula o “descobridor”. Segundo o religioso,

O Rio das Trombetas dezeboca no das Amazonas junto da fortaleza e prezidio dos Pauxis; de cuja boca thé a primeira caxueira, e rio do Athaná, gastamsse doze dias: e dahi por diante sempre o vam acompanhar o por toda a may delle as innumeraveis caxuheiras e roxas mui asperas e cautelozas, de tal sorte que he impossivel entendimento humano poder explicar com palavras o furor dellas e o perigo a que se expõe quem as passa, todo juntamente vay composto de ilhas, e de incomquistaveis muralhas que o atravessam, sem ser pocivel poder creatura humana navegar em partes por elle: vay o sempre acompanhando os certões e terras do gentio guerreiro [sic] (MANÇOS, 1903, p. 41)

As narrativas “maravilhosas” do religioso mistificam o que segundo ele são “hordas de gentios guerreiros”. Segundo ele, através do relato de indígenas que conhecem a região, habitam o rio Trombetas, os Cereu e os Carabeaná. Estes teriam expulsado do rio os Parucuató e os Oakiá. Em 1725, o referido missionário já tinha descido cento e sessenta e duas pessoas da “nassam Babuhi”, localizada no alto rio Trombetas, próximo da Cachoeira Porteira.

Frei Manços destaca que é acima das cachoeiras que estão os verdadeiros desafios, pois existiam “incognitas nassões de gentio da primeira caxueira do rio das Trombetas e do Athaná para sima” [sic] (MANÇOS, 1903, p. 41). Ainda na primeira metade do século XVIII, o rio Trombetas era conhecido até a primeira cachoeira (Cachoeira Porteira para os *quilombolas*).

Objetivando o descimento dos povos indígenas “que tam barbaramente está vivendo em seos gentilicos ritos, como barbaros costumes, pello rio das Trombetas” [sic] (MANÇOS,

³⁴ Para Alejo Carpentier (1987), seriam próprias dos missionários as “descrições maravilhosas”.

1903, p. 42). Sua missão segundo o próprio missionário era o “serviço de Deus), para isso chegou aos “certões do gentio que confinam com Olanda” [sic] (idem, p. 48).

Para além da conversão religiosa, Frei Francisco acompanhado de militares, pleiteava a descoberta do rio das Trombetas, sendo este um rio “tam incognito, como perigoso, que ninguem o tinha cometido” [sic] (MANÇOS, 1903, p. 48) tal jornada. Entre cruces e espadas ia convertendo os indígenas duplamente: cristãos e vassalos da Coroa Portuguesa.

Com missão um pouco mais elaborada, posso referir-me as viagens do Frei Carmello Mazzarino ao rio Trombetas, em 1866. Quando da passagem do religioso, já tinham passado pelo rio: missionários e militares para a destruição dos “mocambos”. Em 1866 já estavam estabelecidas as fazendas de gado e *plantações* de cacau de Santarém e Óbidos.

Os jornais impressos da época alardeavam o perigo de uma revolta da população negra escrava. Dessa forma, relatava o periódico **Treze de Maio** (de 21 de dezembro de 1855), sobre o reagrupamento dos “mocambeiros” de Mocajuba. Nas edições seguintes o mesmo periódico relata sobre as tentativas de destruição do “quilombo” do Trombetas e Curuá. Temiam a revolta nos negros. O periódico utiliza tanto a designação “mocambo”, quanto “quilombo”.

Tal “medo” pode ter explicações nos acontecimentos da primeira metade do século XIX. Especificamente, posso me referir a “revolução” para independência haitiana que proclamou uma proclamação de uma “república negra” livre da escravidão negra. Ecoavam as notícias da morte de senhores de escravos, dos “brancos” mortos e deixados “em pilhas de cadáveres apodrecendo ao sol, para aterrorizar os destacamentos franceses que se arrastavam atrás de suas velozes colunas” (JAMES, 2010, p. 274), das colunas de Dessalines.

Em 1825 as colônias inglesas de Demerara, Essequibo e Berbice eram importantes centros de produção de açúcar. Segundo Costa (1998), cerca de doze mil escravos se revoltaram na Costa Norte. A “revolta do Demerara” foi brutalmente reprimida. Não posso afirmar tal influência sobre as elites paraenses. Penso, assim, registrar o período conturbado no chamado “mundo colonial” e aproximar tal fato do acontecido na década posterior no Pará.

Na província do Pará, a revolta de “brancos pobres”, “negros” e “indígenas” sacudiu as elites coloniais. Na década de 1830, a revolta conhecida como “cabanagem” assumiu proporções regionais. Jean-Jacques Berthier relata através de uma série de correspondências o fervor das ruas e a revolta dos “cabanos”. Segundo Décio Freitas os relatos estão cheios de ação e fúria, transcreve palavras de ordem como “morte ao branco”.

O observador francês, Jean-Jacques Berthier se preocupa em narrar ainda o cotidiano de um “mocambo” paraense. Segundo Décio Freitas, em uma carta de 1824 ele “faz descrição tão minuciosa da vida num mocambo” (FREITAS, 1989, p. 17). Anos mais tarde, os “mocambos” do Trombetas eram tidos como os maiores do país pelos jornalistas e militares paraenses.

Almeida chama atenção para o “medo” relacionado aos “quilombolas” no Maranhão, designada como “síndrome do Haiti”. Segundo o autor, “divulgava-se que a província estava desguarnecida, com o deslocamento de tropas para a Guerra do Paraguai, e que os negros aquilombados se valeriam disto para promover uma insurreição geral” (ALMEIDA, 2008, p. 124). Como analisa o autor, no Maranhão organizam-se “bandos” de “quilombolas” que saqueavam propriedades e fazendas. Instala-se o pânico na população da capital que temia os escravos rebelados.

É oportuno, assim, citar o trabalho de 1935, escrito por Carlos Lacerda sob o pseudônimo de Marcos. O livro **O quilombo de Manoel do Congo**, segundo o autor, “não é bem verdade tudo o que está neste livro. Também não é bem mentira”. Trata-se de um romance histórico sobre a trajetória do “quilombola” Manoel Congo e seu bando. Os personagens são de carne e osso, assim como os nomes e acontecimentos na bacia do rio Paraíba (do sul), “rio da escravidão”, segundo Lacerda.

Segundo Lacerda, as fugas assustavam os proprietários de terra. O Exército Brasileiro é acionado para capturar escravos fugidos, este se nega (MARCOS, 1935, p. 18). Antes mesmo de Lacerda, sobre este mesmo fato, o jurista Sylvio Romero, destaca que o Exército “largou as armas quando, nos últimos anos do cativeiro, lhe mandaram pegar escravos fugidos e bater escravos revoltosos” (ROMÉRO, 1894, p. LXX).

Lacerda escreve que, “cada dia chegava no mato novos escravos fugidos. O terror nas fazendas aumentava. Vinham negros de outras fazendas, os negros fundaram um quilombo” (MARCOS, 1935, p. 35). O “quilombo” ocasionava o “medo” nos proprietários de terras. Assim, o autor também observa que os proprietários de terras e as autoridades legais aumentam a crueldade dos castigos, “a violência contra os escravos, por parte de certos senhores, redobrou” (Idem, p. 43).

Do rio Paraíba do Sul para o rio Trombetas. Alguns fatos antecedem a viagem do Frei Carmello Mazzarino ao rio Trombetas: em 1855 houve a expedição para combater o “mocambo” Maravilha. Por conta de tal expedição punitiva comandada por João Maximiano de Souza (da Guarda Nacional), os “mocambeiros” foram se abrigar acima das últimas

cachoeiras. Havia um apelo público das classes proprietárias de terra para que o governo combatesse “a praga dos mocambos, que são como uma viva e permanente ameaça” (SOUZA, 1873, p. 96).

É neste contexto, de guerra aos “mocambos” do Trombetas, que se insere a expedição do missionário capuchinho da Piedade, Frei Carmello Mazzarino. Segundo Funes (2000), o referido missionário passou dez dias entre os “mocambeiros” do Trombetas. Segundo o autor, o missionário visitou os “mocambos” de Colônia e Campiche.

Frei Carmello Mazzarino, chega ao Pará para apoiar o trabalho de outro missionário capuchinho, o Frei Ludovico e logo é incorporado pelo poder colonial. O trabalho missionário de evangelização dos indígenas não se aplicava aos “mocambeiros”. Estes eram criminosos perante o Estado colonial (dinástico). A bíblia na mão esquerda para os indígenas, as espadas na mão esquerda para os “mocambeiros”. Tal era a política de catequese. De acordo com o Vice-Almirante e Conselheiro de Guerra Joaquim Raymundo de Lamare, referindo-se ao Frei Carmello,

veio em Setembro do anno proximo findo e, incontinente, fundar uma missão no rio Trombetas e estudar os meios de evitar-se os damnos e assaltos causados pelos quilombos, ou ajuntamentos de negros fugidos, que infestavão as margens d'aquelles rios, e erão o terror da população da cidade de Obidos e seus arredores” [sic] (LAMARE, 1868, p. 24).

A colonização do rio Trombetas, o combate aos “quilombos” e a transformação dos povos indígenas em força de trabalho motivaram por décadas o Governo Imperial. Para os povos indígenas o governo estabeleceu uma série de estratégias, inclusive a tutela, como podemos verificar no periódico **Treze de Maio**, do dia 06 de abril de 1854. Neste sentido, criou a Diretoria dos Índios do Rio Trombetas. O referido periódico publicou uma Portaria s/n, exonerando Francisco Antonio Monteiro Tapajós do cargo de Diretor dos Índios do Rio Trombetas, colocando em seu lugar Ambrózio d’Andrade Freire.

O governo provincial queria aproveitar o contexto de evangelização dos povos indígenas para fechar o rio aos “mocambeiros”, destruindo-os definitivamente e reavendo a força de trabalho dispersa no alto do rio, acima das cachoeiras. “*La destrucción del mocambo de Maravilha y el contra ataque de los mocambeiros e indígenas hicieron ver a las autoridades que la extinción de estos cimarrones y la de sus aliados indígenas no podía realizarse solamente a través de las armas*” (ALONSO, 2004, p. 184-185).

Frei Carmello Mazzarino, como observou Funes (2000), entrou em contato com o “mocambo” da Colônia, local logo abaixo da Cachoeira Porteira, habitação da Família Vieira. Muitos *quilombolas*, como o sr. Waldemar relataram que nasceram na imediação Colônia-

Porteira, principalmente a geração pós-abolição. De acordo com o Funes, Frei Carmello Mazzarino “ao se encontrar com os mocambeiros, manifestara o desejo de ir até o local onde viviam. Teve que esperar 15 dias pela resposta” (FUNES, 2000, p. 08).

Aceito pelos “mocambeiros”, o Frei Carmello Mazzarino procedeu a minuciosas observações sobre a ocupação do rio Trombetas. O próprio governador da Província relata os benefícios de tal estratégia. As expedições de ataque aos “mocambos” ocasionam o espraiamento territorial. Foram cada vez mais para o alto, até as cabeceiras do rio. As expedições militares custavam recursos e pessoas. Assim, pensou o agente colonial em controlar os “mocambeiros” pela via da fé religiosa. Segundo Lamaré, é o missionário, também, um agente de dominação colonial,

Seguio com effeito esse missionario para o lugar que lhe indiquei, e, folgo em dizello, não foi sem proveito aquella minha lembrança, pois que no relatório que elle, me apresentou, encontram-se dados os mais minuciosos ácerca dos habitantes d’aquellas margens quazi que até hoje desconhecidas havendo elle penetrado expontaneamente no proprio gremio dos mocambos onde administrou os Sacramentos da sacrosanta Religião de que é tão digno ministro (PARÁ, 1868, p. 25)

Segundo Funes (2000), quando chegou a Porteira, esta estava desabitada, os “mocambeiros” tinham sido avisados por “regatões” que o missionário estava subindo o rio. Assim, o Frei acampou próximo a uma área de plantio pouco abaixo da Porteira. Neste área da Porteira. Em contato com os “mocambeiros” da Colônia, estes o ajudaram a contatar os outros do alto do rio.

Os chamados “regatões”, segundo Ferreira Penna, tratam-se do comércio em “canoas” realizado em rios e lagos “empregando-se no tráfico dos generos” [sic] (PENNA, 1869, p. 18). Essa, contudo, é uma visão conservadora do comércio ambulante realizados por tais agentes comerciais. Existiram inúmeras tentativas de taxaço do comércio em canoas, tais taxaçoes constituem o ponto conflitante entre os governos e os comerciantes.

Os produtos das atividades agrícolas e extrativas dos “mocambeiros” eram alvo de disputas dos “regatões”. Estes atuavam como interlocutores comerciais. Responsáveis também por avisar os “mocambeiros” de possíveis ataques ou ameaças. Tais serviços amparavam as relações econômicas. Neste sentido, se encarregavam de transmitir fatos inverossímeis para os moradores das cidades, reivindicando para si como os únicos autorizados pelos “mocambeiros” para subirem os rios.

Os “regatões” reivindicavam exclusividade nas transações comerciais praticadas com os “mocambeiros”. Tais relações foram dificultadas pela chegada de empresas extrativistas no rio. Algumas delas teriam subido o rio para implantar o “sistema de seringal”, aonde teriam

levado trabalhadores oriundos do Ceará. No “tempo dos patrões”, a produção de seringa foi complementada pela produção de castanha e outros produtos extrativistas.

Segundo Funes (2000), frei Carmello Mazzarino enquanto esperava na Porteira rebatizou os acidentes geográficos ao seu redor. A Cachoeira Porteira foi rebatizada de Cachoeira São Miguel Arcanjo. O igarapé que deságua logo abaixo da Cachoeira Porteira também foi rebatizado de Igarapé São Miguel Arcanjo. Atualmente, só o igarapé conserva o nome de batismo dado pelo missionário. Para os “mocambeiros” a cachoeira é a Porteira. Ela não é um mero acidente geográfico. É o limite demarcador, separa o “mundo escravista” do “mundo livre”.

As viagens de missionários que percorreram o rio Trombetas e seus afluentes como o rio Erepecuru, não objetivavam somente “o descimento dos índios do Trombetas” (SOUSA, 1946, p. 11). As viagens empreendidas pelo Padre Nicolino José Rodrigues de Sousa (1877, 1878 e 1882), objetivavam também alcançar os *campos geraes*³⁵ que se ligam ao Maciço Guianês. Segundo Condido Mariano da Silva Rondon (1946), o missionário teria descoberto este roteiro em Roma³⁶. Segundo Tocantins,

Regressando ao Pará e nomeado vigário de Óbidos em 1875, procurou os pretos dos mocambos do Trombetas e os índios selvagens que andam errantes pelo valle daquele grande rio, e interrogou-os acerca daquellas regiões. Os mais velhos lhe affirmaram que taes campos existiam, e que por ahi viviam tribus de índios mansos e quasi brancos. [sic] (TOCANTINS, 1891, p. 04)

Os relatos da viagem realizada em 1876, pelo Padre Nicolino narram sua chegada aos *campos geraes*, onde avista as “cadeias de Serras o que me persuadiu pertencerem às cordilheiras” (SOUSA, 1946, p. 24). Seu percurso foi acompanhado pelos “mocambeiros”. Objetivando catequizar os indígenas, encontrou suas moradias “abandonadas”. Assim, no alto rio Erepecuru, o qual ele chama de Cuminá-Grande, não encontrando mais indícios de gente e sem farinha, resolve voltar.

No rio Trombetas e em seus afluentes (Mapuera, Cachorro, Erepecuru) desde o século XIX, missionários, militares, exploradores e naturalistas têm buscado recursos naturais, tais como drogas do sertão, minerais e áreas pastáveis. Posso citar diretamente as expedições do Padre José Nicolino de Souza (1877, 1878, 1882) ao rio Erepecuru a fim de chegar aos

³⁵ Os campos geraes foram assim designados pelo Padre Nicolino, “estes campos denominados ‘campos gearaes’ da Guyana Brasileira são da mesma formação das savanas das Guyanas estrangeiras” (OLIVEIRA, 1925, p. 08). São compostos por diversos tipos de gramíneas e cyperaceae. São também chamados de “campos naturais” em outras regiões.

³⁶ Suas anotações referidas às viagens foram passadas ao Rondon em Óbidos. Este recomendou a publicação pelo Conselho Nacional de Proteção aos Índios, do Ministério da Agricultura.

campos naturais, no Maciço Guianense. A presença de missionários na região do rio Trombetas não é estranha às pessoas do local.

Gostaria de acrescentar aqui um dado biográfico: Nasci em Altamira-Pará, aos cinco anos mudei com minha família para Oriximiná-Pará, onde nasceu meu pai, residindo ali seus parentes. Estudei nos primeiros anos na Escola Estadual Padre Nicolino. Nome atribuído em homenagem ao missionário considerado o fundador de Oriximiná. Segundo Henrique (2015), esta ideia de que teria sido o Padre Nicolino a fundar o povoado de Uruá-Tapera, constitui-se em um “mito fundador”, compartilhado pelos oriximinaenses, quando o padre esteve na região, já existia um sítio com o mesmo nome.

Em Oriximiná se tem grande admiração pelo Padre Nicolino e sua história, ou histórias, uns destacam suas aventuras para evangelização dos povos indígenas, outros a sua insistência na busca de ouro, o que o teria lhe matado. Comumente comentam sobre o que consideram o verdadeiro objetivo das expedições ao rio Erepecuru. Cresci ouvindo que o Padre teria realizado tais viagens para os chamados *campos geraes* não para a evangelização dos indígenas, mas na busca de uma capela de ouro. Muitas pessoas contam essa história, ou versões dessa história.

As viagens realizadas pelo Padre Nicolino José situam-se entre a catequese dos indígenas e o descobrimento de áreas pastoris. Os relatos da viagem de 1876 do Padre Nicolino trazem notícias sobre “verdejantes relvas próprias para a pastagem de gado vacum e cavalari. Os capins mesmo de sobre as colinas e serras são verdes e viçosos” (SOUSA, 1946, p. 23).

O referido missionário realiza ainda duas outras viagens ao rio Erepecuru. Uma em 1878, e outra em 1882. O Padre Nicolino, “deu conta a Deus no dia 8 de Novembro ás 7 horas da tarde, de uma dôr de lhe deu no estomago e vomito, começou-lhe a dôr ás 5 da manhã, e foi sepultado ás 10 horas do dia 9” [sic], escreveu um de seus companheiros, sem assinar. Suas viagens estavam apoiadas por comerciantes e fazendeiros na região de Óbidos.

As narrativas relativas ao Frei Carmello Mazzarino foram coletadas por Protásio Friel quando realizada viagens missionárias pelo rio Trombetas (ALONSO, 2004, p. 190). Segundo Eduardo Galvão, “nesse período, que se inicia em 1938, estuda também os ‘mocambeiros’, descendentes de escravos fugidos que foram se abrigar nos altos rios Trombetas, Curá e Cuminá. No que entra em contato com os índios Kaxuyãna, Parukotó, Wayana, Apará, além dos Tirió. Entre estes últimos funda um missão” (GALVÃO, 1978, p. 225).

Alonso (2004) teve acesso aos cadernos de campo de Frikel. Segundo a leitura deste, Frikel obteve as narrativas de dois anciãos: a velha Sofia e o Antônio dos Santos, da comunidade da Tapagem. Antônio dos Santos tinha nascido no Campiche, em 1871 e Sofia tinha nascido nos *quilombos* do rio Erepecuru, mas não sabia sua idade. A partir dos fragmentos publicados por Alonso, é possível ter uma ideia da negociação realizada entre os *quilombolas* e o missionário.

Assim, reproduzo os fragmentos sobre a subida do Frei Carmello Mazzarino ao rio Trombetas coletada por Frikel e reproduzidas por Alonso (2004):

Quando Frei Carmelo subiu, os pretos que moravam (clandestinamente) no rio morto e [pg: 168] subiram clandestinamente de vanguardia para os mocambeiros, julgavam que se tratava de uma diligência do governo (camuflada). Frei Carmelo teve que passar, por algum tempo, na casa de um preto amigo, o velho Florenciano, um lugar onde hoje existe a tapera do sítio, denominado Matheos. Florenciano subiu e foi avisar e acalmar a tropa revolucionada pelas notícias mandadas pelos vanguardas [sic] (ALONSO, 2004, p. 190).

Combinaram então que Frei Carmelo subisse só, com alguns pretos até a Porteira onde iam recebe-lo, repentinamente busca-lo. Frei Carmelo aceito as condições, subiu, alojou-se na Porteira e espero ... Eles vieram, espiando si ele veia só o tinha soldados escondidos e o que ele fazia. Quando verem que todo estava certo e seguro, se aproximaram, depois saíram (Idem).

Depois da malograda tentativa do governo de castigar extinguir os mocambos do Trombetas, em 1855, o governo mandou a Frei Carmelo para domesticar, pacificamente, os pretos mocambeiros. E com mais resultado. Por alguns pretos [pg: 163] que serviam de intermediários, Frei Carmelo enviou que ia fazer-lhes uma visita, espe. fim de serviço religioso. Os mocambeiros aceitaram com a condição que viesse sem escolta, sem soldados, o que Frei Carmelo asseguro. Subiu de até a Porteira (Idem) [g. m.].

Uma tropa de mocambeiros baixou do mocambo do Campiche, onde eles se tinham aldeados para recebe-lo e leva-lo, ai viesse sem escolta, de fato, Frei Carmelo estava só com os seus remeiros. E subiu pelas cachoeiras do Trombetas até o Campiche que fica mais ou menos entre o Raspakiri e o Torino (Idem, p. 191).

Quando chegaram perto, os pretos que o levavam tocaram "gamba", (o tambor), sinal de aviso. Estes, chegando no porto do Campiche, os mocambeiros desceram em procissão, cantando hinos, para recebe-lo. A capelinha, ali existente, estava aberta, com todos os Santos do mocambo por eles mesmos, de vários tamanhos, arrumados em forma de escada o degraus. Assim Frei Carmelo entrou e fez uma 1ª oração (Idem, p. 192).

Demorou-se algum tempo entre eles. Fez os batizados e casamentos do pessoal, deu-se um caso, com um casal de amasiados. A mulher, em bora tendo vivido até [pg: 164] lá com seu amacio, não quis casar com ele, e sim com outro. Aproveito uma ausência do companheiro para se casar com o outro. Quando o Padre soube da história, reclamou e ralhou, porque ela não devia ter feito isso. Dizem que amaldiçoou os dois que o enganaram. Em todo caso, pouco tempo depois, ela ficou cega e atrofiada das mãos, e ele aleijado e todo encolhido. Castigo de Deus! ..." (Idem).

Frei Carmelo falou-lhes que o tempo tinha mudado. Que havia "o ventre livre", etc.. .Aconselhou-os se mudarem para o rio morto, abaixo das cachoeiras, etc.. .A maior parte cedeu ao conselho do padre, mudando-se para a Porteira e vizinhanças, até a boca do Cachorro, (os mais desconfiados), dentro do Mapuera e Porteira abaixo até o Jacaré e Tapagem, onde boje ainda mora a maioria deles. Mais houve um grupo de desconfiados que não queriam descer, julgando traição nas palavras e no procedimento do padre. Ficaram no Campiche, primeiramente, e depois arribaram, ninguém sabe para onde. Mas julgam que foram para as zonas centrais entre o Trombetas e Erepecurú, perto das Guianas. [os índios Katiciyaná falam [pg:165] que

uma trilha de "negros brabos" que denominam Mékóró, nas cachoeiras dos afluentes do alto Trombetas. Talvez sejam eles os restos e descendentes daqueles mocambeiros!! (Idem, p. 193)

Uma turma dos pacificados desceu com Frei Carmelo até a cidade (Óbidos!). Ai algum "branco safado" reclamaram e queriam pega-los de novo. Mais Frei Carmelo se opôs e não deixou, pois tinha garantias do governo (Idem) [g.m.].

Os *quilombolas* de Cachoeira Porteira lembram bem as viagens realizadas pelo Frei Protásio. Cumpria entre eles o papel religioso. Como era difícil em meados do século XX a presença de religiosos, quando apareciam eles realizavam matrimônios, batismos, entre outros serviços religiosos. Seu Waldemar lembra das passagens dos padres Protásio Frikel e Dom Floriano (Primeiro Bispo da Prelazia de Óbidos),

O conhecimento mesmo que eu tive com os padres foram esses dois, Protásio e D. Floriano, então eles faziam os batizados dos índios, embaixo de umas árvores que tinha perto do porão, aquele monte de preto, moreno, os índios misturados, esses aqui do Cachorro, eles aconselhavam, rezavam, ensinavam as pessoas a rezar (SANTOS, Entrevista 19, 2013).

Segundo os *quilombolas* o Frei Protásio tinha especial interesse pelos indígenas. Para o sr. Raimundo, o “Frei Protásio, era muito chegado com os índios, os Katxuyana, então ele prometeu pra eles que o dia que ele não viesse mais pra cá, fazer as voltas dele pra cá, que ele ia levar eles lá pra Tirió, lá pra perto dele” (COSTA, Entrevista 24, 2014). O sr. Francisco chega a lembrar das celebrações matrimoniais, tendo feito o casamento de seu tio e outros, “era um padre que morou muito nesse rio, parava lá, conversava com a gente, depois dele foi o Patrício, o Patrício foi um padre que amansou muita gente, conversou muito, por isso que foi com nós pra cachoeira” (SANTOS NETO, Entrevista 27, 2013) [g.m.].

De fato, os Katxuyana foram transferidos para a Missão Tiryó, em 1968. Segundo Frikel, os Katxuyana eram um povo em via de extinção. Sofreram drásticas baixas demográficas. Na década de sessenta se resumiam a dois grupos: os Katxuyana do rio Cachorro e os Kahúyana do rio Trombetas. Segundo Frikel,

Sob o ponto de vista Katxuyana havia somente duas possibilidades: uma era descer o rio Trombetas para a região da Porteira, morar no meio da população negra e mesclar-se com ela. Mas isto não lhes agradava. Tinham ainda bastante consciência tribal de querer e continuar “gente”, isto é, índio. Outra era a de se agregar a um dos grupos dos altos rios (FRIKEL, 1970, p. 47)

De acordo com o sr. Francisco, “foi o tempo que aquele padre, o bispo o Dom Floriano, entrou nesse rio pra levar eles pro Tirió, ai levou e abandonou lá” (SANTOS NETO, Entrevista 27, 2013). Os Katxuyana decidiram mudar. Segundo Frikel (1970) as opiniões estavam divididas. Neste sentido, acabou que duas famílias foram para o rio Nhamundá entre os Híxkaryana na Missão do *Summer Institut of Linguistics*. A maior parte escolheu ir para os

Tiryó, pois já mantinham contato com estes pelo rio Kaxpakúru (Kaspacouro ou Caxipacoré como os *quilombolas* chamam).

A atividade religiosa de Frikel era observada pelos *quilombolas*. Segundo o sr. Raimundo, o Protásio Frikel

carregava medicamentos, fazia as orações dele lá pelo mato com os índios, que lá na aldeia dos índios, se você chegasse lá na aldeia dos índios na época, era uma beleza, os índios lá no meio do terreiro, até dia de domingo faziam aquela reunião deles, aí o padre ia rezar lá. Porque sabe, o padre toda língua ele estuda, aí ele entende tudo, desde gíria, tudo quanto é língua ele entende, conversavam na língua deles, ia passando, ainda mais quando ele (Protásio) começou cobrindo a mulher, a índia lá, e acabou tomando a índia do índio, e mataram o índio (COSTA, Entrevista 24, 2014).

O interesse de Protásio Frikel nas viagens ao rio Trombetas estava além do serviço religioso. “Após a sua ordenação no ano de 1938 foi investido no Baixo Amazonas como sacerdote e manteve um contato estreitamente ligado ao Departamento de Antropologia no Museu Paraense Emílio Goeldi, em Belém do Pará” (BECHER, 1975, p. 295). “Desde 1955-56, Eduardo Galvão se encontrava trabalhando no Museu Goeldi, em Belém, onde fora admitido como Chefe da Divisão de Antropologia” (ALMEIDA, 2008, p. 170). Frikel realizou uma série de viagens ao rio Trombetas. Assim, pode pesquisar junto aos Katxuyana e Kahyana.

Segundo Becher, as viagens entre os Katxuyana³⁷ do rio Cachorro e Trombetas e entre os Kahyana do rio Trombetas e Kaxpakúru ocorreram entre os anos de 1945 e 1948. De acordo com o autor, estavam divididas da seguinte forma:

“1945 outubro á dezembro. Grupo Kaxúyana no Rio Trombetas. Pesquisas etnográficas e linguísticas. 1946 outubro á dezembro. Grupo Kaxúyana no Rio Kuhá, um afluente do Rio Trombetas. Pesquisas sobre a imagem do mundo religioso. 1947 setembro á novembro. Grupo Káhyana no Rio Kaxpakúru. Pesquisas sobre a cultura material. 1948 agosto á dezembro. Nova visita dos Kaxúyana no Rio Trombetas. Pesquisas sobre a cultura material e espiritual” [sic] (BECHER, 1975, p. 195-196).

Segundo Expedito Arnaud, “em 1957, pôde Galvão atrair para a Divisão dois etnólogos – Carlos Moreira Neto [...]; e Protásio Frikel, missionário franciscano, com larga experiência no assunto e com trabalhos publicados” (ARNAUD, 1981, p. 137). Somente em 1959, Frikel publica no *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Mesmo não tendo formação específica em antropologia, Frikel constrói sua autoridade diante dos pares a partir da pesquisa etnográfica e escritos na área.

³⁷ O Rio Kaxpakúru, é também chamado de Caspacoro ou Caxipacoré. É afluente da margem esquerda do Rio Trombetas.

De acordo com Galvão (1978), em 1957 Frikel passa a integrar o Museu Paraense Emilio Goeldi, obtendo uma bolsa de pelo Centro Nacional de Pesquisas. Afastando-se, assim, da vida religiosa. Frikel publicou uma série de textos e formou coleções museológicas. Sua passagem pelo rio Trombetas estava dividida entre o serviço religioso e a pesquisa etnográfica.

É possível considerar a atuação do Protásio Frikel sob duas dimensões, a religiosa enquanto frei franciscano com atuação evangelizadora, e a de profissional da área de antropologia. Os seus trabalhos tem sido referenciados no “campo” antropológico com instituição específica de seleção e consagração (BOURDIEU, 1968, p. 106). O Museu Paraense Emilio Goeldi funcionou nesse sentido como espaço de legitimação.

Os estudos produzidos por Frikel se distinguem dos relatos de missionários, pois estava apoiado por técnicas de coletas de dados adstritas à antropologia praticada nas décadas de 1950 e 1960. Menciona-se, assim, os trabalhos de Frikel pelo seu conteúdo antropológico relacionado aos indígenas Katxuyana e “quilombolas”, principalmente aos primeiros.

1.3. A BACIA DO RIO TROMBETAS: EXPLORADORES e NATURALISTAS

Pensando o universo dos viajantes naturalistas, é possível classificar duas posições: as viagens realizadas por viajantes vinculados às instâncias de consagração e as viagens financiadas por governos ou setores da administração pública. Segundo Oliveira, existe uma ambiguidade na relação entre os antropólogos e os viajantes, “ora caracterizando-se por uma grande proximidade e pela expectativa de estabelecer entre esses dois discursos uma relação de complementaridade, ora marcada pelo distanciamento e pelo caráter indissolúvel singular das informações” (OLIVEIRA, 1987, p. 84-85).

Para Oliveira, os relatos e crônicas de viajantes podem fornecer um “inventário mínimo de costumes e instituições não ocidentais” (OLIVEIRA, 1987, p. 84-85). Os relatos podem “imprimir à sociedade estudada uma dimensão histórica mais profunda reunindo informações que transcendem em muito a capacidade de observação dos etnógrafos durante a situação de campo” (Idem).

Não se trata de continuidade. Para o autor, “existe uma descontinuidade radical entre as descrições dos viajantes e as exigências atuais da pesquisa antropológica” (OLIVEIRA, 1987, p. 85). É oportuno, neste sentido, pensar tais descrições a partir da noção de

descontinuidade (FOUCAULT, 1971). Tais narrativas e crônicas de viagens analisadas nesta tese são “acontecimentos descontínuos”. A referência ao século XIX é meramente descritiva.

Segundo Foucault (2005), a descontinuidade é uma ação deliberada. Para um exemplo de um exercício literário nesta direção, posso citar a “História universal da infâmia” de Jorge Luiz Borges. Segundo Borges (2012), suas narrativas infames “abusam de certos procedimentos: as enumerações díspares, a brusca solução de continuidade, a redução da vida inteira de um homem a duas ou três cenas” (BORGES, 2012). As condições de vida obtidas a partir dos relatos e crônicas dos viajantes não são reproduzidas no presente. O trabalho antropológico não buscou evidenciar resquícios históricos e arqueológicos. O rio Trombetas é rota de escravos fugidos das fazendas de gado e *plantações* de cacau. As narrativas dos viajantes podem dar uma dimensão histórica para as dinâmicas de fuga e habitação.

Procedo a uma leitura cautelosa devido à diversidade de fontes. Tratam-se como vimos de relatos de missionários, militares, exploradores e naturalistas. São documentos conservadores que compreendem o “quilombo” como um crime, punido por lei. Posso destacar dois princípios classificatórios: os relatórios relativos às expedições punitivas – correspondem aos relatos de expedições militares para a destruição dos “quilombos” – histórias infames, no sentido atribuído por Borges (2012) ao termo; e os relatos de expedições geológicas, botânicas e de descobrimento de recursos naturais.

Apesar de apresentados em ordem cronológica eles não pretendem compor “época” ou “continuidade” das informações. Os relatos não são homogêneos e compõem distintos estilos narrativos e dizem ser posteriores à primeira metade do século XIX. Neste sentido, gostaria de fazer uma observação quanto ao estilo. Os relatos referidos aos relatórios policiais estão limitados à descrição da diligência, ao contrário dos relatos de geógrafos, botânicos e geólogos, que estão apoiados por normas científicas de observação e taxonomia.

Posso me referir aos naturalistas Domingos Soares Ferreira Penna (1869), João Barbosa Rodrigues (1875), ao geógrafo Paul Le Cointe (1922) e ao geólogo Orville Derby (1879), aos exploradores Henry Coudreau e Octavie Coudreau (1898), ao botânico Adolpho Ducke (1906), como estando vinculados a instituições científicas. Tais instituições estavam referidas a universidades e museus, algumas destas instituições criadas a partir da atuação dos referidos cientistas. Domingos Soares Ferreira Penna, por exemplo, fundou oficialmente o Museu Paraense Emilio Goeldi em 1871.

Interessaram-me os relatos e crônicas de viagens que dão notícias sobre os povos do rio Trombetas e seus afluentes, sua organização e relações sociais, possibilitando refletir sobre

o conhecimento construído sobre esses povos. Foram deixados de fora os estudos genuinamente voltados às ciências naturais, onde posso citar: Derby (1879), Clarcke (1899), Sampaio (1932) e D'Almeida (1937).

Os viajantes naturalistas por vezes atuavam como funcionários governamentais. Procedi a uma distinção entre os naturalistas e os funcionários *stricto sensu*. Apesar da prestação de serviços os viajantes naturalistas procederam à identificação e taxonomia de acidentes geográficos, fauna e flora, como também, observações diretas sobre a “gente” do Trombetas e seus afluentes.

De um lado, os militares percorreram o rio Trombetas e seus afluentes executando expedições punitivas contra os *quilombos*, por outro lado, os funcionários públicos *stricto sensu*, percorreram os rios buscando minerais e terras férteis e aráveis. Com relação à busca por terras férteis e aráveis, houve especial atenção ao rio Erepecuru e os *campos geraes* descritos ainda no século XIX pelo Padre Nicolino José Rodrigues de Sousa, em 1877, anos mais tarde o governo colonial designou o engenheiro A. M. Gonçalves Tocantins, para explorar os chamados *campos geraes*.

A busca dos ermos *campos geraes* ganhou importância a partir da expansão das fazendas de criação de gado em Óbidos. Padre Nicolino, o entusiasta de tal empreitada morreu tentando. Devido uma “grande cheia” de 1890, que arruinou os pastos e “que devastou as fazendas de criação de gado na comarca de Óbidos e em todo o Baixo-Amazonas” [sic] (TOCANTINS, 1891, p. 05), as atenções voltaram-se para os chamados *campos geraes*.

Neste contexto, o engenheiro Gonçalves Tocantins organizou sua exploração, em 1891. Acima do rio Erepecuru, segundo o comandante da expedição, encontraram os “selvagens”, que relata ele, “tanto que nos avistaram, correram; só ouvimos choro de crianças, gritos de alarma e latidos de cães” (Idem, p. 06), que abandonaram ferramentas que supõem ele terem vindas do Suriname. Gonçalves Tocantins não se interessava pelos índios, seguiu viagem.

Tendo chegado aos *campos geraes*, conclui Gonçalves Tocantins, que “a indústria pastoril que não pode prosperar no Baixo-Amazonas, por causa das grandes enchentes, encontrará nestes maravilhosos campos uma fonte inesgotável de incalculáveis riquezas” (TOCANTINS, 1891, p. 08). Coube anos mais tarde ao agrimensor, Major Lourenço Ferreira Valente Couto, em 1894, empreender nova exploração à “Guyana Brasileira”, a fim de estabelecer uma ligação com Óbidos.

Segundo Oliveira (1925), o Capitão Valente Couto não elaborou nenhum diário ou relatório de sua exploração. Tal empreitada foi mesmo um “inferno verde”, desses que imaginamos e fantasiamos ao ler os relatos do Frei Gaspar de Carvajal, da expedição de Francisco Orellana. Naufrágios, fome, morte e adversidades em meio a floresta e os indígenas que fugiam do contato. Tais informações foram dadas por João Salles, membro da exploração de Valente Couto, publicadas pelo jornal periódico **Folha do Norte**, em 1896.

Tal exploração seguiu para além da organizada por Gonçalves Tocantins. Avistando ao longe as Serras do Tumucumaque, acreditavam ter chegado aos verdadeiros *campos geraes*, podendo precisar uma localização. Segundo João Salles, tais campos correm de Leste para Oeste, “todo ondulado, apresenta um soberbo panorama. Collinas, serras, morros, valles, baixas esplendidas, onde a paisagem se apresenta como todo o viço, eis que são os Campos Geraes” (SALLES, 1896e, p. 01).

Octavie Coudreau percorreu o rio Erepecuru em 1900 e dedica um capítulo em seu relatório intitulado *Voyage au Cuminá* (1901), aos *campos geraes*. Faz um breve histórico das viagens e viajantes. Descreve os feitos do Padre Nicolino e Valente Couto. Relata a autora que “os mocambeiros contam histórias fantásticas sobre esta expedição” (COUDREAU, 1901, p. 143)³⁸. Ao contrário de João Salles (1896), que ao publicar o diário de viagem adverte que falará somente o que viu.

Os “mocambeiros” lhes contam, então, histórias da malfadada expedição de Valente Couto. A exploradora aproveita este fato para fazer divagações sobre seus caracteres morais, “o povo ignorante é mau e estúpido, e será necessário várias gerações até que os mocambeiros possam alcançar o nível moral e intelectual dos outros brasileiros”. [tradução livre] (Idem)³⁹. Considerava, contudo, os “mocambeiros” como “*population hostile*”.

Em contato com os “Piánocotós”, Madame Coudreau, tentou precisar a extensão dos “campos geraes”, segundo ela os “Piánocotós” “dizem que os campos se estendem muito longe para o sul, mas é difícil especificar a distância que eles entendem como o seu muito longe” [tradução livre] (COUDREAU, 1901, p. 145)⁴⁰. Procede a observações primárias sobre a vegetação e a formação dos acidentes geográficos, como também alguns animais que aparecem. De acordo com a Octavie Coudreau recorrer aos “campos geraes” somente diante de muita necessidade.

³⁸ No original: “*les mucambeiros racontent des histoires fantastiques sur cette expédition*”.

³⁹ No original: “*le peuple ignorant est méchant et bête, et il faudra un certain nombre de générations avant que ces Mucambeiros puissent atteindre le niveau moral et intellectuel des autres Brésiliens*”.

⁴⁰ No original: “*disent aussi que le campo s' étend très loin vers le sud, mais il est difficile de préciser la distance qu'ils sous-entendent avec leur très loin*”.

Segundo a exploradora⁴¹, os criadores de gado do Baixo Amazonas necessitariam dessas terras devido a dificuldade com as várzeas do rio Amazonas, que ficam inundadas durante o inverno. Contudo, essa ligação dos *campos geraes* com Óbidos não seria fácil. Octavie Coudreau propõe qual seria o papel dos povos indígenas na região. Para ela a força de trabalho indígena não poderia ser desprezada,

“Estou convencida que os imigrantes brancos podem preencher por si só, sem a ajuda da miscigenação os “campos geraes” do alto Cuminá, do alto Paru e do alto Marapi [...] Me contentarei em dizer que, ao invés de menosprezar a raça indígena, seria bom servir-se deles para um povoamento que se efetuará de forma relativamente rápida utilizando os índios” [tradução livre] (COUDREAU, 1901, p. 150)⁴².

A exploração da Bacia hidrográfica do rio Trombetas abrangeu seus principais afluentes, como os cursos dos rios Erepecuru, Cachorro e Mapuera. Assim, como os Coudreau, percorreram tais interflúvios, comerciantes de Óbidos e depois Uruá-Tapera (atual Oriximiná) em busca de recursos minerais, produtos extrativistas e terras adequadas à criação de gado.

Aportou em Óbidos, muito antes dos destacados estudos aqui mencionados sobre o alto rio Trombetas e seus afluentes, Aureliano Candido Tavares Bastos. Designado pelo imperador, sua viagem tinha por objetivo, “visitar o Amazonas para esclarecer-me, para rectificar minhas ideias e pedir ás impressões oculares a precisão que não transmite a leitura” [sic] (TAVARES BASTOS, 1866, p. 03).

Tavares Bastos procedeu a levantamentos estatísticos, a coleta de depoimentos e a observação direta sobre as coletorias, sobre os portos e sobre a população desta parte do Império. Os resultados de seu estudo foram publicados sob o título “O Valle do Amazonas. Estudo sobre a Livre Navegação do Amazonas, Estatística, Produções, Commercio, Questões Fiscaes do Valle do Amazonas”.

Tavares Bastos observa a existência dos “mocambos”, que tanto amedrontavam as elites locais. Segundo Bastos, “os mocambos do Trombetas são diversos; dizem que todos contém, com os criminosos e desertores foragidos, mais de 2,000 almas” (TAVARES BASTOS, 1866, p. 151). Ainda de acordo com Bastos, eles teriam governo despótico eletivo,

⁴¹ É necessário expor aqui porque da utilização exploradora. Era assim, que Octavie Coudreau e seu marido Henri Coudreau se definiam. No relatório *Voyage au Cuminá* (1901), ela escreveu o seguinte “eu sou explorador – esta palavra não pode ser feminizada”. Os dois eram geógrafos e realizaram trabalhos no Pará como exploradores oficiais contratados pelo governo estadual.

⁴² No original: “*Je suis persuadée que des immigrants de race blanche peuvent peupler par eux-mêmes, sans le secours du métissage, les Campos gerães du Haut Cuminá, du Haut Parú, du Haut Murapi [...] Je me contenterai de dire qu'au lieu de dédaigner la race indigene, il serait bon de s'en servir pour un peuplement qui s'effectuerait relativement assez vite en utilisant les Indiens*”.

e ainda governador, delegados e subdelegados. Espalhando o temor nos proprietários locais. Notícia um tanto exagerada, corrigida posteriormente por João Barbosa Rodrigues (1875).

Ainda assim, a partir das observações de Tavares Bastos, é possível propor uma ruptura com a classificação criminal proposta pelo Conselho Ultramarino, de 1740. Malheiros afirma que a “reunião” de escravos fugidos foi designada de “quilombos” ou “mocambos” e seus integrantes de “quilombolas ou calhambolas” (PERDIGÃO MALHEIROS, 1866, p. 30). Segundo Malheiros, a Provisão de 06 de Março de 1941 garantia que: “era reputado quilombo, desde que se achavão reunidos cinco escravos” [sic] (idem).

Almeida (2011) chama atenção para a ressemantização do conceito de “quilombo”, os elementos como a fuga, a quantidade mínima de “fugitivos”, o isolamento relativo, ou a reprodução simples, foram frigidificadas pela historiografia oficial e não explicam a diversidade de situações sociais definidas como “quilombos” hoje no Brasil. Mesmo no rio Trombetas, a fuga para o interior das florestas não significava estarem isolados. Mesmo acima das cachoeiras os “quilombos” do Trombetas foram combatidos e mantinham relações mercantis.

Neste sentido, Tavares Bastos, nos ajuda a romper com algumas dessas noções coloniais que criminalizaram o “mocambo”. A partir das observações do autor no porto de Óbidos, narra que os “mocambeiros” ficaram também conhecidos pela qualidade comercial de seus produtos agrícolas, bem aceitos na região e disputados pelos “regatões”. Tavares Bastos observa que,

Os negros cultivam a mandioca e o tabaco (o que elles vendem passa pelo melhor); colhem a castanha, a salsaparrilha, etc. A's vezes descem em canoas e vêm ao proprio porto de Óbidos, á noite, commerciar ás escondidas; com os regatões que sobem o Trombetas, elles o fazem habitualmente [sic] (TAVARES BASTOS, 1866, p. 152).

A partir das observações feitas por Tavares Bastos, podemos destacar as práticas agrícola e extrativista dos “mocambeiros”, voltadas para o mercado local, neste caso, representado pela cidade de Óbidos e pelos “regatões” oriundos de Santarém ou mesmo da cidade de Belém. O sistema escravista não deixava de causar “efeitos sociais” sobre as atividades agrícolas praticadas pelos “mocambeiros”, tendo em vista, que tratava-se de uma ameaça.

Outro autor a dar destaque à lavoura praticada pelos “mocambeiros” foi Domingos Soares Ferreira Penna⁴³ (1869), que viajando pelas Comarcas de Santarém e Óbidos, em

⁴³ Domingos Soares Ferreira Penna foi destacado naturalista. Fundou o Museu Paraense Emilio Goeldi, em 1871.

1868, procedeu a resenhas históricas, estatísticas populacionais e econômicas. Segundo Ferreira Penna, os obidenses aproveitam todos os produtos naturais, “applicam-se principalmente á cultura do cacáo e á creação de gado” [sic] (PENNA, 1869, p. 19).

É neste contexto que se insere da força de trabalho escrava negra no Baixo Amazonas, sobretudo nas *plantações* de cacau em Santarém e Óbidos. Segundo Penna, “a cultura do cacáo é a industria favorita e quasi exclusiva dos lavradores de Obidos, e creio que nem-um outro municipio do Amazonas possui tam grande numero de plantações d’este genero” [sic] (Idem).

Os escravos fugidos de Santarém e Óbidos ocuparam os rios Curuá, Trombetas e Erepecuru. Constituíram núcleos residenciais autônomos praticando a lavoura do cacau, mandioca, café e do tabaco. Sobre a lavoura do tabaco, “a maior quantidade e a melhor qualidade que aparece no mercado de Óbidos, é proveniente dos mocambos do rio Trombetas” [sic] (Idem).

Os viajantes naturalistas apresentados aqui foram selecionados arbitrariamente. Do universo de viajantes naturalistas, selecionei os que possuíam algum vínculo com instâncias de legitimação e consagração, como museus, universidades e associações científicas. Não é possível uma distinção rígida, pois estavam de certa maneira vinculados também à instituições do Estado Colonial ou Republicano mais tarde. Posso citar o casal Henri Coudreau e Octavie Coudreau, contratados pelo governo do estado do Pará, em 1895.

1.4. “MORRER SIM, SE ENTREGAR NÃO, VALEI-ME MEU SANTO SÃO JOÃO”

Os *quilombolas* do Trombetas construíram um senso de liberdade atrelado à constituição territorial: cachoeiras, lagos, varadouros, igarapés e a floresta. A Cachoeira Porteira é um exemplo desse tipo de relação. Ela representa uma porteira, que dificultava a subida dos ex-senhores e das forças militares. Mais do que um acidente geográfico é parte do sistema explicativo construído pelos *quilombolas* (BARTH, 1987). Posso mesmo citar a música “Mãe Cachoeira” de autoria de Antonio Carlos Printes, como um exemplo dessa relação,

Ô mãe cachoeira/ Se não fosse você/ Eu não vivia feliz/ Ô mãe cachoeira/Você terra
santa de nosso país (bis)/ Você é a coisa mais linda/ Que sua beleza faz nos
encantar/ Agora que a coisa mudou/ Fazem grandes projetos/ Pra te derrotar (bis)/
Lá viveram nossos avós/ Com grandes fartura/ Sem preocupação/ Lá viviam felizes/
Eram libertos da escravidão (bis).

A noção de “mãe” é algo que atribui algum tipo de reverência e de respeito. Essa ideia não é somente um elemento romântico para canções que reverenciam o passado de homens e mulheres livres. Essa ideia nos traz a noção de que as cachoeiras são mais do que simples acidentes geográficos. Para além das “gloriosas” histórias de fugas, elas abrigam seres encantados e regulam o acesso dos *quilombolas* aos recursos naturais.

O conjunto dos acidentes geográficos representados por cachoeiras, lagos e igarapés compuseram as estratégias de fuga dos ex-escravizados de Óbidos e Santarém. As cachoeiras objetivam, na atualidade, “realidades míticas” inscritas no processo de reivindicação territorial. Apoiam também narrativas sobre mitos, sobre atos heroicos de antepassados diante da força repressora que tentava subjuga-los e leva-los de volta para a senzala.

Os relatos de fuga e resistência às expedições punitivas são contados e recontados pelos descendentes ex-escravizados que fugiram das fazendas de gado e *plantações* de cacau. Esses relatos não são homogêneos, contudo, narram tentativas de prisão, fugas às pressas e a necessidade da construção de novos espaços livres. Neste sentido, podemos relacionar tais dados obtidos a partir da pesquisa etnográfica com os relatos oficiais obtidos a partir dos periódicos do século XIX.

As expedições punitivas não lograram a destruição dos “quilombos”. A que teve maior repercussão foi à expedição comandada por João Maximiano de Souza, organizada em 1855 para destruir o “famoso quilombo do Trombetas”, conhecido como Maravilha. Tal episódio ainda hoje é narrado pelos *quilombolas*. As narrativas falam de uma fuga desesperadora, onde os próprios *quilombolas* destruíram o *quilombo* para não entregar nada às forças militares.

Como penso ter demonstrado até aqui, o rio Trombetas foi percorrido não apenas por missionários em busca de “almas selvagens”. Foi alvo de investimento militar tentando recuperar a força de trabalho dispersa e livre. Os “negros revoltosos aquilombados” motivavam as preocupações dos fazendeiros e dos administradores coloniais. Como resposta à demanda dos fazendeiros de cacau e gado do Baixo Amazonas, o governo colonial organizou uma série de expedições punitivas.

Como destaquei acima, Barbosa Rodrigues (1875) indicou que a primeira expedição ao rio Trombetas foi por volta de 1822-23. Posteriormente, em 1855 aconteceu a expedição comandada por João Maximiano de Souza. Tal expedição não logrou a destruição do “mocambo”. Os “mocambeiros” fugiram e tornaram a se reagrupar nas cachoeiras acima do Maravilha. A fama de “revoltosos” e “violentos” preocupavam ainda mais os proprietários locais.

A imprensa escrita vinha destacando as iniciativas de fugas e aquilombamento dos escravizados na região do Baixo Amazonas. Posso assim, mencionar brevemente os seguintes jornais: **O Baixo Amazonas** (Santarém), **Treze de Maio** (Belém), **O Liberal do Pará** (Belém), **Folha do Norte** (Belém), **Jornal do Pará** (Belém), **Diário de Belém** (Belém), **Correio Paraense** (Belém), **A Pátria Paraense** (Belém) e **A Constituição** (Belém). Os anos consultados foram de 1850 a 1890.

A partir dos periódicos consultados, é possível destacar os três “mocambos” que mais se destacaram na imprensa regional: o “mocambo” do Curuá, o de Mocajuba e o do Trombetas. Sobre este último, o periódico alertava que “os nossos governadores tem olhado tão mal para os quilombos do rio Trombetas, que estamos a ver o dia em que os negros, de armas em punho, vem à cidade e reduzem à escravidão seus antigos senhores” (O LIBERAL DO PARÁ, 1875, p. 01).

O periódico **Treze de Maio**, no número 618, sexta-feira, 21 de dezembro de 1855, traz o relatório da expedição comandada pelo Major Manoel Fernandes Ribeiro, que objetivava destruir o “mocambo” de Mucajuba, no Districto de Aycaraú, Freguesia de Barcarena. Segundo o referido relato, “os negros amocambados tinhaõ atacado varias canõas de alguns lavradores, e que tinhaõ praticado alguns furtos em diferentes fazendas” [sic] (RIBEIRO, 1855, p. 01).

Segundo ainda o Major Manoel Fernandes Ribeiro, os “mocambeiros” de Mocajuba apresentaram resistência, recebendo as tropas com tiros. No entanto foram derrotados, alguns foram capturados (conforma a relação No. 04, publicada em junto com o relato da expedição). A maioria acabou fugindo. Ainda segundo o militar, “foram encontradas dezessete cazas, algumas bem construídas; assim como vinte e sete pequenas montarias, que tudo foi destruído” [sic] (Idem).

O rio Curuá tem sido destaque na imprensa periódica regional desde o início do século XIX. Como apontou Barbosa Rodrigues (1875), os “mocambos” do Inferno e Cipóteua nas cabeceiras do rio Curuá, foram destruídos em 1812, onde fugiram se reagruparam sendo novamente atacados em 1870. Os “mocambeiros” tornaram a se reagrupar. Octavie Coudreau no relatório *Voyage au rio Curuá* (1903), descreve os “mocambeiros” do Pacoval.

O periódico, **O Liberal do Pará**, de 16 de Outubro de 1870, publica a “Conta demonstrativa da receita e despeza feita com a expedição do quilombo denominado Inferno” [sic]. Nova lista de despesas é publicada na edição do dia 10 de novembro de 1870. Para as

autoridades coloniais eram imprescindível a destruição deste quilombo alegando a falta de braços para o trabalho seja nas lavouras, criação de gado ou em serviços de obras públicas.

O **Diário de Belém**, de 03 de março de 1876, escreve sobre a necessidade de se extinguir o “quilombo” do Curuá, seja por meios conciliatórios, seja pela força. Segundo o mesmo periódico, “o quilombo do Inferno é desde muito tempo um estado no estado e constitui o terror dos habitantes das paragens que mais lhe avizinham” (DIÁRIO DE BELÉM, 1876, p. 01).

Na década de 1870, observam-se algumas tentativas de reintegrar a força de trabalho livre dos “quilombolas”. O *Diário de Belém* informa que foram apresentados ao Presidente da Província centenas de escravos fugidos “pedindo a sua intercessão para que sejam declarados livres os escravos fugidos e desertores, para o fim de restituil-os ao seio da sociedade” [sic] (DIÁRIO DE BELÉM, 1876, p. 01).

O **Jornal do Pará**, de 17 de maio de 1876, publica o pedido da manutenção da liberdade dos “quilombolas” vindos do Curuá, que procede à lista nominal de todos os “quilombolas”. O **Diário de Belém**, de 28 de março de 1876, indica que são 135 quilombolas, 73 homens e 62 mulheres. A partir da verificação dos editais dos chefes de polícia e do juiz de órfãos, o periódico **Diário de Belém**, de 24 de maio de 1876, publica a seguinte nota: “*Tantas Marias e Manoeis no Inferno*” – da lista de 135 pessoas, 59 de chamavam Maria e 35 se chamavam Manoel.

O relato da expedição ao “quilombo” do Trombetas, comandada por João Maximiano de Souza, da Guarda Nacional, pode ser lido no periódico **Treze de Maio**. Ao retornar da expedição, João Maximiano estava muito doente, atacado por “febres intermitentes”. Neste sentido o relatório publicado foi produzido pelo delegado João Valente Couto, tal relato é curto e objetivo com base nos apontamentos do comandante da expedição.

Segundo João Valente, esta expedição foi organizada para destruir os “quilombos” do rio Trombetas. Existindo lá “o famoso quilombo creado há mais de 50 annos, que existia como encantado e inacessivel a todo o individuo que não fosse negro evadido a seu senhor, hoje está devastado e accessivel as diligencias que governo queira lá mandar” [sic] (COUTO, 1855, p. 01).

O relato de João Valente pode ser relacionado com as narrativas fornecidas pelos *quilombolas* durante o trabalho de campo. Ouvi do sr. Francisco Adão dos Santos Neto, relatos de perseguição, fuga e destruição do acampamento. Os relatos são marcados pela oposição brancos/negros. Ressalta ainda, como estratégia dos *quilombolas* a destruição do

quilombo antes de o abandonarem. O Sr, Francisco Adão dos Santos Neto, conta tais episódios da seguinte maneira,

tinha um camarada que tinha um tacho grande[...] ele estava cuidando de peixe, virando o peixe, quando ele viu, os homens gritaram, foram por terra daqui, pararam a canoa e saltaram por terra e foram embora, quando chegou lá numa cachoeira por nome Cajueira, bem aqui acima onde é 31, lá ele estava, ai gritou hei preto, ele olhou, jogou o peixe dentro do tacho e remou, estavam acampados num cachoeira chamada Campiche, não é uma cachoeira é um estirão, e disseram olha os homens brabos vem ai, tocaram fogo nas casas, pegaram as galinhas, os cachorros e tudo e eles todos subiram para a cachoeira do Fumaça, ficaram lá em cima da cachoeira Fumaça, lá onde passa a linha do equador (SANTOS NETO; SANTOS; SOUZA, Entrevista 06, 2012) [g m.].

Existem algumas semelhanças com a versão apresentada pelo João Valente Couto baseado nos apontamentos do próprio João Maximiano de Souza. O sr. Francisco Adão dos Santos Neto, proporciona na sua narrativa um fragmento no que foi a destruição do Maravilha pelos próprios *quilombolas*. Segundo transcreve João Valente, a expedição encontrou abaixo da 2ª cachoeira

3 negros ocupados na salga do peixe, e como sentissem a tropa abandonaraõ a feitoria e fugiraõ, mas despenhando-se a montaria da dita caxoeira fez-se em pedaços, e os negros se viraõ na necessidade de caminharem por terra, e porque alguns objetos que deixaraõ fossem vistos pelos nossos soldados, apressaraõ a marcha e conseguiraõ capturar um que por estar com uma ferrada de arraia não pude acompanhar os outros [sic] (COUTO, 1855, p. 01).

Tal como escreveu João Valente, o trajeto descrito pelo prisioneiro era desanimador. Abandonado por 33 homens da guarda nacional e por 30 índios do povo Munduruku, João Maximiano de Souza seguiu viagem,

Depois de nove dias de marcha por caminhos escabrosos em continuo subir e descer serras e outeiros, ou caminhando por sobre pedras de amolar, quando, tornando-se impenetravel o matto, tinhaõ de procurar a margem do rio, sem sustento desde o 5º dia d marcha, chegou em fim a expedição ao quilombo que os negros incendiaraõ na occasiaõ de o abandonarem, depois de quebrarem os fornos, e utensílios de fazer farinha [sic] (COUTO, 1855, p. 01)

A expedição comandada por João Maximiano de Souza, não produziu resultado para os fazendeiros e nem acabou com as fugas em curso no Baixo Amazonas. Concretamente, “os quilombolas não foram presos, eles retiraram-se e estabeleceram-se na cachoeira Campiche, acima do local em que estavam, onde, provavelmente, Mazzarino os encontrara em 1867” (FUNES, 2000, p. 10).

João Valente, explica que o comandante anotou que próximo ao “quilombo” existia uma aldeia dos indígenas Uariquena, “que protegem os negros das agressões de outras ordas que povoam este centro” (COUTO, 1855, p. 01). Acreditando eles que foram estes indígenas

que avisaram os negros “aquilombados”. Segundo ele, sem a catequese dos indígenas não será possível extinguir os “quilombos” do Trombetas.

O levantamento de fontes históricas como periódicos pode proporcionar uma análise sociológica do tratamento midiático aos quilombos. Os designados “mocambos” ou “quilombos” são representados pela imprensa periódica a partir da ótica colonial que criminaliza a fuga e chama a atenção de autoridades coloniais para que tome providências. São representados dessa forma enquanto criminosos.

O sr. Francisco Adão dos Santos Neto narra a destruição do *quilombo* Maravilha. São fragmentos da memória social que me permitem aproximar dos dados históricos. Os relatos narrados pelo sr. Francisco revelam tramas históricas e heróis míticos. Segundo ele foi o “Negro Basílio” quem avistou os brancos e avisou os *quilombolas*. Ele estava cuidando do peixe nesse momento. Ele também era um *quilombola*. Suas aventuras são contadas atualmente como atos de bravura, percorria o rio dentro de um tacho de cobre, se lançava do alto de cachoeiras, sua oração o protegia. Tentando me explicar novamente, o sr. Francisco relata o seguinte:

O Negro Basílio era o seguinte, ele acompanhava os negros dentro de um tacho, ele subia a cachoeira naquele tacho, rodando, ia devagar, pegava o peixinho dele, fazia o fofo, foi o tempo que os brancos viram, ele estava ali na cachoeira do Franco, na Boca do Rio do Velho, lá os negros moravam. A espingarda naquele tempo se chamava bengala, o avistaram e atiraram. Ele saiu rodando, foi avisar o pessoal que morava no Campiche, foi rolando, foi rolando, até que chegou lá, tocaram fogo nas casas, mataram os cachorros, mataram os galos, levaram só as frangas, foram embora, foram para lá acima da ilha do Coador, que é acima do Fumaça, lá eles pararam. Chegaram lá e de lá eles não puderam atravessar e voltaram. Eles ficaram lá, depois baixaram no tacho. A canoa dele era o tacho de cobre (SANTOS NETO; SANTOS, Entrevista 08, 2012) [g m.].

O “Negro Basílio”, contam os *quilombolas*, que quando ele se lançava cachoeira abaixo, seu tacho podia percorrer o fundo do rio e pelo fundo do rio ele andava. O filho do sr. Francisco Adão dos Santos Neto, o sr. Francisco Adão Viana dos Santos, narrou os relatos de sua avó sobre o “Negro Basílio”,

Contam a história de um quilombola que foi fugitivo, um escravo, Negro Basílio, ele fugia e andava dentro desse tal tacho, quando ele enxergava os brancos que tava querendo pegar ele, ele entrava no tacho e descia a cachoeira, aí ele escrevia “*Morrer sim, agora, entregar não, vala-me senhor São João*”, minha avó contava isso pra nós, essa poesia, por que ele dentro do tacho e a cachoeira lá em baixo, ele avista morrer, agora, entregar pros brancos não, aí pedia pro padroeiro dele que salvasse [...] (SANTOS NETO; SANTOS; SOUZA, Entrevista 06, 2012).

Quando questiono o que eles entendem sobre o que significava se lançar da cachoeira, o sr. Francisco Adão Viana dos Santos, coloca que o “Negro Basílio” é a vontade de estar livre, mesmo que tenha que morrer.

Segundo o sr. Raimundo da Silva Cordeiro, o “Negro Basílio” era seu avô. O sr. Raimundo era conhecido como seu Donga, falecido em 1994, foi entrevistado em 11 de janeiro de 1988, pelo Padre Patrício Brennam e por Idaliana Azevedo, representante da Associação Cultural Obidense. Na ocasião da entrevista o sr. Raimundo contou sobre um episódio de perseguição aos *quilombolas*

Felipe?

Senhor, meu tio

Fedeu fósforo, isso é branco que está aí

Mas fedeu mesmo, meu tio...

Quando acaba, eles estavam escondidos ali na ilha do Farias, Estavam escondidos lá os brancos, o batalhão que eles mandavam. Era a força. Aí quando eles vieram, ele repontou de lá: “entrega preto!

Morrer sim, entregar não, umbora Felipe!

Aí o Felipe meteu remo... fsch...pí... não roncava na ilharga da canoa, senão a canoa ia pro fundo. Aí tocaram o remo pra chegar na Porteira, só iam atravessando e a galeota com 16 remos de cada lado e o carrasco com a mochinga (instrumento de castigo feito de couro de boi ou peixe, trançado) aí, com aquele que afrouxava no remo eles davam uma mochingada pra não afrouxar o remo. Aí foram indo, foram indo nessa luta quando chegou lá na Porteira eles encostaram, pegaram a canoa, passaram no banco d’água, atravessaram para a ilha do Muruci. Lá eles ficaram... ficaram lá, detidos, não podiam ir por causa da força d’água! De lá eles atiravam e daí também atiravam, a salva, e ficaram lá.

Eu tinha um avô, o velho Basílio, esse avô ele sabia a oração de São João. Qualquer coisa era São João. Por ocasião que arraia ferrou ele, ele estava com duas filhinhas: a minha avó Joaninha e outra, irmã dela. Aí o branco atacou ele, o Basílio, para pegar ele pra levar onde estava os preto. Ele tinha um tacho grande, ele virava aquele tacho na cabeça, cobria...

“Entrega preto”, a bala comia...

“Morrer sim, entregar que não, valei-me meu glorioso São João!”

Tchum... ele mergulhava com o tacho e tudo e boiava com as cunhatãs (crianças) do outro lado e ia rodando com elas no meio do tachinho, ele pegava o outro lado e foi embora. Mas ele tinha tanto talento que entrou na mata, foi chegar lá pra avisar os patrícios, no Turuna. Isso com os poder de São João. Aquele camarada, sim senhor!

E o tacho ainda existe até agora na delegacia. (CORDEIRO, Raimundo da Silva apud AZEVEDO, 2002, p. 79-80)

Tais narrativas apresentam fragmentos da expedição comandada por João Maximiano de Souza. Segundo a transcrição feita por João Valente Couto (1855), a expedição de João Maximiano teria capturado o “quilombola” que “estaria ferrado de arraia”. Segundo Funes (2000), o “Negro Basílio” teria sido preso em 1867, no Curuá, distrito de Alenquer: “no ato do interrogatório Basílio deu referências de seus companheiros do quilombo Maravilha, que depois do ataque das tropas do governo refugiaram-se no Turuna” (FUNES, 2000, p. 14).

As informações históricas dão conta que o “Negro Basílio” teria morrido longe do rio Trombetas. Atualmente, a partir da pesquisa etnográfica acredito poder tratar as narrativas

heroicas sobre o “Negro Basílio” como um “herói mítico” existindo um repertório de “feitos” e “instrumento mágico”, como o caso do “tacho de cobre”. Todos esses elementos constituem “formas de resistência”.

1.5. OS “MOCAMBEIROS” PARA BARBOSA RODRIGUES E OCTAVIE COUDREAU

Perto de Obidos entra, no Amazonas o rio Trombetas; nas suas florestas existem muitas centenas de escravos fugidos [sic] (TAVARES BASTOS, 1866, p. 151)

Alarmadas, as pessoas das cidades do Baixo Amazonas divulgavam informações exageradas. Tais notícias de centenas de escravos fugidos para o Trombetas foram narradas para Tavares Bastos. Tal fama de perigosos perdura muito tempo. Tendo sido relatada para Barbosa Rodrigues. Segundo o naturalista do rio Trombetas era conhecido apenas uma pequena parte. Era navegado pelos “regatões” que não davam informações exatas. Era

temido, pelo grande *mocambo* ou *quilombo*, de pretos fugidos de diversos lugares da província, conservava-se sempre misterioso, guardando os regatões, a chave deste misterio, que por conveniencia exageravam os perigos que ahi corria o individuo que tentasse exploral-o [sic] (RODRIGUES, 1875, p. 04) [g.a.].

Apesar de crítico das informações obtidas sobre o Trombetas, o naturalista João Barbosa Rodrigues, utiliza figuras hiperbólicas para descrever o meio natural e as pessoas. O autor viajou pelo rio Trombetas em 1874. Assim, relata,

Hoje é notavel esse rio, não pelas suas recordações históricas, mas por ser o principal rio da Guyana Brasileira, na provincia do Pará e pelo facto de ser tambem o refugio dos escravos fugidos, constituindo o primeiro e maior mocambo do Brazil, respeitado e temido por uns e especulado por outros [sic] (RODRIGUES, 1875, p. 05).

A ocupação do rio Trombetas pelos “quilombolas” foi dinâmica e extensiva. Tais viagens nos permitem observar a diversidade de “colocações”. Os “quilombolas” “perambulavam” entre os rios Trombetas, Erepecuru, Mapuera e Cachorro. Além de outros rios menores como o Turuna e Caspacoro/Caxipacoré. Com tais deslocamentos, espriavam seus domínios e conhecimentos da região.

João Barbosa Rodrigues, na sua viagem realizada em 1874, descreve os “mocambos”. O naturalista observa que ao chegar ao lago do Yukiry-Uaçú (Juquiri), no rio Trombetas, encontrou três sítios de “pretos fugidos” e uma família “tapuya”. Segundo o naturalista, ao perceberem a movimentação os “mocambistas” fugiram e “certos depois, que nenhum mal lhe fariamos começaram a aparecer” [sic] (RODRIGUES, 1875, p. 19).

Tais observações quanto à desconfiança foram feitas anos mais tarde no Erepecuru pelo escritor Gastão Cruls, em 1928, ao redigir a “crônica literária da Expedição aos limites do Brasil com a Guiana Holandesa”, tal como definiu o General Cândido M. S. Rondon, o trabalho do observador. Cruls relata o cotidiano da Expedição, como também o contato com a gente do Erepecuru. Assim, faz a seguinte observação,

Num desses lances, acontece vir de descida uma canoinha. Mal os seus tripulantes nos vêem, recolhem-se rápidos a uma das margens, cuja ramaria os acoita. Denuncia-os, porém, o vermelho vivo de um vestido. São, sem dúvida, pretos dos que habitam aqui, remanescentes dos antigos mocambos e, até hoje, ainda desconfiados e temerosos (CRULS, 1973, p. 07).

Gostaria de chamar atenção para as observações levantadas por O’Dwyer, segundo a autora os “remanescentes de quilombos” do rio Trombetas e Erepecuru praticam o que ela define como “isolamento consciente”, “que não pode ser explicado por qualquer ideia de ‘isolamento primitivo’ ou de isolamento geográfico, social e cultural, naturalizados, assim face ao observador externo” (O’DWYER, 1999, p. 126). Ela explica que “tal isolamento é praticado por eles, em decorrência de situações novas impostas por processos identificados como de globalização e suas consequências” (Idem). Assim, posso traçar uma relação entre os fatos observados tanto por Barbosa Rodrigues (1874), quanto por Gastão Cruls (1928).

Em 2005, quando realizei pesquisas junto aos *quilombolas* da *comunidade* do Moura⁴⁴, me foi narrado que o nome da *comunidade* estaria relacionado a uma “situação social” adstrita à noção de “isolamento consciente”. Tal estratégia acabou por designar pejorativamente os agentes sociais, como *quilombolas* do Moura, ou seja, igualando os *quilombolas* aos indígenas do povo Mura como arredios. Tal situação é narrada da seguinte forma pelo sr. Abelardo Figueiredo,

[...] morava um pessoal aqui que quando enxergava gente corria pro meio do mato, só se amostrava se eles espiassem assim, ah! É o fulano e conhecesse, aí eles ficavam lá esperando, se eles não conhecessem, quando eles vissem lá vem um ali, eu não conheço, eles iam pro mato [...] (OLIVEIRA; LOPES, Entrevista 05, 2005).

A este respeito, em 2012, na Cachoeira Porteira, o sr. Waldemar teria uma vez tentado me explicar da seguinte forma: “se morava uns dois, três, aqui na beira do rio [...]. A gente morava por aqui, pelo igarapé [...] tinha muita gente presa, tinham vergonha [...]. Viviam a maior parte amoitado” (SANTOS, Entrevista 01, 2012). Segundo o sr. Waldemar,

⁴⁴ Este trabalho de campo foi realizado para fins de pesquisa de monografia de conclusão de curso intitulado “A comunidade quilombola do Moura e o processo de territorialização na Amazônia”, em 2006, no curso Ciências Sociais, pela Universidade Federal do Amazonas.

desconfiavam de tudo. A ideia de “moita” remete à prática de “quilombo”. É, contudo, uma atitude deliberada de “isolamento consciente”.

As “águas bravas” acima das cachoeiras não eram os únicos destinos dos escravos fugidos. Como Barbosa Rodrigues evidencia, os lagos também foram ocupados. As cabeceiras de igarapés no interior dos lagos também se constituíram “quilombos”. Assim, podemos destacar as narrativas do Seu Ilarindo Colé, primo do sr. Francisco Adão dos Santos Neto, ao recordar de seus ascendentes por parte de pai,

Do meu conhecimento, quando eu... Do meu conhecimento o pai do... O meu avô, pai do meu pai, eles vieram na escravidão e entraram pro Erepecuru, pra lá ficaram certo tempo, depois eles saíram de lá e vieram e entraram em um igarapé que tem na Tapagem, que dão o nome de Saco das Almas, pra ai eles moraram um bocado de tempo, quando eles saíram daí, eles foram fazer lugar lá em frente de Trindade, na vargem, tinha um cacoal e ai fizeram casa também lá onde nos estamos morando agora, na terra firme (COLÉ, Entrevista 26, 2013).

A ligação Trombetas-Erepecuru era uma estratégia de fuga e aquilombamento. Tal ligação envolve elementos cosmológicos. O’Dwyer analisa as narrativas intituladas “história dos Princípios” de autoria do *quilombola* Joaquim Lima, “documentada por ele na qualidade de representante dos negros do Erepecuru-Cuminá, encontra-se, desse modo, revestida de uma função política” (O’DWYER, 2002, p. 263).

O’Dwyer (1999, 2001, 2002), analisa o mito da *cobra-grande* que é expressa na “história dos princípios”. Segundo o sr. Joaquim Lima, a *cobra-grande* ameaçava os habitantes do rio Erepecuru, tal ser mitológico residia no lugar conhecido como Barracão de Pedra no rio Erepecuru, “judiando” dos que por ali passavam. A Cobra-Grande impedia a passagem dos *quilombolas* pelo Barracão de Pedra.

O mito da *cobra-grande* foi coletado por João Salles, durante a expedição de exploração para a construção de uma possível ligação entre os *campos geraes* e Óbidos, passou por tal formação geológica. Neste lugar a equipe liderada pelo Capitão Lourenço Ferreira Valente Couto, fez acampamento no dia 01 de novembro de 1894. Explica João Salles que,

É lenda entre os antigos moradores do lugar que fora ahí o abrigo da grande cobra Cuminã, a qual, depois de tremenda lucta, que durou 15 dias, com outra cobra grande do rio Trombetas, foi por esta vencida e morta. Desde então ficou descoberto d’agua a galeria de que fallo, dando assim confortável agasalho aos viajantes, que passam por aquelle sitio. Dão-lhe o nome de *barracão de pedra*. (SALLES, 1896b, p. 01)

Octavie Coudreau registra sua passagem pelo Barracão de Pedra, e tece comentários baseados em uma “visão de mundo” conservadora. Como visto abaixo, o Barracão de Pedra

era um lugar de sociabilidade e coesão social para a realização de festejos religiosos devocionais, onde consomem bebidas alcoólicas e se estabelecem relações afetivas gerando matrimônios ou não. Comentários dessa ordem estão registrados, como vimos acima, no rio Trombetas ao presenciar a dança do lundum na Porteira, na ocasião ela se refere ao comportamento “lascivo” e “imoral”.

Para Madame Coudreau,

O Barracão de Pedra é um rochedo de cerca de quinze metros de altura, formando uma enorme grotta em frente, e sobre a qual ele resta. Periodicamente, esta caverna se torna uma verdadeira caserna: este é o local de reunião dos Mucambeiros de Cumina. Nesta grotta, eles vêm para fazer o pagode, ou seja, para dançar e se inebriar enquanto houver o que beber e comer. O pagode geralmente dura nove dias, às vezes mais. Misturando o sagrado ao profano, eles cantam ao santo do dia, cuja honra a festa está supostamente dada. O santo está cravado no seu lugar, testemunha silenciosa da orgia [tradução livre] (COUDREAU, 1901, p. 22)⁴⁵.

O enredo mitológico da *cobra-grande* do Barracão de Pedra, cobre a área do interflúvio Erepecuru-Trombetas. Segundo o sr. Joaquim Lima, na sua “história dos princípios”, a *cobra-grande* do Erepecuru era irmã da *cobra-grande* do rio Trombetas, do lago do Erepecu, que era macho. Este teria tentado casar com sua irmã. A *cobra-grande* do Erepecuru enfurecida saiu do Barracão de Pedra e foi em direção ao seu irmão, abrindo caminho.

Depois da saída da *cobra-grande* surgiu a formação atual do Barracão de Pedra e o caminho da *cobra-grande* deu origem ao igarapé Terra Preta. As cobras se encontraram no lago do Erepecu, dando início a uma ferrenha luta testemunhada por um “negro velho”. O irmão findou matando sua irmã, mas não saiu ileso. Ficou com um olho cego, sendo possível ver na escuridão somente um de seus olhos. Com a morte da *cobra-grande* do Barracão de Pedra, subiram novas famílias de negros fugidos para os *quilombos* do Erepecuru.

Segundo O’Dwyer, “a sequência inicial da história dos princípios menciona um tempo histórico, o início do século XIX, em que ocorrem as fugas de escravos para o Trombetas, com a formação dos quilombos” (O'DWYER, 2001, p. 199). O interflúvio Trombetas-Erepecuru foi estratégico para a constituição de rotas de fuga e dos “quilombos” na região. Segundo Barbosa Rodrigues, o rio Erepecuru é “ainda virgem, e desconhecido habitado

⁴⁵ No original: “Le Barracão de Pedra est un rocher d’une quinzaine de mètres de hauteur, formant une grotte immense au devant, et par-dessus laquelle il surplombe. Périodiquement, cette grotte devient une véritable caserne: c’est là le lieu de réunion des Mucambeiros de Cuminá. Dans cette grotte, ils viennent faire la pagode, c’est-à-dire danser et s’enivrer tant qu’il y a à boire et à manger. La pagode dure ordinairement neuf jours, quelquefois davantage. Mêlant le sacré au profane, ils chantent devant le saint du jour, en l’honneur duquel la fête est soi-disant donnée. Le saint est là dans sa niche, témoin muet de l’orgie”.

somente pelos pretos fugidos que ahi formam outro mocambo, subdividido, e filial ao do Trombetas” [sic] (RODRIGUES, 1875, p. 32).

Barbosa Rodrigues (1875), narra o contato com “mocambeiros” do lago Tapagem, rio Trombetas. Nessa ocasião ele teria conhecido “dois velhos mocambistas” que tinham vindo das cachoeiras, já estavam no rio há 35 anos. Barbosa Rodrigues, “aconselhando-os que voltassem ao seio da família que abandonaram, que eu garantia-lhes obter a liberdade, responderam-me antes a vida animal em liberdade, do que o bem estar no cativeiro” [sic] (RODRIGUES, 1875, p. 20).

Barbosa Rodrigues, não era um abolicionista! Nem devia despertar tal confiança. No mesmo relatório propôs a destruição dos “mocambos”, tendo inclusive indicado estratégias para tal. Tendo em vista o relatório sobre a exploração do rio Trombetas, Rodrigues, mais parece infame Lazarus Morrell, descrito com Jorge Luis Borges em seu livro “História universal da infâmia”⁴⁶. Caso, Antonio e Miguel tivessem aceitado a proposta de Rodrigues, teria este assegurado realmente suas liberdades? Ou teria este, garantido o seu lugar na “história universal da infâmia”?

Como mostrarei, os *quilombolas* da calha do Trombetas tinham desconfiança dos chamados “brancos”.

Os “negros do Trombetas” fazem uma clara distinção entre o tempo como cativo e a vida livre, que significa a ruptura com o sistema escravista. A sra. Fátima Lopes, da *comunidade quilombola* do Moura, em 2005, me contou que eles estão dispostos a lutar por seus direitos territoriais, e não mais aceitam humilhações e maus tratos. A expressão usada por ela para exemplificar é que os *quilombolas* “não levam mais candeia na mão” (OLIVEIRA; LOPES, Entrevista 05, 2005).

A “candeia na mão” é um símbolo do sistema escravista. Assim, os mais velhos narram inúmeras situações de escravos fugidos que tinham as mãos deficientes em decorrência da aplicação do castigo. O sr. Francisco Adão dos Santos Neto, tenta explicar as investidas das forças militares ao rio Trombetas para a destruição dos *quilombos*, novamente, a situação usada para exemplificar foi a candeia, onde: “os brancos queriam bota a candeia nas mãos dos pretos” (SANTOS NETO; SANTOS, Entrevista 08, 2012).

⁴⁶ A primeira edição foi publicada em 1935. O livro “História universal da infâmia” reúne narrativas elaboradas ao estilo de Jorge Luis Borges, sobre personagens infames da história universal. É uma posição literária sobre a história. De acordo com o próprio Borges (2012), as narrativas reunidas “são a irresponsável brincadeira de um tímido que não se animou a escrever contos e que se distraiu falsificando e deturpando (sem justificativa estética uma vez ou outra) histórias alheias” (BORGES, 2012, p. 12).

Retomando o naturalista, Barbosa Rodrigues tece considerações históricas e geopolíticas conservadoras sobre os “mocambos” da região de Óbidos. O “mocambo” do Trombetas é descrito pelo autor como foco criminosos e desertores “que traz em continuo sobressalto os senhores dos escravos, atemoriza a população que podia estabelecer-se no rio” (RODRIGUES, 1875, p. 24). Segundo o autor, o “mocambo” é um mal para o “senhor” que perdeu o capital – o escravo coisa (DAVIS, 2001).

É oportuna aqui a leitura de Orville Derby, o naturalista Orville Derby era estudante quando participou das *Morgan expedition* (1870-1871) coordenada pelo naturalista Charles Frederick Hartt. Derby esteve, pelo menos, em duas expedições ao rio Trombetas. Uma em 1871 e outra em 1876⁴⁷, os resultados dos achados arqueológicos desta última foram relatados por Charles Frederick Hartt em 1885 em “Contribuições para a ethnologia do valle do Amazonas”, publicado pelo *Archivos do Museu Nacional*.

Derby descreve a relação com os “quilombolas”. Diferente de Barbosa Rodrigues, Derby utiliza a designação “quilombo” ou “quilombola” ao invés de “mocambo” ou “mocambeiro”. Segundo Derby, o “aldeamento principal” dos “quilombolas” seria acima da Porteira – Segundo os próprios *quilombolas* o “Curuá era o foco dos negros” (SANTOS, Entrevista 01, 2012), afirma o sr. Waldemar. Por ocasião da Comissão Demarcadora de Limites (1934-37), Aguiar também se refere ao Curuá.

Derby relata a relação cordial tida com os “quilombolas” contrariando o pensamento conservador e legalista onde “não parecem dispostos a cometer violencias, muito pelo contrario, ansiosos por conservar a bôa reputação a este respeito” [sic] (DERBY, 1898, p. 369-370). Afirma ainda que “commummente representam-se os quilombólas como uma classe perigosa de ladrões, violentos e preguiçosos, e nós achamos o contrario quiétos, de bom coração e industriosos como o resto da gente do Amazonas” [sic] (Idem).

Derby e Barbosa Rodrigues são contemporâneos de pensamentos, e dos “atos de Estado” que objetivavam combater os “mocambos”. Barbosa Rodrigues objetivamente se posiciona a fim de propor uma solução, justifica sua posição argumentando que “o mocambo é um foco de males para a provincia, cuja conservação servindo de vergonha, só utiliza a poucos, em prejuízo de grande numero de individuos” [sic] (RODRIGUES, 1875, p. 33).

O autor divaga que o maior prejuízo dos “mocambos” seria a “falta de braços” para os trabalhos agrícolas. A fuga imputa prejuízos irreparáveis. Com as destruições dos

⁴⁷ A pesar da publicação extemporânea, nota-se que ele relata que o número de quilombolas estava crescendo devido às muitas fugas ou ao nascimento, assim sua estadia no rio Trombetas foi necessariamente antes de 1898, como pode ser verificado em: DERBY, 1898, p. 370.

“mocambos” se recuperariam os braços para o trabalho em Óbidos e Santarém. Segundo Barbosa Rodrigues os “mocambeiros” “vivem como feras” ao contrário seria a “sociedade” escravista “civilizada”. O rio Trombetas e seus afluentes eram considerados como ambientes “selvagens” habitados por “tribos bárbaras”.

Por fim, tal destruição daria “um exemplo aos cativos que na imoralidade vivem, não podendo ser corrigidos por seus senhores; e, fará com que não abandonem os mesmos, por saberem que serão capturados” (RODRIGUES, 1875, p. 34). Estrategicamente, coloca o autor, o ataque teria que ser no “tempo da colheita da castanha, para esse fim, porque, tendo elles descido, fácil é sua captura” [sic] (Idem.). Coloca-se o autor a disposição das autoridades coloniais.

Essa dupla função digamos assim, naturalistas e missionários tinham dupla finalidade, pois atuavam também como agentes do estado. Tal aspecto funcional orientou o casal Henri Coudreau e Octavie Coudreau. A serviço do governo do Pará realizaram diversas viagens pelo estado do Pará e Amazonas. Na calha do rio Trombetas posso me referir aos relatórios: *Voyage au rio Trombetas* (07 de agosto – 25 de novembro de 1899), *Voyage au Cuminá* (20 de abril – 07 de setembro de 1900) e *Voyage a la Mapuera* (21 de abril – 24 de dezembro de 1901).

Segundo o governador do Pará, Lauro Sodré, seu interesse era o levantamento “da carta do rio Tapajós, e de preferência a da secção, que vai de Itaituba até ao Salto Grande” [sic] (PARÁ, 1896, p. 48). Por tal contrato estava Henri Coudreau incumbido de: a) verificação das coordenadas fixadas por Castelnau; b) exploração do rio São Manuel; c) indicação precisa das posses no rio Tapajós; d) notícias precisas sobre os povos indígenas, especialmente os Munrurukus e Apiakas; e) descrição dos solos e riquezas naturais; f) estudo do meio de comunicação entre o alto e o baixo Tapajós.

O Governo do Pará estava empenhado na exploração dos “grandes rios”. O governo seguinte, do sr. José Paes de Carvalho, deu continuidade ao contrato com o naturalista francês. Carvalho, encarregou novamente “o referido explorador dos estudos necessários sobre os meios práticos de estabelecer linhas de viação por essas *extensas e incultas regiões*” [sic] (PARÁ, 1901, p. 98) [g.m.]. Ficando Henri Coudreau encarregado da exploração dos rios Tocantins, Araguaia, Itacaiuna, Xingu, Anapu, Pacajá, Camaripy, Jacundá e Anaticú, Jamundá e Trombetas.

Por fim, Henri Coudreau faleceu ao descer o rio Trombetas. Segundo José Paes de Carvalho, “sua esposa, M^{me} O. Coudreau, que sempre o acompanhava auxiliando-o; com, rara

dedicação, e competência em seus estudos, proseguiu nos trabalhos da expedição e completou o livro, que sobre eles seu marido começara a escrever” [sic] (PARÁ, 1901, p. 99). Octavie Coudreau em Belém teria continuado o trabalho do marido e entregado o resultado da exploração, dando ao público a publicação do relatório *Voyage au Trombetas*. A exploradora, após a morte do marido, foi incumbida pelo Governo do Pará da exploração dos rios Cuminã, Ariramba e Curuá.

As viagens de Henry Coudreau e Octavie Coudreau me permitem retomar a discussão inicial desse capítulo. A passagem dos dois exploradores deixou marcas em acidentes geográficos e na memória oral dos *quilombolas*. Tal invocação arbitrariamente articulada objetiva a compreensão da memória oral narrada pelos interlocutores durante a realização dos trabalhos etnográficos. Henri Coudreau e Octavie Coudreau serão tratados como fatos lembrados na tradição oral.

Durante a pesquisa realizada em março e abril 2012, conversei com o sr. Francisco Adão dos Santos Neto – o Seu Adão ou “Velho Adão” como chamam alguns. Nesta conversa me interessava saber por onde ele tinha andado, o quanto ele conhecia do alto Trombetas. Falando com tanta desenvoltura e autoridade de sua lida quando percorria cachoeiras e varadouros no alto, citando os nomes dos acidentes geográficos. Um especificamente me chamou atenção: cachoeira da Madame.

Como exercício para a realização da pesquisa etnográfica, tinha relido os trabalhos disponíveis sobre a região, além dos relatórios publicados por Octavie Coudreau, esposa de Henri Coudreau. Pedi para que o sr. Francisco me explicasse porque alguns acidentes geográficos tinha o nome de Madame e o que tinha se passado. Segundo ele, ela a “mulher do Dr. tinha naufragado”, por isso era conhecida como cachoeira da Madame.

Assim, foi nomeada a “cachoeira da Madame”⁴⁸. O sr. Francisco Adão dos Santos Neto narra fatos familiares, relembra onde Henri Coudreau faleceu e o caminho do corpo até o porto de seu avô, o “Velho Adão”. Conversamos outras vezes sobre o mesmo assunto e sobre o trabalho feito por Octavie Coudreau, numa dessas conversas o sr. Francisco Adão dos Santos Neto fala que: “a Madame é porque ela subiu esse rio pra fazer uma pesquisa, ela e o marido e mais duas pessoas, subiram numa igarité muito grande” (SANTOS NETO; SANTOS; SOUZA, Entrevista 06, 2012), segue explicando que eram pesquisadores e também exploradores como mostra o sr. Ilarindo.

⁴⁸ Ernesto Vinhaes ao acompanhar os trabalhos da Comissão Demarcadora de Limites (1937) no rio Trombetas, diz ter passado pela “cachoeira da Madame, assim chamada pelos naturais por ter nela naufragado a senhora Coudreau” (VINHAES, 1941, p. 82-83).

O seu Ilarindo, primo do sr. Francisco Adão dos Santos Neto, narra também a morte de Henri Coudreau, de acordo com ele Coudreau fazia explorações tendo inclusive descoberto seringais no Mapuera. Tal narrativa faz jus ao papel dos naturalistas enquanto contratados do Governo do Pará, assim, explica o sr. Ilarindo

Ele andou pra cá fazendo exploração, ele foi que descobriu o seringal aqui dentro do Mapuera, foi esse Coudreau, a mulher dele era a Madame, então eles subiram pra cá a primeira vez, vieram, baixaram, depois tornaram a subir, quando subiram ele adoeceu e morreu, daí foram direto daí lá na casa do Adão, do velho Francisco Adão, lá fizeram o enterro dele. Com sete anos ela veio buscar o cadáver dele, os ossos (COLÉ, Entrevista 26, 2013).

Como deixa claro o sr. Francisco Adão dos Santos Neto,

veio baixando no rio de igarité, quando chegou aqui daqui pra baixo o marido dela desceu, doeu a cabeça e quando chegou bem na boca do Jacaré ele morreu, avistaram aquela luz, justamente era a lamparina que nosso avô (Francisco Adão dos Santos) fazia com oito morrão, colocavam aquela banha, de pirarucu, alguma coisa pra acender e manter aquele fogo aceso, ela avistou, chorando foram pra lá, chegaram lá prestaram atenção era eles, estava morto já na canoa, lá pediram apoio e foi enterrar já quase no nosso terreiro abaixo da Tapagem, com sete anos ela veio buscar os ossos dele (SANTOS NETO; SANTOS; SOUZA, Entrevista 06, 2012).

Segundo o sr. Francisco Adão dos Santos Neto, o seu avô, Francisco Adão dos Santos, teria enterrado o explorador Henri Coudreau. Ainda segundo ele, o seu avô que teria nascido no Turuna, baixou das cachoeiras para o “rio morto”, para o Tabocal. Abaixo das cachoeiras, se casou e teve filhos. Seu avô morreu na década de 1960, com 105 anos.

Durante a pesquisa de abril e maio de 2013, fui até a Zibeira⁴⁹ para conversar com o sr. Francisco Adão dos Santos Neto. Já havia conversado com ele em momentos anteriores. Durante a ida à Zibeira, ele pediu que fôssemos à casa de seu primo, o Ilarindo. Assim, fomos até a Água Fria, onde reside seu primo. Na ida ele ia indicando pontos históricos e referenciados pela memória oral. Assim, fizemos o trajeto do corpo de Henri Coudreau, da “boca” do lago Jacaré até o terreiro de sua família onde o naturalista teria sido enterrado.

Infelizmente nesse dia não pude conversar com o sr. Ilarindo. Dias mais tarde, ele teria ido à Cachoeira Porteira para participar de um culto na congregação local da igreja evangélica Assembleia de Deus. Ele ficou hospedado na casa do sr. Ornélio, seu sobrinho. Lá pude conversar com ele, que me explica que o avô do sr. Francisco era conhecido como “Chico Adão”, dessa forma “o Chico Adão era outra família, era família de um velho Adão que existia aqui na Porteira e teve esse filho, esse Chico Adão que casou com a Conceição, Maria da Conceição, filha da Luzia Linfôncia” (COLÉ, Entrevista 26, 2013).

⁴⁹ Parte da “terra quilombola” Mãe Domingas, margem direita do rio Trombetas, encontra-se titulado pelo Instituto de Terras do Pará-ITERPA. O referido território avizinha a “terra quilombola” de Cachoeira Porteira.

Narro acima as etapas desta “relação de entrevista” a fim de evidenciar o deslocamento do antropólogo dentro do rio Trombetas e para afirmar que as informações sobre a memória oral dos quilombolas irradiam pelas margens do rio. Fui informado que o sr. Ilarindo seria uma das pessoas “mais velhas” que eu poderia entrevistar, quando eu demonstrei meu interesse pela genealogia.

Durante as conversas com o sr. Francisco Adão dos Santos Neto pude realizar alguns ensaios genealógicos de sua família. A conversa com o sr. Ilarindo complementou as informações prestadas pelo sr. Francisco. Segundo ele, “os meus bisavós foram ficando na boca do rio por nome Turuna, lá tiveram meu avô e assim foi o começo da nossa família” (SANTOS NETO; SANTOS, Entrevista 08, 2012) e do Turuna teriam descido para a região da Porteira. Tal percurso foi relatado por outros *quilombolas* durante a pesquisa etnográfica.

Octavie Coudreau (1900) relata em *Voyage au Trombetas* que Henri Coudreau faleceu dia 10 de novembro de 1899. Anoitece e Octavie Coudreau e os barqueiros velam por Henri Coudreau. Segundo o sr. Francisco eles triam de longe avistado as candeias da casa de seu avô abaixo da Tapagem. Marie-Octavie enlutada revela que: “estávamos de frente para o lago Tapagem margem esquerda. Existem algumas colinas lá. Este é o lugar que eu escolhi para ele dormir em paz seu último descanso” [tradução livre] (COUDREAU, 1900, p. 123)⁵⁰.

Henri Coudreau e Octavie Coudreau mantinham com o governo do Pará um contrato para a realização de viagens de exploração. A viagem ao rio Trombetas seria parte do contrato. Marie-Octavie relata as últimas palavras de Henri Coudreau. A partir de suas anotações ela organiza o relatório para ser entregue ao governo. Encerram as anotações de Henri Coudreau no capítulo VIII. Ela acrescenta mais um capítulo sobre a coleta da castanha, os “mocambeiros” e benefícios da colonização. No entanto, o relatório é publicado em seu nome.

Subindo o rio Trombetas, Henri Coudreau faz observações sobre os acidentes geográficos. Octavie Coudreau só assume o comando da expedição após a morte do marido. A expedição passa pela Colônia, “um pequeno centro fundado pelos mocambeiros” [tradução livre] (COUDREAU, 1900, p. 17)⁵¹. Segundo o explorador, os “mocambeiros” da Colônia e de outros lugares abaixo da Porteira vieram dos “mocambos” do alto Trombetas. Como observam Acevedo Marin; Castro (1998), o explorador questiona a autoridade do sr. Raimundo dos Santos, instalando certa desconfiança entre os dois lados.

⁵⁰ No original: “*nous étions en face du lac Tapagem rive gauche. Il y a là quelques collines. C’est l’endroit que j’ai choisi pour qu’il puisse dormir tranquille de son dernier sommeil*”

⁵¹ No original: “*petit centre que fonderent les Mucambeiros*”.

Segundo Henri Coudreau, ao chegar na Cachoeira Porteira, : “enquanto minha equipe começou a passar minhas canoas, alguns mocambeiros vieram me visitar” [tradução livre] (COUDREAU, 1900, p. 19)⁵². Após o estabelecimento dos “mocambeiros” no rio Trombetas, nada passava pela Porteira sem que eles soubessem do que se tratava. Foi assim com o missionário Frei Carmelo (1866), com o naturalista Barbosa Rodrigues (1975) e com o próprio Henri Coudreau. O explorador francês, contudo, ignorava a “dominialidade negra” sobre o rio Trombetas.

Ao passar pela Porteira, Henri Coudreau e sua equipe foram visitados pelos “mocambeiros”, segundo Henri Coudreau, estes diziam que seus barqueiros não passariam pela “terrível Porteira”. Enfatizavam os “mocambeiros” para o explorador que somente eles, os “ex-mocambeiros” do alto Trombetas, eram capazes de enfrentar as cachoeiras do rio. Reivindicavam para si a habilidade enquanto “cachoeristas”. Como observado, Henri Coudreau não é o primeiro viajante a relatar tal fato.

Segundo Henri Coudreau (em suas notas) eram quatro os “mocambeiros” que teriam ido lhes falar. Dois “*plus anciens*”, o velho Esydio, o velho Adão e os seus dois filhos, o Raimundo dos Santos e José. Raimundo lhes contava “histórias fantásticas” sobre os índios bravos do rio Cachorro, os Katxuyana⁵³. Mediando a relação entre os Katxuyana e os não-índigenas, os “mocambeiros” garantiam que os exploradores estariam mais seguros se os levasse, pois assim, não correriam o riscos.

Referindo-se ao final da conversa entre os “mocambeiros” e sua tripulação, Henri Coudreau relata o seguinte diálogo:

- Mas você foi, você, no alto!
- Sim, mas eu sou Mucambeiro.
- E você acha que nós somos, nós não faremos o que você fez?
- Não, vocês não sabem como trabalhar na água” [tradução livre] (COUDREAU, 1900, p. 21-22) [g.m.]⁵⁴.

Os “mocambeiros” chamam a atenção dos tripulantes do explorador para a noção de “trabalho na água”. Existe um conhecimento específico que reivindica uma autoridade do saber. Como eu havia escrito, há uma reivindicação social quanto à prática de “cachoerista”.

⁵² No original: “*pendant que mon équipage commence à passer mes canots, quelques Mucambeiros des environs viennent me rendre visite*”.

⁵³ Grafia atualmente utilizada pelo movimento indígena.

⁵⁴ No original: “*Mais, vous y avez bien été, vous, dans les hauts!*”

— *Oui, mais moi je suis Mucambeiro.*

— *Et vous croyez que nous, nous ne ferons pas ce que vous avez fait?*

— *Non, vous autres, vous ne savez pas travailler dans l'eau.*”

Outra questão era o controle do territorial exercido pelos “mocambeiros”, como narrou Barbosa Rodrigues sobre a Porteira,

A tarde quando sahi da mata acima da cachoeira, por ella descia uma canôa tripolada por mocambistas, que ouvindo alguns tiros, que davam meus companheiros na cachoeira, vinham saber o que significavam elles, visto como não estavam habituados a ouvir ahi tiros, e como senhores do rio vinham ver quem ousava transpor os seus domínios [sic] (RODRIGUES, 1875, p. 23-24)

Os “mocambeiros” expressam um conhecimento construído adstrito à atos de resistência, como a prática social de fuga para o alto dos rios, acima das cachoeiras. Como é possível ler acima, o velho Adão, alerta que tem que saber “*travailler dans l'eau*”. Em seguida, o velho Adão, fala para a tripulação do explorador que tal doutor Miranda tinha naufragado.

Os “mocambeiros” acompanharam o explorador e sua equipe. Durante a exploração, Henri Coudreau, viu que eram falsas as informações prestadas pelos “mocambeiros”. Como já observaram Acevedo Marin; Castro, os quilombolas “silenciaram sobre os canais e os perigos do seu território, símbolo de sua liberdade” (ACEVEDO MARIN; CASTRO, 1998, p. 93).

Henri Coudreau irrita-se com esta situação e registra em seu caderno de notas,

Bravos mocambeiros que beberam do meu rum, quem o levou a vossa casa, vocês que conhecem o vosso rio, por que vocês não me contaram sobre este canal? Por que vocês me dão sempre informações falsas? Por que você quer que a gente vá pelos os lugares mais perigosos? Por que vocês estão tentando desmoralizar os meus homens? [tradução livre] (COUDREAU, 1900, p. 26)⁵⁵.

Baixando o rio Trombetas, os referidos exploradores adentraram o rio Mapuera. Segundo Henri Coudreau esse rio era chamado de Faro pelos “mocambeiros”. Desconfiado das informações controversas estrategicamente fornecidas pelos “mocambeiros”, o explorador observa o seguinte que “a geografia da mucambeiros como as suas informações, não devem ser levadas em conta” [tradução livre] (COUDREAU, 1900, p. 105)⁵⁶. As descrições não se limitavam aos acidentes geográficos.

As narrativas mencionam além dos acidentes geográficos, os “mocambeiros”, os “indígenas”, os “seringueiros” e seus meios de vida. Assim, podemos ler as anotações sobre as chamadas *capoeiras* e “*roças*”. Assim, ela nota “há cerca de 4 km da foz do Mapuera, na

⁵⁵ No original: “*Braves Mucambeiros qui avez bu mon tafia, qui en avez emporté chez vous, vous qui connaissez votre rivière, pourquoi ne m'avez-vous pas parlé de ce canal? Pourquoi me donnez-vous toujours de faux renseignements? Pourquoi voudriez-vous nous faire aller dans les endroits les plus dangereux? Pourquoi cherchez-vous à démoraliser mes hommes?*”.

⁵⁶ No original: “*Il en est de la géographie des mucambeiros comme de leurs renseignements, il ne faut pas en tenir compte*”.

margem esquerda, uma capoeira [...] é uma antiga roça do Raymond dos Santos” (Idem., p. 105-106)⁵⁷.

É oportuna essa observação em relação às atividades agrícolas, Carte Trombetas de 1899 (por Henri Coudreau – *établie* Marie-Octavie Coucreau), o explorador assinala além de rochas, pedras, furos, praias, igarapés, furos e serras, as habitações, taperas (*ancienne habitation*) e as *défrichement*, evidenciando a ocupação por indígenas e “mocambeiros”, como as possíveis localizações dos antigos “mocambos”. Utiliza o termo *défrichement* para referir-se às “capoeiras”.

Ao retornar do rio Mapuera, Henri Coudreau registrava a violência das cachoeiras. A expedição estava, segundo o sr. Francisco Adão dos Santos Neto, próxima da foz do lago Jacaré quando Henri Coudreau faleceu, como vimos nas narrativas acima. Octavie Coudreau registra o seguinte: “esta foi a última frase escrita por Henri Coudreau, 09 de novembro, próximo às seis horas da tarde” [tradução livre] (COUDREAU, 1900, p. 121)⁵⁸. Henri Coudreau, passou horas de agonia até falecer, jpa no dia 10, devido a febres constantes e muitas dores.

No capítulo VIII, Octavie Coudreau relata os acontecimentos que seguem à morte de Henri Coudreau, a melancólica vigília, o enterro e o adeus. Como pode ser observado, Octavie Coudreau fazia ainda outros trabalhos para o governo do Pará. Imbuída do pensamento evolucionista aborda questões raciais e aspectos morais referidos á indígenas e “mocambeiros”. Tais questões estão discutidas no capítulo IX de *Voyage au Trombetas* (1899), nos capítulos XI e XII de *Voyage au Cuminá* (1900), no capítulo VI de *Voyage au Mapuera* (1901) e no capítulo I de *Voyage au rio Curuá* (1900/1901).

Abordarei aqui as inferências realizadas por Octavie Coudreau sobre os “mocambeiros” do Trombetas e Erepecuru. A partir de tais inferências podemos ter acesso às impressões negativas compartilhadas pela viajante. As explicações racistas sobre a “aclimatação” de negros, índios e brancos nos trópicos não eram mais cientificamente aceitas.

O pensamento atualmente considerado conservador estava baseado em matrizes de pensamento que concebiam o chamado “mundo civilizado” a partir da experiência europeia. Tal experiência se impôs como “sistema de pensamento predominante” (FREITAS PINTO, 2006, p. 13). Assim, Octavie Coudreau destaca negativamente as sociabilidades “mocambeiros” e indígenas, com “níveis morais e intelectuais inferiores”.

⁵⁷ No original: “a près de 4 kilomètres de l’embouchure de la Mapuera, rive gauche, une capuera [...] c’est une ancienne roça de Raymond dos Santos”.

⁵⁸ No original: “cette phrase est la dernière écrite par Henri Coudreau, le 9 novembre, vers les six heures du soir”.

Octavie Coudreau elenca características psicológicas e morais sobre os “mocambeiros” do Trombetas, Erepecuru e Curuá, suas impressões não negativas e preconceituosas. Descreve pejorativamente os modos de vida e as crenças. Vicente Salles (2013) abordou as investidas da exploradora no tópico “As malquerenças de Mme. Coudreau”. Octavie Coudreau ideologicamente pontua a “inferioridade” de negros e índios.

Tais caracteres morais destacados para fazer referência aos hábitos compartilhados por “mocambeiros”. Segundo Octavie Coudreau, “mocambeiros” e indígenas eram povos primitivos, guiados por seus instintos. Especificamente, sobre os “mocambeiros”, pensa a exploradora ter conseguido chegar a “essência” de sua cultura. No relato *Voyage au Mapuera* (1901), a exploradora dedica a questão o seguinte enunciado: “Os mocambeiros: seus costumes, seu caráter, suas instalações e seus lares”.

Octavie Coudreau diz explicar as “falhas morais” dos “mocambeiros” a partir do “atavismo” de determinadas características. Ela argumenta que os “mocambeiros” são escravos fugidos de Óbidos e Prainha. Ela escreve que para algumas pessoas, os escravos que escaparam foram os piores, os preguiçosos, os mentirosos, que eram acostumados a enganar seus mestres, um criminoso habitual. Assim, como eram antes da fuga, a exploradora diz os encontrar (COUDREAU, 1900, p. 130). Para efeito de comparação ela escreve que,

Que seja entre os Bonis ou os Bochs da Guiana francesa e holandesa, ou entre os Mucambeiros de Chouna ou de Ouaraip na Guiana Inglesa, ou entre os do Curuá do Sul entre o Tapajós e Xingu, vemos em todos os lugares o escravo fugitivo apresentar as mesmas características morais: mesquinhez, falsidade e traição vis-à-vis o branco se presente, insolência e tirania vis-à-vis ao índio, e, finalmente, a regressam rapidamente aos costumes mais espontâneos de negros primitivos, tais como das ilhas Fidji, Dahomey e Uganda [tradução livre] (COUDREAU, 1900, p. 130)⁵⁹.

Segundo a exploradora, são essas as características encontradas nos “mocambeiros” do Trombetas e Erepecuru: maldade, mentira, traição, insolência e promiscuidade. Para Octavie Coudreau estas características estavam presentes nos escravos que fugiram e seus descendentes viviam em estado de “selvageria” e “barbárie”. Os índios igualmente eram “selvagens”, vistos por ela como “crianças grandes”, inocentes e puros, embora não retome claramente e explicitamente a noção de “bom selvagem”.

⁵⁹ No original: “*Que ce soit chez les Bonis ou les Bochs de la Guyane française et hollandaise, ou chez les Mucambeiros de Chouna ou de Ouaraip dans la Guyane anglaise, ou chez ceux du Curuá du Sud entre le Tapajoz et le Xingú, on voit partout l'esclave fugitif présenter les mêmes caractères moraux: bassesse, mensonge et trahison vis-à-vis du blanc s'il se presente, insolence et tyrannie vis-à-vis de l'indien, et enfin entre eux la régression rapide vers ces moeurs plus franches des negres primitifs, telles que les îles Fidji, le Dahomey et l'Ouganda*”.

Para Octavie Coudreau, nos “mocambeiros” do Erepecuru se acentuavam as características negativas. No relato *Voyage au Cuminá* (1900), ela vai listar uma série dessas características, entre elas a “arrogância” os taxando de “população hostil”. Segundo ela, os “mocambeiros” não poderiam ser comparados aos brancos por serem intelectualmente e moralmente inferiores. Ela mesma se imaginada superior.

A exploradora escreve abertamente sobre o que ela acha explicar o comportamento dos “mocambeiros” para com ela, segundo ela, com certa severidade. Se referindo ao seu guia, Guilherme, “é verdadeiramente um homem mau, um indivíduo triste, uma criatura torta. Hipócrita, enganador, mentiroso, ladrão, ele tem todas as características as quais se reconhece um verdadeiro filho de Mucambeiro, ele tem todos os vícios que deve possuir o descendente desses traidores covardes” [tradução livre] (COUDREAU, 1901, p. 67)⁶⁰.

Posso dizer que estava em jogo uma visão de “processo civilizador”, conforme definiu Elias (1994). Segundo Elias existem distintas acepções sobre o conceito de “civilização”, “expressa a consciência que o Ocidente tem de si mesmo” (ELIAS, 1994, p. 23). A partir de si, se julga superior a outros povos ditos “mais primitivos”. Assim, Octavie Coudreau olha para indígenas e “mocambeiros”.

A partir do exposto, Octavie Coudreau argumenta a favor da miscigenação. De acordo com ela a “civilização” já teria alcançado esses povos, se referindo aos “regatões” ou comerciantes. Uma “transição suave” só poderia ser garantida pelo trabalho missionário (COUDREAU, 1901, p. 172). Segundo ela a atuação missionária era eficaz nesse “processo civilizador”, sem isso, os “índios são incapazes de elevar-se acima do estado semi-selvagem no qual vivem neste momento” (Idem, p. 171)⁶¹.

Seria positivo ainda as relações matrimônios interétnicas entre brancos e indígenas. Estes se beneficiariam do longo “processo civilizador” ocidental. Para Octavie Coudreau, os índios estariam acima dos “mocambeiros” no “processo civilizador”, “para misturar, eu falo só da raça branca, porque eu não vejo bem o que pode valer um mestiço de um **mercanti** e um selvagem americano ou um americano selvagem e o “limite inferior” o chamado Mucambeiro” [tradução livre] (COUDREAU, 1901, p. 173)⁶².

⁶⁰ No original: “c’est véritablement un vilain bonhomme, un triste individu, pie cet être-là. Hypocrite, fourbe, menteur, voleur, il a tous les traits caractéristiques auxquels se reconnaît un vrai fils de Mucambeiro, il a tous les vices que doit posséder le descendant de ces lâches traîtres”.

⁶¹ No original: “les Indiens sont incapables de s’élever par eux-mêmes au-dessus de l’état semi-sauvage dans lequel ils vivent en ce moment”.

⁶² No original: “pour le métissage, je ne parle que de la race blanche, car je ne vois pas bien ce que peut valoir le métis d’un mercanti et d’un sauvage américain, ou d’un sauvage américain et de ce « terme inférieur » qui s’appelle Mucambeiro”.

No relatório intitulado *Voyage au Mapuera* (1901), Octavie Coudreau declara que “os rios são habitados por três elementos bem distintos”. Esses elementos eram os brancos, os negros e os índios. Segundo a exploradora o elemento branco é mais ou menos misturado, seriam eles os responsáveis “boas novas da civilização”. Os negros dominam os rios, mas não contribuem para a “saúde moral do rio”, pois são os responsáveis pela libertinagem, imoralidade e mentiras. Observa a exploradora que “Estes dois elementos, brancos e negros ainda estavam na disputa, e desde minha descoberta das seringueiras, eles estão em guerra” [tradução livre] (COUDREAU, 1903, p. 159)⁶³.

Para Octavie Coudreau, o terceiro elemento, o indígena, seria o mais improdutivo. Tendo em vista a utilização dos recursos naturais do rio Mapuera, o “processo civilizador” era urgente. Para ela “com as missões religiosas, os índios podem chegar a civilização” [tradução livre] (COUDREAU, 1901, p. 180)⁶⁴. Ela aponta o aproveitamento dos “grandes seringais”, dos castanhais, da madeira e de outros produtos florestais. Os indígenas poderiam representar um entrave.

Segundo Octavie Coudreau, sua intenção era mostrar para o governo do estado a necessidade da intervenção estatal através de processos educativos que vislumbrassem as crianças. Segundo ela, os negros estariam atrás dos brancos no “processo civilizador”. Assim, “Saído da barbárie a muito menos tempo que o branco, o negro, para iniciar sua aptidão a uma civilização assim recentemente adquirida, necessita durante algumas gerações da proteção comum do branco e uma forte disciplina social” [tradução livre] (COUDREAU, 1900, p. 130)⁶⁵.

Como já escrevi, Henri Coudreau e sua esposa Octavie Coudreau foram contratados oficialmente para a realização de estudos exploratório de diversos rios no estado do Pará. Octavie Coudreau focalizou em suas explorações a indicação de recursos naturais e meios para explorá-los. Contudo, tais cursos de rios explorados eram habitados por povos indígenas e quilombolas que representavam obstáculos à exploração dos recursos naturais, como “campos de ouro”, seringais, castanhais, dentre outros.

O salto do “processo civilizador” proposto por Octavie Coudreau objetivava “pacificar”, “disciplinar” ou mesmo “civilizar” indígenas e “mocambeiros”, que eram vistos

⁶³ No original: “ces deux éléments, blancs et nègres étaient toujours en discorde, et depuis ma découverte des heveas, ils sont en guerre”.

⁶⁴ No original: “avec les missions religieuses, ces Indiens peuvent être amenés à la civilisation”.

⁶⁵ No original: “sorti de la barbarie depuis bien moins longtemps que le blanc, le nègre, pour commencer son aptitude à une civilisation encore si récemment, acquise, a besoin pendant quelques générations de la protection commune du blanc et d'une forte discipline social”.

pela exploradora como força de trabalho que não podia ser perdida (COUDREAU, 1901, p. 180). Para o aproveitamento da força de trabalho indígena era necessário à catequese, quanto aos negros, era necessário um processo educacional tendo por base a experiência do elemento branco.

Neste sentido, posso me referir a iniciativa da exploradora como uma nova tentativa para imobilizar a força de trabalho livre de indígenas e de “mocambeiros”. Neste sentido ela constrói uma série de argumentos ideológicos apoiado em noções de raça e civilização. Os “mocambos” do rio Trombetas construíram noções de liberdade e “territorialidades específicas” que antagonizam com a estrutura fundiária vigente no período colonial e republicano.

Quero me posicionar dizendo que compreendo tais argumentos como uma forma de produção de conhecimento para justificar uma ação colonizadora. Assim, me apoio na noção de orientalismo de Said (2007), ou seja, conhecimento estigmatizado produzido sobre pessoas e regiões geográficas aliado à políticas de colonização. Na mesma região, posteriormente à Octavie Coudreau, será utilizada a noção de “vazio demográfico” para justificar a implantação de projetos de infraestrutura e econômicos.

1.6. O CONHECIMENTO CIENTÍFICO PRODUZIDO SOBRE O ALTO TROMBETAS

Valerie Wheeler (1986) busca analisar os livros de viagens e os viajantes. Segundo ela o conhecimento produzido pelos viajantes não é etnografia, são até mesmo considerados formas menores de escrita sobre cenários exóticos. Os antropólogos procuram adquirir seus próprios dados através da pesquisa etnográfica se dissociando do viajante. Analiso aqui o “discurso” produzido por viajantes: missionários, militares, exploradores e naturalistas.

Wheeler chama atenção que ambos: os viajantes e os etnógrafos usam um “discurso moral”. Segundo a autora, Alfred Louch explica que,

“o viajante faz julgamentos morais e o antropólogo faz avaliações morais: O primeiro não exige nada além de uma arsenal de convicções morais e uma caso para aplica-las. O segundo exige uma descrição muito mais detalhada do que pode ser chamado de ecologia moral dentro do qual a prática e observada” (WHEELER, 1986, p. 57) [t.l].

Segundo Wheeler, as anomalias recheiam as narrativas de viagem sem anomalias não há livro de viagem, não há história para contar sobre “canibais” ou “homens com cabeça de cachorro”. “Os etnógrafos, no entanto, abraçam a tarefa de dissolver anomalias sobre a

ecologia moral da sociedade estudada” (WHEELER, 1986, p. 58). De acordo com a autora, Leach ao criticar Malinowski, argumenta que ao se compreender a “sociedade” estudada, as anomalias, suas qualidades “bizarras” desaparecem.

A análise de Taussig particulariza o trabalho do antropólogo, segundo o autor, a voz e a arte da escrita é a “força vital do nosso trabalho” (TAUSSIG, 2010, p. 11). Dessa forma, ele afirma que a “estranheza” é parte do trabalho do antropólogo, devendo mesmo estar na escrita. Preocupado especificamente com a “escrita antropológica”, Taussig (2010) argumenta que o antropólogo no mesmo passo que estuda “cultura” ele as cria, segundo o autor:

“estar consciente disso é descobrir meios de tradução entre o conhecido e o desconhecido sem subtrair a estranheza do desconhecido e, o que é mais importante, sem ocultar a nós mesmo (ou aos leitores) a estranheza do conhecido, o que consideramos certo sobre nós e nossos modos de vida mais enraizados” (TAUSSIG, 2010, p. 11).

A presença de viajantes como: missionários, militares, exploradores e naturalistas na bacia do rio Trombetas chamam a atenção para pessoas com “qualidades exóticas”. Selvagens, bárbaros, semibárbaros, ou mesmo bandidos e ladrões, possuidores de certo exotismo. Barbosa Rodrigues (1875) e Octavie Coudreau são os expoentes mais eloquentes de tais elaborações discursivas atrelados à interesses econômicos.

Estes interesses estão ligados ao que chamo de primeiro momento histórico sobre a bacia do rio Trombetas, onde compreendo todo o período colonial até a instalação do Governo Ditatorial, ou seja, 1º. de abril de 1964.

Penso compor o segundo momento, a partir do governo ditatorial. A partir desse momento as explorações para subsídios de interesses econômicos serão implantadas pelo capital multinacional, tal como estradas, mineração e hidrelétricas. Tal periodização não é de forma alguma rígida. É somente para efeito de exposição dos planos econômicos pensados para a região.

As periodizações arbitrárias não objetivam alinhar “continuidades históricas”. A temporalidade por mim organizada não corresponde às periodizações totalizantes da historiografia clássica (FOUCAULT, 2005). Os acontecimentos e as narrativas não são simultâneos. Os construtos textuais são construções discursivas, limitadas e questionáveis. Não pretendo fixar esta temporalidade.

Em todos os momentos, indígenas e “mocambeiros” são pensados como obstáculos ao desenvolvimento das fronteiras econômicas, ou seja, agroextrativismo, mineração e produção de energia. Marie-Octvie Coudreau, pensou poder resolver esse problema no primeiro

momento, propondo a catequização de indígenas e a educação compulsória de crianças dos “mocambos”, planejando assim a “domesticação”.

Pode-se dizer que Octavie Coudreau pensa como um “agente colonial tardio”, fora de seu tempo. No momento que ela propõe políticas de “domesticação”, tal ideia já estava sendo refutada. O problema da “domesticação” foi anteriormente pensado por Couto Magalhães. Segundo Couto “domesticar os selvagens ou fazer com que eles nos entendam, o que é a mesma cousa, equivale a fazermos a conquista pacífica de um território quasi do tamanho da Europa, e mais rico do que ella” [sic] (MAGALHÃES, 1875, p. VIII). No entanto, em ambos os casos funciona a lógica colonial.

Ao contrário do discurso da “domesticação”, as propostas de políticas de “miscigenação” funcionaram como formas explicativas ainda no decorrer do século XX. A atenção à noção de “mistura” era intensa no Brasil, mesmo ainda no século XIX. Posso me referir rapidamente a autores como Sylvio Romero, Couto de Magalhães e José Verissimo, para estes a “mistura” seria parte do “processo civilizador”, capaz de produzir uma identidade nacional, ou uma “consciência nacional” como coloca Elias (1994).

No Brasil, ainda no século XIX, Sylvio Romero estuda as formas literárias atribuídas a povos indígenas e africanos. Chama atenção para o “encontro” de três raças devido à “tenacidade colonial pela fusão ou mestiçagem” (ROMÉRO, 1888, p. VII) com o português. Esse era o elemento que caracterizava a nação. Para Romero, “a raça negra da África entrava no concurso da civilização moderna pela fôrma affrontosa da *escravidão*” [sic] (ROMÉRO, 1885, p. XIX) [g.a].

Romero aos intelectuais de seu tempo sobre a possibilidade de se estudar os mitos e dialetos africanos que se falam nas senzalas, assim, adverte “o negro não é só uma machina *econômica*; elle é antes de tudo, e máo grado sua ignorância, um objecto de *sciencia*” [sic] (ROMÉRO, 1888, p. 11) [g.a]. Para o autor, o processo de “miscigenação” transformaria a “nação” onde esses dados das culturas africanas estariam “diluídos”, produto da “domesticação”.

No contexto amazônico, Charles Wagley e Eduardo Galvão (1975) utilizavam a noção de evolucionista de “cablocização”, que explicaria o desaparecimento dos povos indígenas, surgindo um novo sujeito, o “caboclo”. A antropologia atual tem percebido o processo inverso, povos indígenas ditos extintas, passarem a reivindicar identidades a partir de fatores étnicos.

Norbert Elias articula análises sobre o conceito de “civilização”, de modo geral, “expressa a consciência que o Ocidente tem de si mesmo” (ELIAS, 1994, p. 23). No entanto, existem diferentes compreensões sobre o conceito de “civilização”. Elias aponta as diferenças entre ingleses, franceses e alemães, destacando a expressão *kultur* utilizada pelos alemães. De forma a exemplificar,

O conceito francês e inglês de civilização pode se referir a fatos políticos ou econômicos, religiosos ou técnicos, morais ou sociais. O conceito alemão de *kultur* alude basicamente a fatos intelectuais, artísticos e religiosos e apresenta a tendência de traçar uma nítida linha divisória entre fatos deste tipo, por um lado, e fatos políticos, econômicos e sociais, por outro (ELIAS, 1994, p. 24).

Talvez a nacionalidade francesa tenha colaborado para que Octavie Coudreau, ao tratar dos “mocambeiros”, tenha ressaltado as “características morais” como exemplos de “civilização”, ou da “falta de civilização”. A produção intelectual da exploradora argumentava a partir de interesses econômicos. A esse respeito, penso poder utilizar ao argumento: “a produção intelectual ocidental é, de muitas maneiras, cúmplice dos interesses econômicos internacionais do Ocidente” (SPIVAK, 2010, p. 24).

As crônicas de viagens podem ser classificadas como “discursos coloniais” sobre a bacia do rio Trombetas representou pessoas estigmatizadas, tal como os “orientalistas” analisados por Said (2007). O conhecimento produzido supôs povos “primitivos” baseados em suas experiências enquanto “brancos” ocidentais. Penso que a maior expoente de tal ideia é a própria Octavie Coudreau, que incorpora o papel da “salvadora branca”.

Os “discursos coloniais” e conhecimento produzido sobre os *quilombolas* é um exercício do poder. Spivak coloca que “o mais claro exemplo disponível de tal violência epistêmica é o projeto remotamente orquestrado, vasto e heterogêneo de se constituir o sujeito colonial como Outro” (SPIVAK, 2010, p. 60). Os *quilombolas* caso ora analisado eram alvo da “domesticação” da “agente colonial tardia” objetivando produzir “sujeitos coloniais”.

Árabes e *quilombolas*, indianos e *quilombolas*, são aproximações possíveis do meu ponto de vista, ao serem considerados externos ao “sistema de pensamento Ocidental”, que os pautou pelo “exotismo” cultural. As narrativas são textos transmitidos oralmente pelos *quilombolas*, igualmente os textos religiosos dos hindus ou as crônicas escritas pelo escriba de Saladino. Todas expressam o ponto de vista do “Outro”.

Pensando concretamente sobre as elucubrações de Edward Said, não podemos deixar de lado noções como a de imperialismo, ou seja, valores ocidentais como valores universais – esses valores são colocados como homogêneos. Para ele a relação “Oriente” – “Ocidente” é

uma relação de poder. Já o Orientalismo é um projeto imaginário que afirma estereótipos culturais negativos, exóticos, perigosos.

A noção taxativa de que os povos da bacia do Trombetas seriam “primitivos”, “atrasados culturalmente” em relação ao elemento branco, como expõem Octavie Coudreau, faz-me pensar que, como afirmou Said (2007), a cultura é um campo de batalhas e não transcende a questão política. Said desconstrói a ideia de neutralidade, revelando como obras literárias estão repletas de processos políticos e civilizatórios.

A própria ideia de “Oriente” e “Ocidente”, como também a ideia de “povos bárbaros”, “selvagens” ou “primitivos” são construções e esforços humanos para a identificação arbitrária do “Outro”. Said afirma que, os que são identificados como orientais são na verdade uma multiplicidade de expressões culturais reduzidas e homogeneizadas pelo esforço colonial sob o estigma e a estereotipação. Ambos, a estigmatização e a estereotipação são instrumentos de poder.

O conhecimento produzido sobre a região alegava um aludido “vazio demográfico”, como veremos adiante. Não considerou os povos que ali viviam. Juridicamente, os *quilombolas* não eram considerados donos da terra. O trecho da BR-163 que “intrusou” as “terras tradicionalmente ocupadas”. Segundo o sr. Waldemar, quando a “firma” chegou, demonstrou sinal de “grande poder”. A “firma era poderosa” se lembrava quando narrava sobre a abertura da “picada” em meio a floresta.

A “construção narrativa” sobre o rio Trombetas e sua gente é uma ficção e está cheia de hipérboles. Relatam a imensidão florestal e barreiras intransponíveis, habitadas por gente diferente, seja “selvagens” como os indígenas ou “indolentes” como os *quilombolas*. Empregando a noção de discurso de Foucault, Said analisa que “não se pode compreender a disciplina extremamente sistemática por meio da qual a cultura europeia foi capaz de manejar – e até produzir – o Oriente política, sociológica, militar, ideológica, científica, e imaginativamente durante o período do pós-iluminismo” (SAID, 2007, p. 29).

Do “Oriente” para o rio Trombetas, as “narrativas discursivas” tiveram como pano de fundo a colonização, a exploração material, ou mineral no caso do rio Trombetas, com os projetos de mineração da bauxita pela Mineração Rio do Norte-MRN. Neste sentido, o conhecimento esteve intimamente ligado a colonização. Said destaca a relação entre o erudito e a conquista de territórios e impérios orientais,

O orientalismo, portanto, não é uma visionária fantasia européia sobre o Oriente, mas um corpo elaborado de teoria e prática em que, por muitas gerações, tem-se feito um considerável investimento material (SAID, 2007, p. 33).

O “Oriente” está próximo do rio Trombetas. Onde a produção de conhecimento sobre o lugar produziu sujeitos agressivos, perigosos e mulheres permissivas e lascivas – sujeitos estereotipados. Não existe neutralidade. Segundo Said, existe uma relação entre os autores e os “grandes interesses políticos” (SAID, 2007, p. 43-44).

O conhecimento produzido sobre o rio Trombetas, ora analisado é um projeto político colonial, embora “tardio” no caso de Octavie Coudreau. Carregado de autoridade seja no campo dos diversos saberes, ou no campo da política. Said (2007) chamou de localização estratégica a forma de descrever a posição do autor no texto e formação estratégica a análise da relação entre os textos, grupos de textos e gêneros textuais, como esses textos adquirem densidade e poder referencial entre si e na cultura geral. Segundo Said,

Essas representações baseiam-se em instituições, tradições, convenções, códigos consensuais de compreensão, e não num distante e amorfo Oriente [...] A história do Orientalismo, portanto, tem uma coerência interna e um conjunto altamente articulado de relações para com a cultura dominante que o circunda (SAID, 2007, pg. 52).

A construção de identidades, segundo Said, não é mera construção acadêmica. A construção de identidades envolve lutas históricas pela legitimação. “A identidade do eu e do “outro” é um processo histórico, social, intelectual e político muito elaborado que ocorre como uma luta que envolve indivíduos e instituições em todas as sociedades” (idem, p. 441). A identidade, segundo o autor é construída, ou mesmo completamente inventada.

A partir da década de 1980, os termos *quilombo* ou *quilombola* foram apropriados enquanto expressões de autodefinição. Como já escrevi anteriormente, os termos “mocambo” e “mocambeiro” não tiveram a mesma expressão social para designar povos. A discussão sobre a dinâmica social da construção da identidade quilombola será feita em capítulo posterior, no entanto, gostaria de finalizar este capítulo com uma discussão sobre o processo designado por Balandier como “situação colonial”, que a meu ver se relaciona com as atuais demandas dos *quilombolas*.

Segundo Balandier (1993), a “situação colonial” é uma ação administrativa protagonizada por “colonizadores” e “colonizados”. Em outro momento já pude utilizar tal definição para demonstrar o “processo de territorialização” (OLIVEIRA, 1999) referido aos *quilombolas* do Guaporé (FARIAS JÚNIOR, 2011). Gostaria aqui de aproximar as duas realidades empiricamente observáveis. Os *quilombolas* dos rios Guaporé e Trombetas estão referidos a “sociedades” escravistas.

Os quilombolas do Guaporé foram trazidos para as áreas de fronteiras pelos chamados “bandeirantes” para trabalharem nas lavras faisqueiras de ouro. Com o declínio dos chamados

“campos d’ouro” os “bandeirantes” abandonaram o vale do Guaporé. Segundo Teixeira (2004), desde 1730 os mineiros de Cuiabá e São Paulo já mineravam essas terras. Posteriormente, em 1750 é assinado o Tratado de Madri.

O processo de fuga impetrado pelos escravos negros ocasionou a ocupação do vale do Guaporé, inclusive do lado “castelhano”. “São inúmeros os esforços dos administradores coloniais para que os representantes da Coroa de Castela restituíssem os escravos que se encontravam em território espanhol” (FARIAS JÚNIOR, 2011, p. 88), tal como consta no ofício datado de 5 de setembro de 1754⁶⁶.

Os quilombos no Vale do Guaporé estão referidos tanto aos resultantes de fuga, quanto aos referidos aos escravos abandonados por seus antigos senhores. Como no Trombetas, as expedições punitivas não obtiveram os resultados esperados pelos administradores coloniais. Um exemplo que posso me referir, brevemente, é o chamado “quilombo do Piolho”, destruído em 1770, tornando a se reagrupar e sendo combatido novamente pela expedição de 1795.

O processo de fuga e combate aos quilombos resultou no espraiamento territorial ocasionando assim no que Oliveira (1999) designa enquanto “processo de territorialização”. Para Balandier, a “situação colonial” cria novos agrupamentos sociais onde a dominação política está relacionada a dominação cultural, conduzindo “à fragmentação de importantes etnias, à quebra de unidades políticas de alguma envergadura ou à constituição de reagrupamentos artificiais” (BALANDIER, 1993, p. 114).

Eu quero resgatar aqui o processo histórico que envolveu os *quilombolas*, onde a administração colonial provocou o “deslocamento de populações e criação de ‘reservas’. Modificações do modo de povoamento, transformação do direito tradicional e das relações de autoridade” (BALANDIER, 1993, p. 108). Com relação os Trombetas, as expedições resultavam no distanciamento do “quilombo”.

Para os legisladores coloniais o “quilombo” constituía um crime. A Provisão de 06 de Março de 1741 garantia que: “era reputado quilombo, desde que se achavão reunidos cinco escravos” [sic] (PERDIGÃO MALHEIROS, 1866, p. 30). Atualmente a identidade quilombola é produto de distintas “situações coloniais” no caso dos quilombolas dos rios Trombetas e Guaporé. Assim, posso também me referir empiricamente às comunidades de Santa Fé e Forte Príncipe da Beira, nos municípios de Costa Marques, Rondônia.

⁶⁶ Tal levantamento foi realizado no bando de dados do Projeto Resgate/Centro de Memória Digital–UnB.

Assim, a identidade enquanto *quilombo* ou *quilombola* é a ressignificação da classificação colonial.

CAPÍTULO 2. OS QUILOMBOLAS DE CACHOEIRA PORTEIRA

“Maravilha é no ‘Rio Grande’, acima do Caspacoro” (SANTOS NETO, Entrevista 17, 2012).

2.1. AS FUGAS, OS QUILOMBOS E OS KATXUYANA

A *comunidade quilombola* de Cachoeira Porteira constitui-se da experiência de ocupação do rio Trombetas através das fugas, resultando posteriormente em distintas unidades e núcleos familiares: Vieira, Adão, Santos e Carmo. Estes sobrenomes são, atualmente, os que mais se destacam na *comunidade*. As distintas trajetórias das unidades familiares colidem na localidade designada pelos *quilombolas* como Porteira, para marcar um mundo dividido em duas partes. O mundo livre e o mundo do cativo.

Como se observou no primeiro capítulo, a literatura de missionários, militares, exploradores e naturalistas trás para o palco da história o *quilombo* da Porteira. Designado como um “núcleo” dos “mocambeiros”. Porteira foi o nome utilizado para marcar o “mundo”, como se fosse possível dividi-lo em dois. O primeiro, o mundo escravista abaixo da cachoeira, no “rio morto”, o segundo, a liberdade, acima da cachoeira, nas “águas bravas”, trecho encachoeirado do rio.

A divisão social nestes dois modos de vida, tal como apresento aqui, trata-se de um recurso analítico onde, “a ordem é ilusória e o significado superficial” (GOODY, 2012, p. 48). A partir de tal observação, tal dicotomia perde relativamente sua força para explicar o “encantamento do mundo” para os *quilombolas*. Atualmente os descendentes dos *quilombos* utilizam tal dicotomia histórica como uma reivindicação do presente.

A noção de “encantamento do mundo”, ou melhor, de “reencantamento do mundo” é um mecanismo para entender a ocupação do rio Trombetas e Erepecuru pelos *quilombolas*, como a constituição de locais sagrados, das narrativas sobre mitos e de sistemas cosmológicos atuantes em diversos setores da vida cotidiana. São formas de reclassificar o mundo, sejam os lugares sagrados ou profanos, ou os dois ao mesmo tempo.

Isso não equivale dizer que se trata de uma análise da “mentalidade primitiva”, ou de um traço “primitivo”, como poderíamos esperar da orientação weberiana sobre o processo de “desencantamento”, onde a intelectualização e o racionalismo contribuem para “despojar a magia do mundo” (WEBER, 2004, p. 30). Penso que existem dinâmicas sociais onde os agentes sociais se articulam entre os processos de “desencantamento” e “reencantamento”, do qual, o próprio antropólogo não está imune.

O ponto de vista cientificista (racionalista, erudito...) no campo da antropologia, o ato de desvelar, conhecer distintas formas de sociabilidade e diferentes níveis de organização social e produção, aproxima-se das ciências naturais quanto ao seu projeto de “desencantamento do mundo”, ou seja, lançar luz sobre o desconhecido. Os “povos” ou “sociedades” estudados tornam-se curiosidades narrativas acompanhadas de fotografias para reificar a autoridade etnográfica.

Penso que a própria antropologia, enquanto técnica para “desencantar o mundo” pode colaborar para “reencantá-lo”. Este é o significado do “devir” na antropologia, onde o antropólogo não se torna nativo, mas, imerge em uma “situação social” nova, uma nova experiência que o coloca em suspensão o seu convívio social anterior. Esse processo pode se repetir, ou nunca acontecer. Ianni define este processo de “encantamento” ou “reencantamento” da seguinte forma:

A arte, a ciência e a filosofia podem ser vistas como formas de “conhecimento”, ao mesmo tempo que como formas de “encantamento”. Tudo sobre o que se debruçam, realidades ou imaginários, fragmentos ou plenitudes, do presente, passado ou futuro, adquire outras e novas significações; esclarece, obscurece ou resplandece (IANNI, 2002, p. 87).

No Trombetas, a noção de “bem viver” pode ser notada em narrativas que relatam as fugas e a vida acima das cachoeiras. A própria designação do “quilombo” como Maravilha, conotando talvez a ideia de “terra sem males”. A vida livre e plena estava acima das cachoeiras, o contrario estava abaixo das cachoeiras. Posso me referir também ao sistema de crenças que passaram a envolver e a classificar acidentes geográficos e a utilização dos recursos naturais. É disto que me refiro quando utilizo a noção de “reencantamento”.

A ideia de “mundo dividido” com “enfoques” sobre o colonialismo pode ser verificada também em outro contexto literário. Um “mundo” que também é narrado a partir da “migração”, ou mas especificamente, do deslocamento de pessoas. Refiro-me ao livro de Tayeb Salih, intitulado “Tempo de migrar para o Norte” (2004), descreve a “aldeia” (Sudão) como contrário a “terra cujos ‘peixes morrem de frio” (Inglaterra).

O livro é ambientado e marcado pela colonização inglesa no Sudão, mesmo tendo como contexto o momento pós-colonial, um personagem alerta o narrador: “tenha certeza de que eles ainda nos governam, porque eles nomearam sua corja, aquelas pessoas que ocuparam os postos mais altos durante o domínio inglês” (SALIH, 2004, p. 52). O Sudão, assim como o rio Trombetas, podem ser analisados a partir dos interesses coloniais.

Salih descreve com familiaridade a aldeia referida ao personagem (narrador). A mimese como recurso literário expõe o seguinte ambiente: “E assim, que passava dois meses por ano naquela pequena aldeia encravada na curva do Nilo, onde o rio, após percorrer um longo caminho do norte para o sul, se dobra, de repente, num ângulo quase reto para iniciar um novo trajeto” (SALIH, 2004, p. 60). Aproveito este recurso, o da aproximação de um lugar distante, para apresentar o local da pesquisa, primeiramente pelo viés literário.

Do rio Nilo para o rio Trombetas, diferentemente de Salih, Peregrino Junior (1931) utiliza um recurso literário menos sofisticado, com certa admiração próxima do culto ao exotismo. Verifica-se nessa literatura romântica a ocupação da floresta e do rio por esses que outrora tinham sua força de trabalho imobilizada em grandes, médias e pequenas fazendas de gado e plantações de cacau.

Neste lugar, designado como Porteira pelos *quilombolas*, se metamorfoseava o mundo colonial. Aquelas velhas estruturas mantidas pelo sistema escravista não existiam acima das cachoeiras. Tal “situação social” pode ser constatada pelas imagens literárias construídas por Peregrino Junior (1931), sobre um “negro velho” e suas vividas memórias da liberdade conquistada nas matas do rio Trombetas.

Para Peregrino Junior, as matas tem o ritmo negro, onde “no rythmo do carimbó dansando a dança negra, os negros velhos recordam as senzalas tristes (...) Ouvem tudo... a fuga... o chuí das águas do Trombetas... a voz de libertação dos quilombos de Obidos” [sic] (JUNIOR, 1931, p. 77). No processo de fuga, segundo os *quilombolas*, seus antepassados ocuparam o rio Trombetas até o alto, muitas cachoeiras acima da Porteira.

Do Nilo ao Trombetas, atribui-se ao acidente geográfico um significado para além dos atributos geológico ou geográfico. Os lugares são portadores de significados que orientam e estão diretamente referidos a aspectos da “cultura local” e as “territorialidades específicas”. Seja uma narrativa mítica, uma canção ou um enredo literário. Tais formas de comunicação transmitem os significados de geração para geração, sendo, alterado o significado a cada geração.

Penso que eu poderia acionar tal trajetória territorial a partir de dois tipos de informação. O primeiro tipo é a informação histórica, aquela disposta por missionários, militares, exploradores e naturalistas. O segundo tipo é a informação obtida a partir da pesquisa etnográfica com observações diretas e da realização de entrevistas. Durante trabalhos etnográficos realizados entre 2012 e 2014, pude anotar a trajetória dos *quilombolas* a partir de diferentes narradores e perspectivas.

Penso poder priorizar aquelas informações obtidas a partir da pesquisa etnográfica, evidenciando a rede de relações sociais construídas a partir da pesquisa. A “relação de pesquisa” pressupõe uma “relação social” tal como irá definir Bourdieu (1997), onde a informação obtida é diretamente diferente dos relatos históricos. Ciente dos limites da pesquisa, a relação a qual me refiro, nada tem haver com a visão romântica sobre a noção de “observação participante” usada indiscriminadamente na antropologia para autorizar uma posição.

Tais informações objetivam delinear e refletir a formação social do *quilombo* da Porteira, seus agentes sociais e o cenário. O processo de fuga e acesso ao acidente geográfico denominado pelos *quilombolas* como Cachoeira Porteira é narrado a fim de estabelecer um começo – uma origem, definindo assim, o que posso chamar de mito de origem. Os *quilombolas* deslocam a definição meramente geológica e ressignificam o “monumento natural”, incorporando-o ao seu universo mítico.

A incorporação do “monumento natural” ao universo mítico marca também esse momento histórico: a fuga das senzalas do Baixo Amazonas. Os *quilombolas* desenvolveram uma série de mitos de origem que são usualmente narrados. Assim, o antropólogo é introduzido ao universo mítico através das narrativas sobre o “Negro Basílio”, sobre o “Pretinho do Porão”, sobre a “Praia encantada do Abuí” e sobre o “Lago encantado”.

O contexto local e as narrativas dão conta de deslocamentos variados, desde a fuga das senzalas até a “perambulação” pelo alto Trombetas. Quem são esses *quilombolas*? Que relações estabeleceram com os povos indígenas? Como se constituíram as “territorialidades específicas”? Tais dados foram coligidos a partir de informações obtidas das pesquisas etnográficas na *comunidade quilombola* de Cachoeira Porteira. Trata-se, neste sentido, da análise do ponto de vista dos *quilombolas*.

As informações obtidas a partir da entrevista realizada com Katxuyanas, diz respeito a somente uma entrevista realizada com a sra. Esther, mediada por sua filha Ângela. Tal entrevista abordou a relação de parentesco entre os *quilombolas* e os Katxuyanas. A sra.

Esther se encontra residindo na *comunidade quilombola* de Cachoeira Porteira, durante a pesquisa etnográfica junto a *comunidade*, ela concordou em conceder uma entrevista.

Os descendentes de tais experiências sociais de fuga e resistência ao sistema escravista foram designados por Queiroz, Grupioni, *et al.* (2012) como “estrangeiros”, em oposição aos povos indígenas. A interpretação errônea quanto à “situação social” dos autodefinidos *quilombos* ou *quilombolas* visa desmerecer uma posição jurídica, face ao “cenário conflituoso”. Tal posição provoca no senso comum certa hierarquização, opondo sujeitos históricos de direito.

Quanto ao uso descuidado da noção de “estrangeiros” por Queiroz, Grupioni, *et al.* (2012) (afinal não demonstram no trabalho que tal noção é uma noção dos indígenas para se referirem aos *quilombolas*), tem sido um artifício retórico a fim de inviabilizar o pleito *quilombola* às “terras tradicionalmente ocupadas”. Assim, o fez o gestor do Parque Nacional do Jaú, no estado do Amazonas, referindo-se aos *quilombolas* do Tambor⁶⁷.

Segue-se, assim, que este ponto de vista conservador cria um dilema sobre a propriedade da terra pelas “comunidades remanescentes de quilombo”, ou seja, se não são indígenas, não são deste ou daquele lugar, criando um esboço essencialista e diacrônico da cultura e das formas coletivas de existir. Tal dilema ressoa dentro da estrutura estatal que passa a questionar a legitimidade da *comunidade quilombola* enquanto beneficiária de frágeis “políticas de reconhecimento” (FRASER, 2006).

A própria noção reificada de “origem” foi alvo de questionamentos quanto ao texto constitucional vigente. Os parlamentares, assessorados por antropólogos e outros cientistas, optaram pela noção de “terras tradicionalmente ocupadas” para se referirem as “terras indígenas”. Esta categoria acaba por se um importante instrumento de aglutinador quanto ao reconhecimento de fato e a segurança de “territórios étnicos”.

A pesquisa foi realizada a partir da convivência junto aos *quilombolas*. Entanto, em abril de 2013, tive a oportunidade de ficar durante os dias 18, 19 e 20, com os Katxuyana da Aldeia Santidade, no rio Cachorro, para a comemoração do Dia do Índio. Contudo, como deixei claro que esta estadia não era a pesquisa. Minha intenção era conversar e solicitar a autorização das lideranças para futuramente realizar pesquisa etnográfica.

Na ida a Aldeia Santidade, estive anteriormente, na Aldeia Chapéu, também no rio Cachorro, especificamente para me informar se tinham conhecimento se o sr. Mauro estava na

⁶⁷ Cf. FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida. Quilombolas do Tambor. Manaus: UEA Edições, 2013. Os ascendentes dos quilombolas do Tambor foram referenciados por acadêmicos desavisados e pelo gestor do PARNA JAÚ como nordestinos e não amazônicos, assim, uma espécie de “estrangeiros” na Amazônia.

Santidade. Na ocasião o sr. Juventino perguntou o que iríamos fazer na aldeia Santidade, depois de todas as informações prestadas mim, onde expliquei minha posição, o sr. Juventino aconselhou que eu pedisse a autorização para a Fundação Nacional do Índio-FUNAI para seguir com a pesquisa.

A posição estratégica do sr. Juventino, era possivelmente por este me identificar enquanto antropólogo que elaborou o relatório antropológico sobre a *comunidade quilombola* de Cachoeira Porteira. Durante a conversa não teve menção ao conflito. No entanto, diante da reivindicação territorial e da afirmação de lideranças, posso identificar esta conversa como um rito formal para a apresentação das lideranças.

Cheguei à aldeia Santidade, às 18 horas do dia 18 de abril de 2013. No dia seguinte, conversei com diversas pessoas, acompanhei as comemorações do Dia do Índio. Acordei no dia 19 com fogos e chamados para um culto religioso, era acredito 5 da manhã, ao que pareceu, toda a aldeia é evangélica. Pude participar do culto, onde no final fui chamado para que eu me apresentasse. Durante esse dia registrei várias brincadeiras que envolveram toda a aldeia. Todos os registros ficaram com os indígenas.

No final do dia 19, à noite, na *tamiriki*⁶⁸, me reuni com os Katxuyanas mais velhos ali presentes e o Mouro, tuxaua da Aldeia Santidade. Expliquei para eles toda a minha trajetória de pesquisa no rio Trombetas. Começando em 2005 com a pesquisa na *comunidade quilombola* do Moura, seguido do meu interesse de tese e minha designação para realizar o relatório antropológico sobre a *comunidade quilombola* de Cachoeira Porteira. Expliquei que não era funcionário público e nem membro de ong's, que estava ali como pesquisador da Universidade.

A reunião prosseguiu e expliquei que gostaria de entender o que os Katxuyana pensam sobre o contato e aproximação com os *quilombolas*. Falei que não tinha a autorização do povo Katxuyana para fazer pesquisa, mas gostaria de ter essa autorização. Os Katxuyana ficaram de se reunir para decidir sobre a pesquisa. Apesar disso, na mesma hora, naquela noite no *tamiriki*, os anciãos Honório e Manuel, fizeram questão iniciar a conversa sobre a relação com os *quilombolas*.

Diante das dificuldades objetivas de um possível trabalho de campo junto aos Katxuyanas, ou seja, a desconfiança em relação a minha atividade quanto antropólogo junto aos *quilombolas*, optei por analisar as relações sociais entre *quilombolas* e os Katxuyanas, ou seja, o ponto de vista dos *quilombolas*. Contudo, todas às vezes que me relacionei com os

⁶⁸ *Tamiriki* seria uma casa coletiva “tradicional”: “uma grande casa circular aberta” (FRIKEL, 1966, p. 19); “casa dos casais com suas filhas solteiras e filhos menores de 10 anos” (GRUPIONI, 2010, p. s/n).

povos Wai Wai e Katxuyana, sempre fui tratado com cordialidade e tolerância quanto a minha falta de conhecimento destes povos.

No dia 22 de abril de 2013, os Katxuyanas Honório e Mauro e os agentes de saúde Jairo e Samuel, apareceram na *comunidade quilombola* de Cachoeira Porteira, na casa onde eu estava hospedado. Contaram que o motor que estavam havia quebrado e que precisavam pernoitar. Neste momento, tive a oportunidade de retribuir a hospitalidade com a qual fui tratado em Santidade. O seu Honório pediu para falar de seus parentes “dos” com os *quilombolas*. Falou também de temas os quais pediu para que eu não contasse. No outro dia, seguiram viagem, pegaram uma embarcação para a cidade de Oriximiná.

A própria dinâmica das relações sociais locais e a mediação de agentes externos governamentais e organizações não-governamentais (ong’s), como também minha atuação como o antropólogo que elaborou o relatório antropológico sobre os *quilombolas* de Cachoeira Porteira, me fizeram redirecionar a pesquisa de campo e focar no ponto de vista *quilombola*. Neste sentido, não retomei a negociação da pesquisa com os Katxuyana. Soube depois, pelos *quilombolas*, do falecimento do sr. Manuel.

Katxuyanas e Wai Wai tinham envolvimento distintos no aludido conflito. As anotações que pude fazer das atas de audiências e reuniões promovidas pelo Ministério Público Federal, os Katxuyanas reivindicavam um passado de alianças e relações cordiais do passado (antes da dispersão para a Missão Tiriyós e para o rio Nhamundá), reconhecendo inclusive que havia um domínio *quilombola*. Este domínio, não era parte da “terra indígena” Katxuyana/Tunayana reivindicada.

Os mediadores de povos indígenas e *quilombolas* diziam que havia um conflito, então esse conflito tinha que ser encenado. Apesar do aludido conflito entre os povos indígenas e *quilombolas*, conversando com os Katxuyanas, não me parecia que havia uma disputa territorial. Devido a não realização de pesquisas etnográficas junto aos Katxuyana, não pude perceber se tais sensações não passavam de estratégias de “controle de impressão”. Eu estava aberto para admitir tal fato. No entanto, tive a mesma impressão ao ler as atas e documentos resultantes das reuniões e audiências provocadas pelo Ministério Público Federal, ou seja, não havia uma disputa territorial. Contudo, Não estou afirmando que não existiam ou existam tensões sociais.

A relação entre os *quilombolas* de Cachoeira Porteira e os povos indígenas da região é heterogênea. Existem distintos tipos de relação: esportivas, trocas econômicas, filiações não formais, formas simples de ajuda mútua, como também tensões sociais e concorrência por

recursos naturais. Com o retorno dos Katxuyana para o rio Cachorro, algumas dessas relações foram reestabelecidas. Houveram Katxuyanas que optaram por residir com os *quilombolas*, em Cachoeira Porteira.

Os Wai Wai ocupam as bacias dos rios Jatapu, Mapuera e Nhamundá. Segundo o sr. Waldemar⁶⁹, eles se aproximaram de Cachoeira Porteira com a chegada da Andrade Gutierrez, começo da década de 1970⁷⁰. A partir de então, passaram a estreitar relações como observado acima. Durante a realização de trabalhos de campo, pude ainda anotar relações extraconjugais de ambos os lados, que geraram inclusive, descendentes.

O que se convencionou designar de Wai Wai é a articulação de diversos povos indígenas que habitam a bacia do rio Mapuera. De acordo com Almeida, Wai Wai trata-se de uma designação genérica, que envolve povos como “Katuenta, Hixkaryana, Xereu, Mawayana, Tirió e Karahwyana” (ALMEIDA, 1981^a apud GALLOIS e RICARDO, 1983). Estes povos também reivindicam a “terra indígena” Tunayana/Katxuyana.

De acordo com Berreman (1975)⁷¹, os agentes sociais envolvidos na pesquisa também fazem julgamentos do pesquisador e de seus interlocutores, as informações obtidas durante o trabalho de refletem essas relações. Ter “relações de pesquisa” com os quilombolas não habilita o pesquisador a fazer análises como se essas informações fossem prestadas pelos indígenas, o contrário também é válido. O único compromisso do antropólogo não é somente seu ponto de vista do “estar lá”, é também proporcionar uma visão transparente de como as informações foram obtidas.

Berreman apresenta a meu ver uma questão inicial para a pesquisa etnográfica: “ao chegar ao campo, todo etnógrafo se vê imediatamente confrontado com a sua própria apresentação diante do grupo” (BERREMAN, 1975, p. 125). Ainda segundo o autor, estas impressões são mutuamente manifestadas, podendo ser assim pensadas: “As tentativas de dar a impressão desejada de si próprio, e de interpretar com precisão o comportamento e as atitudes dos outros são um componente inerente de qualquer interação social e são cruciais para a pesquisa etnográfica” (idem).

No caso ora analisado, estando fora da aldeia Katxuyana e sem estabelecer “relações de pesquisas” claras e transparentes, eu não poderia inferir conclusões para além de uma

⁶⁹ Cf. Entrevista 10, 2012.

⁷⁰ A Andrade Gutierrez foi contratada pelo extinto Departamento Nacional de Estradas de Rodagem-DNER, para a execução do trecho que corresponde à parte da Rodovia 163 ligando Cachoeira Porteira à Rodovia 210, conhecida como Perimetral Norte.

⁷¹ A primeira edição do texto “*Behind many Masks*” de Gerald Berreman, foi publicado em 1962. *The society of applied anthropology*, Rand Hall, Cornell University, Ithaca, New York.

entrevista e de referências bibliográficas. A paisagem amazônica não permite que o pesquisador visualize tão longe, quanto Evans-Pritchard (1978) nas pântanos e savanas africanas do rio Nilo. Apesar da metáfora sobre o meio natural, a pesquisa antropológica exige o estabelecimento de relações sociais complexas que implicam diretamente do tipo de informação que o antropólogo obtém.

Com relação a esta situação de pesquisa, gostaria de me apropriar das críticas elaboradas sobre o trabalho de Evans-Pritchard (1978)⁷², sobre os Nuer, ou seja, escrever interpretações do “grupo étnico” rival como se fossem interpretações do outro grupo. Evans-Pritchard, escreveu estando fora forados acampamentos Nuer, convivendo com os Dinkas, rivais dos Nuer, onde disputavam constantemente as pastagens e o gado. Renato Rosaldo, publica na coletânea “*Writing Culture*” (1986), o texto “*From the Door of His Tent: The Fieldworker and the Inquisitor*”, onde critica o excesso de autoridade etnográfica de Evans-Pritchard. Segundo Rosa, “Os Nuer” foi eleito:

como ilustração de um estilo etnográfico que manipulava o leitor e escondia as condições muito especiais em que fora realizado o próprio trabalho de campo. O resultado final criava a miragem de uma realidade cultural circunscrita e intemporal – o “presente etnográfico” funcionalista – em vez de revelar as conturbadas vicissitudes da existência nuer sob o domínio britânico (ROSA, 2011, p. 340-341).

Em Cachoeira Porteira, por ser um local de passagem na região⁷³, utilizado por povos indígenas do rio Mapuera, Trombetas e Cachorro, oportunamente eu ouvi diversas compreensões e explicações sobre o aludido conflito. Contudo, para lembrar, o porto de Cachoeira Porteira não é um local neutro. Imagino, que se eu estivesse realizando a pesquisa junto aos povos indígenas teria a mesma dificuldade para dialogar com os *quilombolas*. Pois o pesquisador é imediatamente posicionado de um lado na arena.

Caso, eu tivesse persistido no estabelecimento de uma “relação de pesquisa” com os Katxuyana, objetivava naquele momento entender o ponto de vista deles sobre o contato e subsequentes relações sociais com os *quilombolas*. Como já adiantei, não realizei tal aprofundamento do ponto de vista Katxuyana, onde poderia completar as informações obtidas a partir da entrevista com a sra. Esther. Pela falta de informações sobre o ponto de vista Katxuyana, eu não me sinto autorizado a tecer análises mais profundas.

Gostaria de retomar Berreman (1975) com respeito *locus* da pesquisa, o autor, o designa como “cenário”, outras leituras antropológicas utilizam semelhante designação. Para exemplificar, gostaria de me referir ao cenário de minha pesquisa na região do alto rio

⁷² A primeira edição de “Os Nuer” foi publicada em 1940.

⁷³ É o porto logo abaixo da Cachoeira Porteira.

Trombetas. O “cenário” em questão, é constituído por extensa malha hidrográfica que fluem pelos seguintes rios principais: Turuna, Cachorro, Mapuera e Erepecuru, todos afluentes do rio Trombetas. Cachoeira Porteira localiza-se na foz do rio Mapuera com o rio Trombetas.

Como podemos verificar em Diógenes de Andrade Lima Filho et. all. (2004)⁷⁴, a composição florestal da região de Cachoeira Porteira é heterogênea, podendo ser tipificada da seguinte forma: Floresta densa de terra firme sobre relevo plano ou mata de terra firme, Floresta densa de terra firme sobre relevo dissecado, Floresta densa de terra firme sobre relevo ondulado, Floresta mista ciliar estacionalmente inundável ou mata de igapó, Floresta mista descontínua de terra firme e/ ou mata de campina e campinarana, e Mata secundária ou capoeira.

Uma “nova” classificação do “meio físico” pode ser constatada na leitura dos documentos técnicos intitulados **Plano de Manejo da Reserva Biológica do Rio Trombetas** e **Plano de Manejo da Floresta Estadual do Trombetas**. Para tais documentos técnicos, podemos classificar a “formação vegetal” como Floresta Ombrófila, podendo ser dividida em sete tipos classificatórios, são eles:

“i) floresta ombrófila densa submontana, (85,42%); ii) floresta ombrófila densa de terras baixas (6,17%); iii) floresta ombrófila densa aluvial (0,64%); iv) floresta ombrófila aberta (1%); v) cerrado (0,15%); vi) formação pioneira (0,04%); vii) floresta de transição (5%); e viii) clareiras naturais (0,02%)” (PARÁ, p. 45)

A *comunidade quilombola* de Cachoeira Porteira está rodeada por suas áreas de cultivos e sítios, caracterizados geralmente como capoeira. A própria descrição do “meio natural” pode gerar discussões, já que tais descrições minuciosas do ponto de vista do meio natural é uma tentativa de excluir da “paisagem” os *quilombolas*. Desde final da década de 1970⁷⁵, os *quilombolas* têm sido pressionados a deixarem suas “terras tradicionalmente ocupadas” devido a “atos do estado” que criaram unidades de conservação da natureza.

Em tais áreas submetidas ao controle burocrático do “estado”, passaram a circular, técnicos e cientistas objetivando esquadrihar o “meio natural” a fim de se produzir um conhecimento pormenorizado. Tais conhecimentos servem como justificativa para deslocar pessoas de suas “terras tradicionalmente ocupadas”. Para efeitos de zoneamento o **Plano de Manejo da Reserva Biológica do Rio Trombetas** (2004) foram definidas cinco áreas, as quais são: “Zona de Proteção Integral, Zona Primitiva, Zona de Recuperação, Zona de Uso Especial e Zona de Uso Conflitante” (BRASIL, 2004, p. 4.1)

⁷⁴ Levantamento realizado para subsidiar a construção da UHE de Cachoeira Porteira.

⁷⁵ Devido a criação da Reserva Biológica do Rio Trombetas-REBIO Trombetas.

Ainda segundo o referido documento, o Plano de Manejo (2004) foi antecedido pelo “Plano de Ação Emergencial da Reserva Biológica do Rio Trombetas” (1993), tinha como “filosofia”: “controlar a pressão antrópica que vinha se manifestando sobre a Reserva, o que em última análise, impedia que seus objetivos fossem plenamente atingidos” (Idem). Evidenciando o conflito existente com as *comunidades quilombolas*, além de outros agentes sociais. Com um tom autoritário, o “Plano de Ação Emergencial” (1993), elaborado por Ângela Pantoja Pimentel, propunha a “eliminação da ocupação”, como podemos ler,

A presença de moradores na Reserva, além de ser incompatível com os seus objetivos, propicia ações predatórias sobre o ecossistema local, sendo necessário portanto, eliminar essa ocupação indevida, transferindo as populações para locais onde possam desenvolver suas atividades econômicas sem interferência com a Reserva. Esse resultado está intimamente relacionado com a regularização da situação fundiária (PIMENTEL apud BRASIL, 2004, p. 4.2)

A *comunidade quilombola* de Cachoeira Porteira teve parte de suas “terras tradicionalmente ocupadas” intrusadas pela Reserva Biológica do Rio Trombetas-REBIO Trombetas, e pela Floresta Estadual do Rio Trombetas-FLOTA Trombetas, e pela Floresta Estadual Faro-FLOTA Faro. Todas essas unidades de conservação cobrem a totalidade da “terra quilombola” de Cachoeira Porteira, intrusando ainda outras *comunidades quilombolas* e indígenas.

Em Abril de 2012, as habitações e construções da *comunidade* não ficaram diretamente no porto, a primeira casa estava há cerca de 200 metros do curso d’água. Com o passar de 2012, notei que já haviam construções próximas ao curso d’água: uma depósito dividido entre castanha e combustível, um comércio, que também é uma residência. Quando retornei novamente à comunidade em 2014, os *quilombolas* haviam construído outra residência, que também funciona como comércio, principalmente para a venda de comida pronta.

Grande parte das unidades familiares está localizada ao longo de uma estrada de barro, o que seria um trecho do que seria a BR-163. Segundo uma divisão dos próprios *quilombolas*, a *comunidade* pode ser dividida em: Morro, Beira e Buraco. Da Beira ao Morro, as casas estão organizadas sequencialmente uma ao lado das outras, com exceção do Buraco, que está organizado segundo outra disposição. Todas as casas possuem quintais. Nos quintais estão comumente árvores frutíferas, temperos e ervas. Somente três residências estão distantes deste percurso, ou seja, com acesso pelo rio.

Segundo o levantamento realizado pelo Instituto de Desenvolvimento Econômico e Social do Estado do Pará-IDESP, *comunidade quilombola* de Cachoeira Porteira é constituída

por aproximadamente 93 famílias. Sendo que, reside ali, uma família Katxuyana, a família da sra. Esther. Segundo o sr. Ivanildo, o direito da sra. Esther residir ali está garantido a partir de laços de parentesco com a família Vieira. A sra. Esther, segundo o sr. Vicente Vieira⁷⁶, seria bisneta do “velho Sebastião Vieira”.

A partir dos dados etnográficos obtidos junto aos *quilombolas* e de leituras bibliográficas sobre os “povos trombetanos”, observa-se que os contatos interétnicos estabeleceram fronteiras sociais e novos agrupamentos étnicos, com noções dinâmicas de pessoa, que não está ligada a personalidade, mas sim a noção de povo. Quem é Katxuyana e quem não é. Protásio Frikel (1947) descreve o momento em que os Katxuyanas “negociavam” sua transferência do rio Cachorro, neste momento levaram analisaram duas questões: quem era “índio” e quem era aliado. A transferência para junto dos *quilombolas* foi descartada, pois queriam permanecer Katxuyana.

O contato entre os Katxuyana do rio Cachorro e os *quilombolas* era estreito, principalmente com os membros da família Vieira. Surge assim, o nome do Sebastião Vieira, *quilombola* que vivia entre os Katxuyana no rio Cachorro, constituiu uma localidade designada de “Vieirada” como afirmou o sr. Manuel. Os senhores Vicente Vieira e Raimundo Vieira chegaram a conviver com os Katxuyana na Aldeia Santidade. Durante minha curta estadia na Aldeia Santidade, os Srs. Honório e Manuel, sempre conversavam sobre o deslocamento do Cachorro e como foi aprender a viver em uma nova terra.

O sr. Honório contando sobre o dia da viagem para os Tiriyo⁷⁷, tive a impressão de uma situação de deslocamento, mas do que uma mudança consensual, como registra Protásio Frikel (1970) e já mencionado no capítulo anterior. A vida era vivida no desterro, longe das terras do rio Cachorro. Em entrevista a antropóloga Denise Grupioni, Benedito Katxuyana fala que “durante 40 anos nosso nome era pronunciado em outro lugar. Agora queremos colocar nosso nome no lugar certo”. Referindo-se ao “exílio” junto aos Tiriyo. Lembrando que são “gente do Cachorro” (Benedito Katxuyana apud GRUPIONI 2010).

Da mesma forma, João do Valle Katxuyana declara a “Foi um dia triste quando fomos transferidos. Era 20 de fevereiro de 1968. Neste dia a emoção era grande de abandonar nossa terra natal. Então por isso nunca esquecemos e nunca abandonamos o plano de um dia retornar” (JOÃO DO VALLE KATXUYANA, apud GRUPIONE, 2010).

⁷⁶ Cf. Entrevista 03, 2012.

⁷⁷ Cf. conversa no dia 22 de abril de 2013.

2.2. QUEM SÃO OS KATXUYANAS?

Como antecipei, para tentar responder tal questionamento, irei me basear na literatura disponível sobre o referido “grupo étnico”. O principal dado etnográfico obtido foi na primeira metade do século XX, pelo Frei Protásio Frikel. Segundo Becher (1975), Frikel realizou trabalhos de campo em 1945, 1946, 1947 e 1948 junto aos katxuyanas.

Desta forma, segundo Frikel (1953, 1955, 1970 e 1971) seus informantes Katxuyana, quando,

perguntados sobre da sua tribo, responderam claramente: “Nós somos um povo ‘misturado’. Alguns (grupos) subiram o Amazonas e Trombetas; outros baixaram vindo das cabeceiras dos rios Cachorro, Cachorrinho e Trombetas e das altas serras de mais além. Encontraram-se aqui no Cachorro. Primeiro brigaram, depois se ajeitaram; e por fim se misturaram”. (FRIKEL, 1970, p. 9).

Segundo Frikel, a tradição oral Katxuyana explica que o grupo atual que,

descende de uma mesclagem de dois elementos étnicos, imigrados da área do Trombetas/Kaxúru. Um deles foi constituído por imigrantes do oeste que se tornaram Kaxúyana em sentido próprio; o outro eram os Arikyana ou Warikyana, oriundos do leste, das regiões da foz do Amazonas (FRIKEL, 1970, p. 9)

Frikel obtém dados da tradição oral Katxuyana que objetivam a ocupação de diversos povos indígenas da calha do rio Trombetas. Segundo esta tradição os Katxuyana entrevistados por Frikel, descendem do contato interétnico de diferentes povos indígenas que, devido à perseguição dos “portugueses” ou “brancos”, subiram o rio Amazonas e depois, o Trombetas. Assim,

Quando Marawará chegou, ficou primeiro com panano⁷⁸ em Txurutá-húmu. Mas depois o português veio também perseguir prê?nó ali e matou muita gente. Tawírikemá resolveu ir embora e partiu com tôda a gente dêle. Mudou-se para a terra dos Pawíxi e ficou morando na região da boca do Trombetas. Primeiro, todos ficaram juntos. Depois, Pawíxi foi embora. Subiu o Paríkuru (Cuminá) e fêz grande maloca do Ponékuru (Penecura). Panano também foi embora, com os outros. Subiu o Rio Grande, o Kahú. Ali, prê?nó se espalhou. Alguns ficaram no rio morto. Outros entraram no rio Kaxúru e Txôrôwáhô e ai viraram Kaxúyana. Outros ainda ficaram no Yaskurí: são os Warikyana. Panano subiu mais ainda e foi morar nas cabeceiras dos braços (=afluentes) do Kahú; tornaram-se Káhyana. Mêrêwá foi também, mas entrou muito mais para dentro, para o centro. E lá ainda está. [sic] (apud FRIKEL, 1970, p. 21).

Segundo Frikel, ao narrar sobre seus antepassados, os Katxuyana utilizam uma distinção gradativa, dessa forma, eles de referem aos “antigos”, aqueles antepassados localizados posição atual, e os “bem antigos”, distinção utilizada para se referirem aos

⁷⁸ De acordo com Frikel (1970), o termo “panano” é “muito usado, é a expressão Kaxúyana para designar os antepassados, ancestrais” (p. 11).

antepassados referidos a outros lugares, antes da “perseguição” e estabelecimento no rio Trombetas. Contudo, a terra dos “bem antigos” faz referência ao mito de origem no grupo,

A terra dos nossos antigos, mas dos “bem antigos” ficava lá para o poente, onde existiam as serras altas; não as das cabeceiras do Cachorrinho e Cachorro, mas aquelas enormes, bem altas. A terra de “panano” ficava perto de uma montanha chamada Piádzmana. No alto dela existia um buraco grande e fundo, donde saía fumaça e, de vez em quando, também fogo e pedras (apud FRIKEL, 1970, p. 10-11).

Os *quilombolas* estão inseridos na tradição oral Katxuyana. Conforme anota Frikel, seu informante narra o que seria o “tempo de seu pai”, um tempo próximo do narrador e do pesquisador. Até aqui, os relatos coletados pro Frikel mencionavam provavelmente o expansão colonial do Amazonas e a chegada do “branco” e dos quilombolas, como vemos a seguir,

Mas tarde, no tempo quando meu pai era novo ainda, os Ingarüne se separaram (cisão?) e parte deles baixou. Ficaram com os Waríkyana que já eram poucos. Casaram e ficaram ali. Se misturaram com os Waríkyana, porque eram do mesmo sangue. Moravam no Yaskurí. Depois veio muita doença, febre e sarampo que os mocambeiros do Trombetas trouxeram das suas viagens à zona civilizada. Estes moravam naquêlo tempo, no mocambo chamado Campíchi... Morreu muita gente e os Waríkyana desgostaram do lugar. Não queriam mais ficar e baixaram para o Igarapé do Ambrósio. Encontraram os Kaxúyana que também já eram poucos e se misturaram com eles, casando, porque eram do mesmo sangue. Depois, uma turma se separou e voltou para o Kahú: são os Kahúyana. Mas o nosso nome mesmo é Ingarüne. Os do Itxitxwáhó também são Kaxúyana, mas são Waríkyana. São os nossos parentes. Mas os Kaxúyana, eles mesmos (quer dizer: os legítimos, puros) não existem mais. Morreram todos. Hoje somos Kaxúyana, porque moramos no rio Kaxúru [sic] (apud FRIKEL, 1970, p. 22).

Frikel sugere a seguinte organização dos dados: nos séculos XVII e XVIII os povos Aríkyana e Waríkyana sobem o rio Trombetas e Erepecuru e “mesclam-se” com os Kaxúyana descendentes do povo vindo das terras altas. Deste contato, pode enumerar as seguintes subdivisões: Kaxúyana, Waríkyana, Káhyana, Ingarüne, dentre outros em situação de isolamento. A partir das informações obtidas com o sr. Cecílio Txur’wata Katxuyana, Grupioni, observa a seguinte divisão os Katxuyana:

Os Kaxuyanas se dividem em dois grupos:

1. os dos afluentes do Trombetas
2. e os das margens do Trombetas, chamados “trombeteiros”

Nomes dos diferentes grupos que deram origem aos atuais Kaxuyana:

1. **Kaxuyana**: habitantes do Rio Katxuru (Cachorro).
2. **Iaskuriyana**: do Igarapé Iaskuri, afluente do alto rio Trombetas.
3. **Txuruayana**: do Igarapé Juruahu, afluente do Rio Cachorro.
4. **Kahyana**: habitantes das margens do Trombetas, são outro grupo diferente dos Kaxuyana, Iaskuriyana e Juruayana e falavam uma língua um pouco diferente.
5. **Yaromari**: habitantes do Kaxpakuru, braço do Trombetas.
6. **Ingarunë**: grupo trombeteiro.
7. **Txikiyana**: grupo trombeteiro do Igarapé Kaxpakuru. Falam uma língua próxima do Kaxuyana, porém falada mais rapidamente. (GRUPIONI, 2010, p. s/n)

Ainda segundo Frikel, no século XIX e XX, há um definhamento desses grupos por doenças e lutas internas. Os Ingarüne “mesclam-se” com os Waríkyana e Kaxúyana. No século XX, ainda segundo Frikel, estes grupos encontravam-se em “fortemente dizimados”, devido uma cisão interna, os Kaxúyana dividem-se em dois grupos: os Kaxúyana do rio Kaxúru e os Kahúyana do rio Trombetas.

Para Frikel, os poucos sobreviventes dos Waríkyana do Yaskuri/Ambrósio, Káhyana do Kaxpakúru, os Ingarüne do Panamá e os Kahúyana do Trombetas, foram “absorvidos pelos Kaxúyana do rio Trombetas ou outros” (FRIKEL, 1970, p. 52). Segundo Frikel, os Kaxúyana, tendo em vista a mortalidade em decorrência de uma epidemia que provocou uma baixa populacional, decidiram deixar suas “terras tradicionalmente ocupadas”, indo residir junto aos Tiriyó e aos Hixkaryana.

A partir da leitura de Frikel (1970), observa-se a variação da grafia da designação Katxuyana. Dessa forma, identificam-se as seguintes grafias: Kaxúru (rio)/Kaxúyana (povo); Kasúru (rio), Kachuru (rio)/ Kachuyana (povo) e Katchuru(rio)/ Katchuyana (povo); Frei Manços (1727), cita os Caxorena (povo); Barbosa Rodrigues (1775) cita o Caxorro (rio)/ Arequenas (povo); Derby (1898), também cita os Ariquinas (povo), e Aguiar (1943), cita o Cachorro (rio)/ Cachuiana (povo).

Segundo Frikel (1970) e Wallace (1970), Katxuro poderia ser talvez a variação de Kasuro, que “em alguns dialetos karib significa contas” (WALLACE, 1970, p. 2), talvez algo como “rio das contas”.

A designação enquanto Katxuyana é para identificá-los como “gente do Katxuru”. A grafia Katxuru(rio)/ Katxuyana (povo), foi oficializada durante uma oficina do Projeto “Língua, Cultura e Oralidade na Formação de Professores-Pesquisadores Tiriyó e Kaxuyana” IEPÉ/SECADI-MEC, em agosto de 2014. A designação Katxuyana tem aparecido grafada de formas distintas. Nesta tese, tenho utilizado a grafia estabelecida pelos próprios katxuyana.

Segundo Frikel, em 1968, os Katxuyana optaram por serem “transferidos” para a Missão Tiriyós, no Paru de Oeste e para o rio Nhamundá. Dividindo-se, assim, em dois grupos. Como referenciei anteriormente, Frikel (1970) demonstrou que apesar da intensa relação interétnica, os Katxuyana preferiram continuar “gente do Katxuru”. Para o autor os Katxuyana não optaram por descer o rio Cachorro e irem residir com os *quilombolas* devido

ao que ele denominou de “consciência tribal”. Segundo as interpretações do autor, os Katxuyana objetivavam “continuar ‘gente’, isto é, índio” (FRIKEL, 1970, p. 47).

Em 2012, durante a realização de trabalho de campo, pude acompanhar os *quilombolas* de Cachoeira Porteira em uma viagem à Óbidos, para a venda da produção de castanha. Nesta ida à Óbidos, conversei com a sra. Idaliana⁷⁹, a qual mencionou a reunião dos Katxuyana com Dom Floriano⁸⁰, sobre a ida para os Tiriyo. Segundo ela, os indígenas teriam procurado Dom Floriano, para pedir apoio para a “transferência”, pois seu povo estava morrendo de tuberculose.

Segundo Wallace (1970), os Katxuyana tiveram uma fase de adaptação entre os Tiriyo, do Paru de Oeste. Segundo Wallace, com a chegada dos Katxuyana, a “aldeia passou a ser bilíngue. A maior parte dos Kaxuyâna está aprendendo Tiriyo e começa a adotá-lo na vida diária. Por outro lado, observamos que os Tiriyo não se interessam absolutamente em aprender a língua Kaxuyâna” (WALLACE, 1970, p. 5).

Para Wallace, existia a possibilidade da língua Tiriyo se tornar predominante, o que deveria motivar o rápido registro da língua Katxuyana. Assim, “O material deste trabalho foi obtido principalmente do chefe Kaxuyâna, Honório (Warekú) e de seu irmão José (Misólú), ambos com idade de 20-30 anos. O segundo é casado com mulher mestiça de mãe cafusa e pai Kaxuyâna” (WALLACE, 1970, p. 5) (g.m.).

Dessa forma, a autora trabalhou com os katxuyana da Missão Franciscana do Paru de Oeste, durante os meses de agosto a outubro de 1968, onde registrou 850 palavras em fita magnética, utilizando um formulário padrão para estudos de línguas brasileiras, estabelecido pelo Museu Nacional. Se suponha a extinção da língua Katxuyana. O que evidentemente não ocorreu.

De acordo com Gallois e Ricardo (1983) mostram que além da língua Tiriyo, os Katxuyana já conheciam a língua Wai wai e Hixkaryana. Na Missão Tiriyo, os Katxuyana constituíram aldeias separadas “a fim de fortalecer a independência de seu povo em relação aos outros indígenas da área” (GALLOIS; RICARDO, 1983, p. 215), Os Katxuyana que foram para o rio Nhamundá, passaram a habitar a aldeia Porteira.

A adoção de outra língua não significou o enfraquecimento da língua Katxuyana. Repensando na antropologia a questão linguística, Leach propõe que,

⁷⁹ A sra. Idaliana Marinho de Azevedo tem realizado pesquisas e entrevistas com quilombolas dos municípios de Alenquer, Óbidos e Oriximiná, pela Associação Cultural Obidense-ACO, chegando a publicar o livro de entrevistas “Puxirum: memória dos negros do Oeste paraense” (2002), pelo Instituto de Artes do Pará-IAP.

⁸⁰ Primeiro Bispo da Prelazia de Óbidos, instalada em 1958.

A circunstância de um homem falar uma língua em vez de outra é um ato ritual, é uma afirmação sobre seu status pessoal; falar a mesma língua que os vizinhos expressa solidariedade para com esses vizinhos, falar uma língua diferente da dos vizinhos expressa distância social ou mesmo hostilidade (LEACH, 1996, p. 111)

Os povos indígenas do Trombetas, Cachorro, Kaspacuru e das cabeceiras, se aproximaram a fim de evitar o desaparecimento, tal estratégia não significa deixar de ser, ou incorporar o outro. Assim, “para sobreviver, deveriam, como já haviam feito em outras ocasiões, juntar-se a outro grupo” (GALLOIS; RICARDO, 1983, p. 220). Os Katxuyana do Paru de Oeste,

havia descendentes de quase todos os subgrupos antes citados. As diferenças, hoje, são apagadas, restando porém as tradições e o conhecimento da história de cada grupo. Cecílio, um dos homens Kaxuyana mais prestigiados no Paru, informou que a maior diferenciação situava-se entre os “Trombeteiros”, mais aculturados e que falavam todos o português, habituados ao contato com a população regional, e os índios do interior, que habitavam zonas mais isoladas. Entre os primeiros, vivem na Missão do Paru descendentes dos Iaskuryana, dos Ingarüne e dos Xikuyana, além dos Kahyana-Ewarhoyana, que os Tiriyó chamam de Maipuriana. Entre os segundos, há descendentes dos Juruayana, dos Xaromarü e dos Kaxuyana propriamente ditos (GALLOIS, 1981 apud GALLOIS e RICARDO, 1983, p. 220).

Para Gallois e Ricardo, a interação dos Katxuyana com os Tiriyó,

ocorreu a um ritmo relativamente acelerado, através de casamentos (ver capítulo “Tiriyó”). São sobretudo homens Kaxuyana que se casam com moças Tiriyó, o que torna a absorção mais completa, desde que os homens, ao casar, passam a residir perto dos sogros Tiriyó, deixando o “bairro” Kaxuyana na aldeia da missão. Mesmo assim os Kaxuyana tiveram dificuldades de adaptação por sentirem-se na situação de “convidados” permanentes, isto é, em terra alheia. Dizem que durante muito tempo pensavam em voltar para a área de origem. Para solucionar parcialmente este problema, formaram uma aldeia própria – Acapu –, situada a duas horas da missão, onde reside permanentemente o líder Kaxuyana, Manoel Souza. Mesmo assim, os Kaxuyana ficam quase sempre na missão, seja porque trabalham, seja porque têm crianças na escola ou estão casados com mulheres Tiriyó (GALLOIS; RICARDO, 1983, p. 220).

Os Katxuyana viveram e ainda vivem na Missão Tiriyó. Conforme relata João do Vale Katxuyana em Grupioni (2010), os Katxuyana planejavam retornar para sua terra em 2000. Já se passava 32 anos desde a partida. Eles tinham vivido essas três décadas entre os Tiriyó e queriam fazer o caminho de volta para o Katxuru, ou Cachorro, na versão aportuguesada.

De fato, retornaram. Algumas famílias que residiam no rio Nhamundá e Paru de Oeste se reestabeleceram no rio Cachorro e Trombetas. Segundo Grupioni (2010), os Katxuyana retornaram ao Trombetas em 2002, “com a volta de uma primeira família. Em 2009, eram oito famílias distribuídas em 3 aldeias: duas no rio Cachorro e uma no rio Trombetas” (GRUPIONI, 2010, p. s/n).

A história do retorno foi narrada pelo sr. João do Valle e anotada por Grupioni. De acordo com o narrador,

Nós nunca perdemos o sonho de voltar para a terra onde éramos muitos no tempo dos nossos ancestrais. E estávamos planejando nosso retorno desde o ano de 2000.

Foi um dia triste quando fomos transferidos. Era 20 de fevereiro de 1968. Neste dia a emoção era grande de abandonar nossa terra natal. Então por isso nunca esquecemos e nunca abandonamos o plano de um dia retornar.

No começo de 1998 uma família partiu da Missão já com plano de vir até o rio Cachorro. Esta família se instalou na boca do rio Cachorro, na margem esquerda do Trombetas, numa área de Quilombolas. Depois outra família veio e se instalou no rio Cachorro, numa distância de 3km a partir da boca deste rio.

No ano de 2003, viemos em três famílias da Missão Tiriyó para Macapá e de lá prosseguimos, no dia 24 de julho, em viagem de barco a Santarém, Oriximiná e Cachoeira Porteira. No dia 10 de agosto fomos convocados para uma reunião com a comunidade de remanescentes quilombolas em Cachoeira Porteira. Nessa reunião falamos sobre o motivo do nosso regresso.

No dia 26 de setembro de 2003 iniciamos a primeira reabertura de uma antiga aldeia de nome Waraha hatxa you kuru, que passou a ser chamada Aldeia Santidade. Essa aldeia é já definitiva para o futuro dos povos indígenas Kaxuyana, Iaskuriyana, Kahyana, Txuruayana, Tunayana, Katuweyana, Txikuyana, Ingariyana. São esses povos que habitam a região que abrange os rios Cachorro, Trombetas, Iaskuri, Kaspakuru e Turuna. (JOÃO DO VALE apud GRUPIONI, 2010, p. s/n).

No retorno ao rio Trombetas e Cachorro e afluentes, os povos indígenas se reorganizaram. Atualmente estão articulados na Associação Indígena Katxuyana, Tunayana e Kahyana- AIKATUK. De acordo com o Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID), em 25 de abril de 2003, lideranças Katxuyana solicitaram à Fundação Nacional do Índio-FUNAI o reconhecimento e demarcação das suas “terras tradicionalmente ocupadas”.

2.3. INDÍGENAS E QUILOMBOLAS: MULHERES, GUERRAS E TROCAS

Por ocasião os trabalhos de demarcação das fronteiras com a Venezuela, Guiana e Suriname (1930-1940), a Primeira Comissão Brasileira Demarcadora de Limites, montou um acampamento na margem direita do rio Trombetas, em 1937, logo abaixo da foz do rio Mapuera e de Cachoeira Porteira⁸¹. Segundo o Chefe da Expedição, o Capitão do Mar e Guerra – Chefe da Expedição, o Capitão Braz Aguiar, o rio Trombetas era habitado por “remanescentes dos antigos escravos” e indígenas (AGUIAR, 1943, p. 89).

A comissão sergheu acampamento na margem direita do rio Trombetas, do outro lado do *quilombo* da Porteira, na. Para explicar a geografia do lugar, no alto Trombetas,

⁸¹ Cf. Vinhais (1941). O repórter acompanhou os trabalhos da Comissão na região do rio Trombetas que compreender o baixo rio Cachorro, o baixo rio Mapuera e o acampamento da Porteira. Esteve ainda com os Katxuyana, onde fez anotações.

desagua do rio Mapuera, na sua foz existe uma cachoeira com seis “travessões” que só se tornam visíveis quando o rio está “seco”. O *quilombo* da Porteira localizava-se logo abaixo da queda d’água, da cachoeira Porteira. Este *quilombo* passou a se chamado posteriormente de Cachoeira Porteira.

O jornalista Ernesto Vinhaes, que acompanhou a Comissão e os seus trabalhos no rio Trombetas, ao chegar a um *quilombo* localizado no “apareceram à nossa frente as barracas da Porteira. São edificadas no alto de uma colina” (VINHAES, 1941, p. 42). Equivoca-se o jornalista ao denominar o *quilombo* da Colônia (aqueles que ajudaram o Frei Carmello Mazzarino no contato com os quilombolas do Campiche), de Porteira.

Retomando a discussão sobre a relação entre *quilombolas* e indígenas, segundo o militar, este contato produziu a assimilação dos “mocambeiros”, estes vivendo em “estado semi-bárbaros, em razão da convivência com os incolos”, (AGUIAR, 1943, p. 116), Aguiar menciona também que,

Pouco acima da foz do mencionado rio afluente (Cachorro) foi encontrado um núcleo de índios Cachuianas composto por 13 indivíduos, mantendo estrita ligação com os pretos do mesmo rio que os empregavam na colheita da castanha e da balata, além de se servirem se suas mulheres. Muitos desses índios apresentam caracteres afro mesclados com o mongólico característico das raças indígenas brasileiras [sic] (AGUIAR, 1943, p. 117)

É apropriado mencionar aqui tais narrativas indígenas, tal como eu às li, não se referem aos *quilombolas* “estrangeiros”, pelo contrário, incorporam eles as diversas situações sociais. Aguiar (1943) faz menção as relações matrimoniais entre *quilombolas* e Katxuyana, narrando que pouco acima da foz do rio Cachorro. A relação entre quilombolas em indígenas, segundo o sr. Vicente Vieira dos Santos, foi iniciada por seu avô,

No Rio Trombetas, o pessoal veio descendo de lá, já entrosado com os índios, o meu avô que entrou aqui nesse rio, ele que começou a amansar esses índios, muitos dizem que foi o padre, não foi, foi o velho Sebastião Vieira que começou a amansar os índios, e essa história que os padres tiraram ele muitos não sabem.

Para Aguiar, o contato interétnico produziu pessoas distantes da “civilização”. Está visão positivista da cultura, marcou não só as forças armadas, como também o meio acadêmico e o senso comum. O militar escreve de forma depreciativa tal contato, principalmente a relação com as mulheres. Por outro lado, esta citação mostra que para além dos “caracteres afro mesclados” o oficial estava se referindo aos índios.

O rapto de mulheres indígenas pelos “mocambeiros” foi narrado para Ferreria Pena, em 1869, no momento de expansão dos quilombos na calha do rio Trombetas. O relato do naturalista demonstra o desprezo que a sociedade colonial nutria pelos “mocambos”,

considerados como um atraso para o desenvolvimento regional. Diante da impossibilidade de recondução do “mocambeiro” as senzalas, Penna propunha a utilização da força de trabalho indígena,

Segundo as notícias que obtive, os Índios que habitam a bacia superior do Trombetas devem ser os restos ou descendentes da heroica nação dos Caribas que os velhos conquistadores hespanhóes exterminaram e perseguiram á ferro e fogo, aviltando-os com o appellido de Canibaes.

Esses restos, sem duvida já degenerados, podiam ser ainda uteis ao pais chamando-os à indústria. Em seu estado de mizeria actual e longe do contacto da civilisação, grande numero d'esses infelizes são hoje escravos dos escravos refugiados nos Mocambos, e suas filhas lhes são arrancadas para amazias d'esses mesmos negros que dominam, como senhores absolutos, n'aquella região [sic] (PENNA, 1869, p. 176-177).

Cunhado, é uma designação genérica para os povos indígenas da região, onde as relações matrimoniais podem ser historicamente verificadas. Poderia me referir aqui através de relatos crônicas de missionários, militares, exploradores e naturalistas. Os relatos coletados por Frikel (1955) junto aos Katxuynas registram relações belicosas como resposta ao rapto de mulheres.

Segundo Frikel, “informa a tradição Kaxúyana, que houve contatos prolongados com os negros mocambeiros” (FRIKEL, 1970, p. 40). Para o autor, tais contatos produziram “certas mesclagem”, onde “há entre várias famílias negras do Trombetas, como também na própria tribo Kaxúyana, uma série de elementos cafuzos, oriundos desta mestiçagem. Parece que o negro deixou uma boa estria de sangue entre êstes índios” (idem, p. 41)

As narrativas coletadas por Frikel (1955), falam também de “lutas dos Kah.yana entre si, contra os seus aparentados Kachuyana e contra os pretos mocambeiros” (FRIKEL, 1955, p. 205), onde “como todas as histórias de guerra (e não só as dos índios!), sempre oferecem, ao menos, dois aspectos, dependendo do ponto de vista, talvez seja conveniente apontar que as tradições aqui apresentadas são a versão kachuyana sobre o assunto” (idem).

Dessa forma, reproduzo aqui a seguinte narrativa coletada por Frikel, optei por reproduzi-la integralmente devido sua coerência discursiva organizada por Frikel, assim, transcrevo no próprio corpo do texto suas notas de rodapé, estas estão como orientação para o leitor, expondo dados históricos que segundo ele faziam sentidos historicamente.

As narrativas estão divididas em quatro partes, a parte que diz respeito à relação social belicosa entre Kahyanas e *quilombolas*, é intitulada “Os kah.yana e os pretos mocambeiros”. Segue-se então o texto:

“Os kah.yana e os pretos mocambeiros”

Assunto: Lutas entre os Kah.yana e os pretos mocambeiros.

Local: Ilha do Maravilha e urna maloca na foz do rio Turunu.

Época: Antes de 1855. Provavelmente entre 1836 e 1855 (34).

Informante: Ton.hirama.

Texto:

"Quando os pretos vieram morar no Maravilha, existia uma pequena maloca perto da bôca do Kach.pakuru. Era ela antes um sítio, pertencente a uma maloca de situação mais central. Na ocasião em que se deu o primeiro caso de agressão por parte dos pretos, achava-se ali somente um casal, um homem com sua mulher.

Era hora de tomar banho. Os dois estavam sentados na praia (35), a mulher atrás do marido, catando-lhe os piolhos. Foi nessa hora que encostou uma canoa com pretos do Maravilha. O chefe dêles era um negro muito alto e forte, de estatura gigantesca, parecendo possuir mais força que os outros juntos. O índio os conhecia; por isso, os dois continuaram catando piolhos. Os pretos se aproximavam, alguns com cacêtes na mão. O homem começou a desconfiar e quis levantar-se. Êle não tinha armas à mão. Mas os mocambeiros o assaltaram e o derrubaram, dando-lhe pancadas, enquanto o chefe dêles, aquêle negro gigantesco, agarrou a mulher, colocou-a nas costas e embarcou-a na canoa. Em seguida, os outros também embarcaram e foram-se embora, deixando o índio bem batido na praia. Êsse preto tinha, além da sua casa no Mocambo Grande do Maravilha, um sítio confronte, mas um pouco abaixo da ilha do mesmo nome. Ali êle morava naquela ocasião com sua família e para lá levou a mulher raptada.

Uns días mais tarde, o prêto gigante fêz outra proeza semelhante, roubando uma mulher nova num sítio de índios que ficava acima do Maravilha. O irmão dela, porém, escapou, foi à maloca grande (36) e reuniu todo o pessoal. Disse: "Vamos acabar com a bandalheira destes pretos! Êles tomam-nos as mulheres e depois ainda nos vão matar por causa das mulheres!..."

Entre os Kah.yana tinha um que se dava com os pretos e falava bem o português estropeado dos mocambeiros. Traçaram um plano. Iam armar urna cilada na ilha. Os Kah.yana baixaram até perto do Maravilha, ficando, porém, no lado oposto, para não serem vistos. Enquanto alguns dêles, alta noite, passavam as ubás de casca de jutaí sem que os mocambeiros o percebessem, o pessoal varou por terra. De manhã cedo eles passaram para a ilha, onde se esconderam. Aquêle rapaz que sabia o português dos mocambeiros foi a casa do negro, êle só. Fingia vindo de baixo e querendo comprar uma faquinha. Conversaram. O Kah.yana disse:

"Tu tem' pingada?"

"Tem!", respondeu o prêto. E o índio continuou:

"Óie, poico passou p'a ilha! Tá lá! Mas é poico, poico, poico!.. . Bando gânde! Poico muito! Vam' matá? ... "

O prêto perguntou, logo interessado: "Tá certo que poico tá lá?"

E o índio: "Si tá! Vi passá bando gânde. Inda não tavessou p'outro lado. Vam' ligeiro!..."(37).

O prêto arrumou todo o pessoal da casa. Eram êles uns sete ou oito homens e rapazes. Foram em duas canoas. Chegando na ponta da ilha, ouviram o barulho dos porcos: krak... tchí... hm... krakrak ... ! Eram, porém, os Kah.yana arremedando porco-queixada. Quando chegaram mais perto, os porcos se calaram. O índio disse aos pretos: "Êles vai p'outo lado. Vam' rodá ligeiro! Lá nós mata poico! ... " E foram, remando com fôrça. Passando rés a pontinha da ilha, de repente choveu flechas. Alguns pretos caíram logo; outros ficaram feridos. O Kah.yana ainda cravou a sua faca nas costas do prêto gigantesco e pulou dentro d'água. A canoa virou e o resto dos pretos procurava ganhar a beira a nado. Alguns da outra canoa tinham espingarda. Os que podiam respondiam com sua arma de fogo. Depois trataram de fugir a tôda. Mas ainda foram flechados pelos índios. Houve mortes. Dos pretos voltaram sômente dois com vida e três Kah.yana ficaram feridos. Êstes voltaram para a sua maloca e os pretos subiram com todo o pessoal do sitio, com as mulheres e as crianças, para o Mocambo Grande do Maravilha.

Passou-se algum tempo e nada mais aconteceu. Mas os Kah.yana ficavam empre desconfiados. Por precaução abandonaram a maloca e mudaram-se para a bôca do Turunu. Os pretos, por sua vez, queriam vingar-se. Espiavam sempre os Kah.yana e notaram a sua mudança para o Turunu. Quando, mais tarde, julgaram tudo calmo, aprontavam-se para a vingança. Subiram até o Turuna. E, já de dia, cercaram a maloca. Depois atacaram. Antes que os poucos homens presentes pudessem pegar

em arco e flecha, já estavam vencidos e mortos. Os prêtos ainda mataram algumas mulheres “brabas” que se defendiam contra os agressores ou queriam evadir-se. As outras êles as queriam levar. Perguntaram a uma das mulheres, se êstes eram todos os homens. Ela respondeu que sim. Mas os pretos duvidaram da verdade. Perguntaram repetidas vêzes: “Diz a verdade ou tu morre também!...” E ela, com mêdo, contou afinal que tinha muito mais, mas que êles tinham ido caçar e pescar. Informaram-se ainda do número dêles. E ela contou tudo.

Os mocambeiros, então, puseram-se a espera na bôca da estrada, por onde os homens tinham que passar na sua volta. E êles voltaram. Agora um, depois dois. Uns com caça, outros com peixes. Quando passavam, os prêtos se amontoavam em cima dêles e os cacetavam. Assim morreram todos. Soðmente um rapazinho novo escapou da matança. Correu pela estrada e, embarcando numa ubá, atravessou o Trombetas para alcançar outra maloca que existia algumas horas rio acima. Chegando lá, relatou tudo o que sabia. Os Kah.yana criaram mêdo dos mocambeiros e resolveram logo o caso. Juntaram o troço mais necessário e foram-se embora para as cabeceiras do Trombetas, onde tinham parentes.

É por isso que aqui abaixo do "Repartimento", na beira do rio, não há mais Kah.yana. Hoje, os últimos Kah.yana moram nas cabeceiras do Kahu ou Trombetas (38).

(34) Chega-se a conclusão destas datas pelas seguintes reflexões: Embora, talvez, tenham existido pequenos núcleos de mocambos isolados no Trombetas antes de 1836, o desenvolvimento dos mesmos data, mais do que provavelmente, só de 1836 em diante. Nesse ano fíndou no Estado do Pará a Cabanagem, movimento nativista, ao qual especialmente pelo fim do mesmo, muitos escravos fugindo de seus senhores, aderiram. Fracassada a Cabanagem, êsses escravos fugidos retiraram-se para os altos rios das Guianas Brasileiras, fundando novos mocambos ou aumentando os já existentes. No alto Trombetas formou-se, nessa época, o primeiro núcleo central, o "Maravilha". Este "Mocambo Grande" existiu até 1855, data na qual o Maravilha foi destruído em expedição de represálias pelas tropas da então Guarda Nacional. A presente história menciona o Maravilha em tôda a sua importância como ponto central dos pretos mocambeiros. Os acontecimentos, então, devem ser colocados entre os anos de 1836 e 1855.

(35) Resulta desta nota que todos êsses fatos se deram num verão. Pois as praias, aqui indicadas, aparecem somente no alto verão. Por outra, também o truque dos Kah.yana mais embaixo relatado, indica a mesma estação. Bandos grandes de porcos na beira do rio só se encontram no alto verão, quando os igarapés centrais secam e a água nos centros se torna escassa.

(36) A maloca de que aqui se fala, talvez tenha estado na beira do Igarapé Ok mawine que desemboca no lado esquerdo do Trombetas, acima do Maravilha. Os atuais Katchuyana ainda indicam ali o lugar de uma grande maloca kah.yana. Trata-se, talvez, da mesma.

(37) Os atuais Katchuyana falam um português muito superior ao aqui citado. Com muita graça, procuraram arremedar a fala dos antigos mocambeiros. Em transcrição mais correta seria: . . . Tu tens espingarda?... Tenho! ...Olhe, porco passou para a ilha. Está lá. Mas é porco, porco, porco. Um bando grande. Porco muito! Vamos matar?... Estás certo que porco está lá?... Se estou! Vi passar um bando grande. Inda não atravessou para o outro lado. Vamos ligeiro...

(38) Os últimos Kah.yana: Esta nota final não é de toda exata. É possível que força dos Kah.yana ainda existentes esteja no alto Kafuine e seus afluentes. Mas existem ainda pequenos grupos espalhados no Igarapé Grande ou Imno-humu e no rio Kach.pakuru, dos quais já dei notícia anteriormente. (FRIKEL, 1955, p. 226-229)

Nas notas (34) e (35), Frikel reconstitui informações históricas para situar tal acontecimento narrado. Conforme seu informante, os *quilombolas* residiam no “mocambo grande do Maravilha”, como observou Frikel, este teria sido destruído em expedição de

represálias, tal expedição foi João Maximiano de Souza. Neste ponto, há um desencontro com a informação histórica, pois segundo o relato da referida expedição (COUTO, 1855, p. 1), quando a expedição chegou ao “mocambo” este tinha sido destruído pelos próprios “mocambeiros”, inclusive os fornos de farinha.

Frikel, chega a especular que foi somente após a Cabanagem que os *quilombos* do Trombetas passaram a se articular. De acordo com relatos de missionários e registros policiais, pode-se assegurar que as fugas de africanos e descendentes de africanos escravizados no Pará datam ainda do século 18. O franciscano Claudio Laillet, em carta datada de 01 de setembro de 1778, registra que chegaram a Caiena, depois de muitas lutas e mortes, sete negros fugidos do Pará. A tradução do latim foi feita por Tristão de Alencar Araripe

O autor fixa como forma organizativa o *quilombo* do Maravilha, acredito que se deva a sua grande repercussão. No entanto, as autoridades policiais do Pará, acreditam que este “quilombo” tinha cerca de 50 anos de existência, vide Couto (1855). Se, considerarmos as informações prestadas por Barbosa Rodrigues (1875), a primeira expedição ao Trombetas foi em 1822 ou 1823, para destruir o “mocambo” localizado onde atualmente é o lago do Macaxeira.

Não convém voltar de forma extensiva a esta informação, mas gostaria de frisar que tanto os documentos históricos, quanto os relatos orais dos agentes sociais entrevistados, assinalam a destruição do “mocambo grande do Maravilha” pelos próprios *quilombolas*. O seu Francisco Adão dos Santos Neto⁸² chega a afirmar que eles teriam matado até os animais que não puderam levar na fuga.

Na nota (38), Frikel (1955), corrige a informação prestada pelo informante, pois teria realizado uma expedição ao rio Kach.pakuru, em 1948, subindo até a “maloca” Kahyana por nome de Márunu, onde permaneceu por três dias. Este relato é a versão Katxuyana sobre acontecimento entre os Kahyana e os *quilombolas*. O relatório dá conta ainda de relações belicosas entre Katxuyana e Kahyana, Kahyana e Kahyana. Segundo Frikel,

Quando estive nos rios Kak.yahô e Onom.to-humu (A), os índios me disseram: “Os Kah.yana moravam antigamente por aqui, neste rio. Tinha muita maloca no Kach.pakuru. Eram terríveis, o horror dos outros! Brigaram com todos e brigaram também muito entre si. Não foi por doença que eles se acabaram com os nossos (os Kachuyana). Foi por briga!... Depois, os restos mudaram-se para o alto Kahu (Trombetas).” (FRIKEL, 1955, p. 203-205).

⁸² Cf. Entrevista 08, 2012.

O roubo de mulheres entre os povos indígenas da bacia do rio Trombetas é ainda narrado pelos *quilombolas*. A partir da realização de entrevistas com o sr. Francisco Adão, este se recorda, contudo, sem poder identificar com mais clareza as partes envolvidas, um conflito com morte por causa de uma mulher entre indígenas do rio Trombetas. Segundo o sr. Francisco,

Olha ela foi onde tá fundada até hoje, era lá na maloquinha mesmo, lá onde é a aldeia grande hoje (se referindo aos Wai Wai), ...do cachorro era bem onde é o Santidade, ...do Trombetas quando eu conheci era ali no Tajá, e lá pra cima já fui achar um índio, mas só um, o Raimundo, ...dento do Turuna muito em cima tinha uma aldeia, eles moravam lá onde só fazia escorrer. Eles vieram de lá, os Tunayana nessa altura, vinham baixando eles mataram um pra lá e aí eles vieram atrás de quem matou e eu ia subindo topei eles, ajudei a esconder eles lá no igarapé pra eles não matarem o pobre, outro índio que foi lá e matou um deles, aí eles agarraram eles, eram tudo desarmados... era da aldeia de lá mesmo, estavam se matando por causa da mulher, um queria tomar a mulher do outro, aí passou a flecha (SANTOS NETO, Entrevista 017, 2012).

O sr. Vicente Vieira dos Santos, também narra um episódio que tece conhecimento envolvendo o roubo de mulheres entre os povos indígenas do “rio grande” (forma de se referir ao rio Trombetas),

O pai do Frederico (o Raimundo) matou o irmão dele (Lui... o nome era Antonio), que tinha duas mulheres, tinha uma que era bonita. O Raimundo chegou lá, disse que ia dormir com aquela companheira dele, o Antônio disse que não, que era dele. Anoteceu e o Raimundo pronto na índia, dormiu com ela. Quando foi de manhã, o Raimundo foi caçar. Ele saiu, foi embora, encostou mais adiante. O Antônio saiu, pegou a canoa dele, pegou a picada... O Raimundo estava lá em cima, em uma fruteira esperando, desceu cortou a palha, e foi fazer um apito pra imitar uma anta. Quando o Antônio ouviu, fiaaa... escutou uma anta. Ele pegou a espingarda e saiu remedando, ainda respondia, quando já estava perto, a anta calou-se, ele por ali reparando. Ele já tava no ponto. Raimundo tacou-lhe a flecha no joelho dele e pulou em cima, ele gritava pra ele não matar, mas que nada. Nessas alturas o Juventino estava lá em casa comigo, vinha subindo ai do rio um pessoal do outro lado, gritaram pro Juventino, que estavam com quatro dias que procuravam o Antonio e ainda não tinham achado, lá onde ele estava, acharam espingarda, terçado e a roupa dele, mas ele não acharam. Assim, o Raimundo ficou com a índia do irmão (SANTOS, Entrevista 25, 2013).⁸³

É oportuna aqui, uma breve digressão sobre o rapto de mulheres na história romana. Segundo narra Tito Livio, após a fundação de Roma, por Rômulo, os romanos “tenian gran falta de mugeres con quien los mancebos Romanos se pudiesen casar para multiplicacion de su lineage” (LIVIO, 1793, p. 13). Rômulo tentou dialogar com as “tribos” vizinhas para que estes cedessem suas filhas em casamento com homens romanos.

Diante da resposta negativa por parte das “tribos” vizinhas, como Cenenses, Crustumino, Atenatos e Sabinos, Rômulo, segundo Tito Livio, fingindo estar adoentado,

⁸³ A fim de organizar as informações da entrevista, tornando-a acessível, realizei complementações a partir de minhas anotações do caderno de campo, tais como os nomes e os detalhes da emboscada.

organizou jogos em solenidade a Neptuno Equestre e pediu que divulgassem para todos. Vieram muitos homens e mulheres e seus filhos e filhas. Os romanos estavam com suas forças organizadas, enquanto os visitantes estavam encantados com os jogos,

hizose um ruído adrede, y luego se mandó tocar la señal para que los mancebos Romanos tomasen las virgines que estaban presente. E discurriendo unos por una parte et otros por outra, tomaban las doncellas que hallaban, y dabanlas á gurdar a ciertos hombres que para ello tenian señalados, los quales las levaban luego a sus casas. Las que eran de forma mas excelentes fueran dadas por mugeres á los Senadores mas honrados (LIVIO, 1793, p. 14)

Os Sabinos, é claro, entraram em guerra contra os romanos. Tal episódio ficou conhecido como “o rapto das sabinas”. Este episódio da história romana é muito conhecido e está retratado não só na literatura, como também em esculturas, pinturas e gravuras satíricas, como a imagem abaixo, do inglês John Leech, publicada no livro “The comic history of Rome” (1850, p. 10):

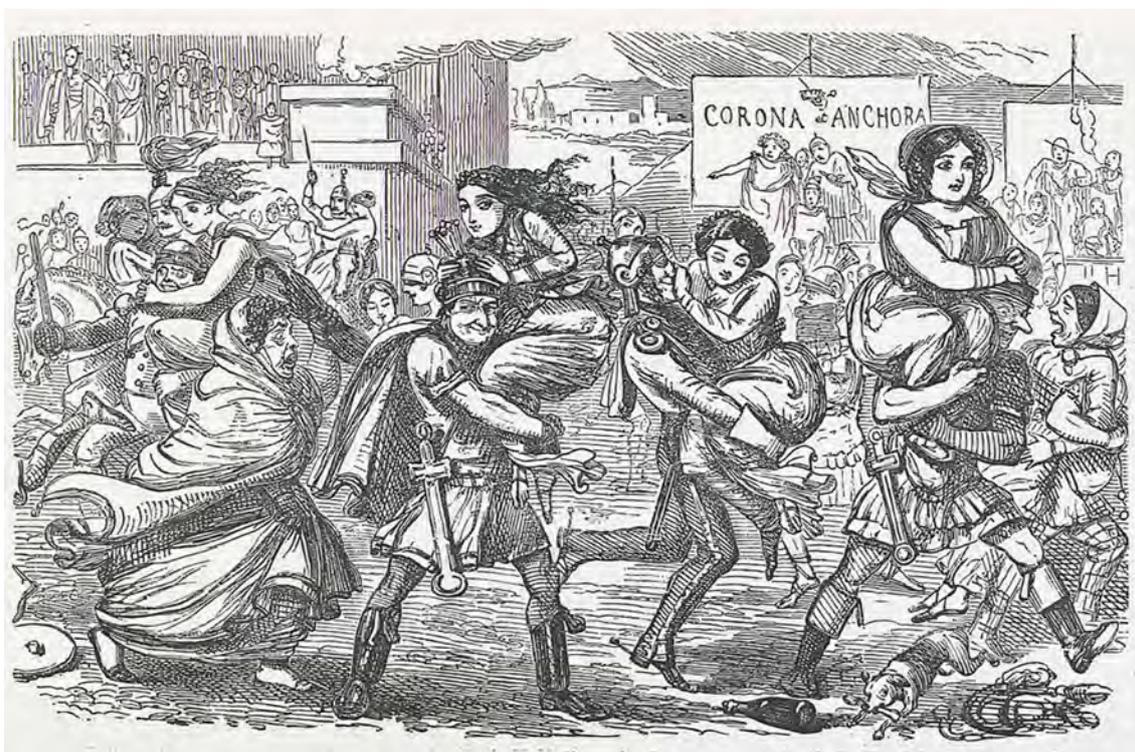


Figura 1. The Romans walking off with the Sabine Women. John Leech, 1850, p. 10.

A antropologia brasileira tem registrado distintas relações entre indígenas e “quilombolas”. Posso mencionar o **Diários índios: os Urubus-Kaapor** (1996), de Darcy Ribeiro. O livro são os diários de trabalho de campo entre 1949-1951. Nele, o autor relata a tensa relação com os Urubus-Kaapor. Segundo o autor anotou, “contam que os Urubus atacaram um mocambo que ficava no alto Maracaçumé (Limoeiro), matando todos os homens e levando consigo as mulheres deles” (RIBEIRO, 1996, p. 28).

A literatura antropológica tem tratado do rapto de mulheres a partir de diversos aspectos. Gostaria de discutir esse tema, onde o rapto de mulheres leva às “sociedades” a guerra, a relações belicosas. O texto escolástico, elaborado para fins didáticos de Laburthe-Tolra e Warnier, na revisão sobre a “dinâmica dos conflitos”, os autores elencam como causa primeira, “os direitos sobre as mulheres e sua prole” (LABURTHE-TOLRA; WARNIER, 1997, p. 164).

Com o estreitamento das relações entre indígenas e *quilombolas*, outros tipos de relações de firmaram. Como analisa Grupioni, “nem tudo nesse convívio mais próximo era conflito, assim como havia disputa em relação à extração de castanha, havia alianças comerciais entre índios e negros que se transformaram em relações mais estreitas, inclusive de casamento” (GRUPIONI, 2010, p. s/p).

Para os *quilombolas* os povos Katxuyana, Kahuyana e Kahyana, são todos Katxuyana, diferentes dos Tunayana e dos Wai Wai no Mapuera. As uniões afetivas, aconteciam ora por roubo, ora por consentimento da mulher. Os *quilombolas* entendem que tais uniões contribuíram para a formação de unidades famílias e dos núcleos habitacionais *quilombolas*. Segundo o sr. Waldemar dos Santos,

pra cá só existia uma aldeia de índio, só essa aldeia do Cachorro, só essa aldeia que viviam aqui no nosso município, aqui do Trombetas, essa aldeia existia, eles vinham brincar aqui, fazer essa coisas assim, inclusive teve uma *mistura* de moreno com eles, bom dizer casava moreno com índio, vários morenos conviviam com índias nesse meio (SANTOS, Entrevista 01, 2012). (g.m.)

Como afirmei anteriormente, para os *quilombolas*, tanto os grupos do Trombetas quanto o grupo do Cachorro constituía um “grupo étnico”, os Katxuyana. Tais uniões afetivas geraram descendentes que inclusive foram criados pelos *quilombolas*. Sazonalmente, ou seja, durante o período da coleta da castanha os *quilombolas* tinham contatos com os indígenas do alto rio Trombetas, nas proximidades da cabeceira.

Para a sra. Esther Imeriki Katxuyana⁸⁴, seus familiares moravam na cabeceira, onde sofreram bastante com uma doença desconhecida. Ela conta que ficaram poucos Katxuyana. Eles negociavam o produto do extrativismo em Óbidos. Dois Katxuyana falavam português. Foi então que os indígenas tiveram contato com o sr. Sebastião Vieira, que andava com sua mulher e seus filhos. Os “negros” falaram para os Katxuyana que eles estavam fugindo dos “brancos”.

⁸⁴ Entrevista com Esther Imeriki Katxuyana, dia 12 de abril de 2012, em Cachoeira Porteira. A primeira versão destas narrativas da sra. Esther foi incorporada no “Relatório antropológico sobre a comunidade quilombola de Cachoeira Porteira”, conforme os termos do Contrato de Prestação de Serviços N°05/2012-IDESP.

O tio da sua avó, Yamaiawara⁸⁵, segundo a mesma entrevistada, pediu que os “negros” ficassem na aldeia, junto com os Katxuyana. Outros “negros” começaram a fazer contato e o casal fundou um *quilombo*. A sra. Esther, relata ainda que os “negros” viviam pacificamente e trabalhavam juntos. No entanto, cada grupo tinha seu local de moradia, caça e pesca. Weruweru, avó da sra. Esther, baixou para perto de onde estavam os “negros”.

Segundo a sra. Esther, isso ocorreu quando os Katxuyana começaram a morrer. Sem saber o porque de tantas mortes, os Katxuyana achavam que as mortes estavam relacionadas ao lugar, morada de uma cobra-grande, e, que esta tinha começado a matar os indígenas. Assim, os Katxuyanas tiveram que se refugiar mais para o alto.

No começo, os Katxuyana mantiveram relações de cooperação simples em trabalhos na floresta e comerciais, trocavam cachorros com os *quilombolas*, os Katxuyana sempre foram hábeis adestradores destes animais para a caça. Segundo os *quilombolas*, os indígenas lhes ensinaram a vida na floresta. Referindo-se ao contato entre índios e *quilombolas*, a “troca de cachorros” foi registrada por Derby,

As tribus, com que estão em contacto, são as dos Ariquinas, Charumans, Tumaianas e Piamicotós, com as quaes negociam em cachorros, arcos e flexas, etc. Estes índios são muito hábeis em ensinar cachorros a caçar sem serem acompanhados; os compram aos pretos para seu próprio uso ou para revende-los depois de ensinados. (DERBY, 1989, p. 370) [sic] (g.m.).

Weruweru era casada, mas se envolveu com o “negro Thiago Vieira”. Quando seus parentes descobriram, a relação ficou tensa. Weruweru teve dois filhos com o Tiago: o menino foi denominado Wotoimoyupüru (“cabeça de macaco” ou Milton) e a menina Ayananaru (ou Maria Vieira). Os Katxuyana foram para um lado e os negros ficaram no local. Weruweru morreu por consequência de doença e o Thiago Vieira ficou doido, os Katxuyana acreditam que ele tenha sido enfeitiçado.

Segundo a sra. Esther, quem criou as crianças foi a avó por parte de pai. Mãe do Cecílio Txur’wata Katxuyana⁸⁶. A sra. Esther explicou que os órfãos casavam com os filhos da família que os criou. Dessa forma, Ayananaru (ou Maria), casou com o sr. Cecílio e tiveram a sra. Esther Imeriki Katxuyana e João Batista Tiriware Katxuyana. O Wotoimoyupüru (ou Milton), quando ficou rapaz, veio atrás dos parentes *quilombolas* na

⁸⁵ Tentei escrever a grafia de acordo como foi soletrada pela sua filha, Ângela Katxuyana. A entrevista foi realizada com a participação de sua filha, que procedeu a tradução. Gostaria de agradecer a Ângela pela posterior correção dos erros na grafia, conforme e-mail trocado no dia 19/07/2012.

⁸⁶ O mesmo citado por Grupioni (2010). De acordo com a autora, “Cecílio, já falecido, reconhecia-se como de origem Iaskuriyana (gente do igarapé Iaskuri), lugar situado logo acima do rio Cachorro. No decorrer de sua vida morou em várias aldeias nessa região até que, no final dos anos 60, encabeçou a mudança dos Kaxuyana para a Missão Tiriwó, onde já viveu, se casou e teve filhos” (GRUPIONI, 2010, p. s/n).

Cachoeira Porteira, se mudando depois para a Tapagem, onde faleceu. O sr. Milton era um conhecido pajé no rio Trombetas.

De acordo com os sr. Vicente Vieira dos Santos e Waldemar dos Santos⁸⁷, o sr. Tiago vivia com outra mulher indígena, a qual teve outros filhos. No entanto, a partir de um exercício genealógico, vamos indicar descendentes oriundos de três homens da família Vieira: O Sebastião e os filhos Ernesto e Tiago, este último teria tido duas esposas. Pude registrar ainda outros relacionamentos que tiveram desdobramentos distintos dos acima mencionados.

Este esquema de parentesco é parte da genealogia dos descendentes do sr. Sebastião Vieira. Gostaria de fazer algumas explicações sobre os símbolos: a representação masculina é um \triangle , caso seja do ego, aparecerá totalmente preenchido \blacktriangle , o símbolo feminino está representado por um \circ , caso seja o ego \bullet . Os indígenas estão representados com uma pintura parcial vertical dos símbolos geométricos. Os descendentes de indígenas e *quilombolas* estão representados pela pintura parcial horizontal das figuras geométricas:

⁸⁷ Cf. ensaio genealógico da família Vieira.

Genealogia da Família Vieira

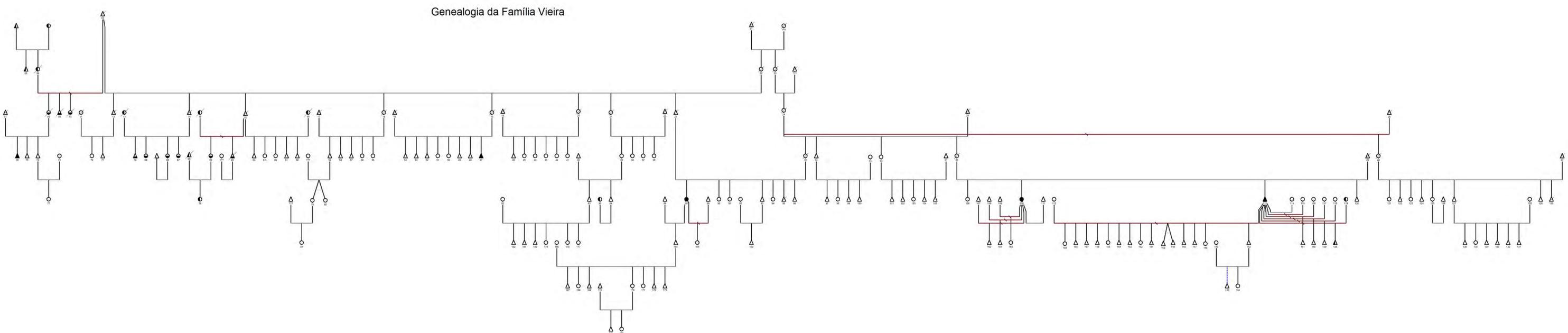




Figura 3. Relacionamentos entre indígenas e quilombolas

Gostaria de utilizar tais recortes para discutir o relacionamento entre indígenas e *quilombolas*. Tais situações exemplificam desdobramentos distintos de tais relacionamentos interétnicos. Tais amostragens estão recuadas no tempo, somente o sr. Raimundo e a sra. Esther estão vivos. A relação entre Katxuyana e *quilombolas* é interrompida, em 1968, como já foi dito, nesta data os indígenas foram transferidos para a Missão Tiriyo e para o rio Nhamundá, retomando tais contatos, após o retorno destes para suas “terras tradicionalmente ocupadas”.

A leitura destas genealogias sugere duas situações:

a) a primeira é o resultado de uma ralação entre o Sebastião e Jovina, que tiveram uma filha: a Delfina está casou com o Alexandre e tiveram alguns filhos, entre eles o sr. Raimundo, que se define como *quilombola*. Os filhos do sr. Raimundo também de definem como *quilombolas*. Os descendentes reconhecem a ascendência indígena, no entanto, estão organizados através da descendência patrilinial de residência uxorilocal. Atualmente autodefinidos *quilombolas*.

De acordo com a sra. Ursulina, as famílias resistiam a casar os filhos homens, pois assim, imobilizada a força de trabalho no âmbito familiar, no próprio grupo de descendência patrilinial. Da mesma forma, se incorporava os genros, que residiam com a família da mulher, quando este tinha um líder que organizava o grupo. A regra de residência uxorilocal fortalecia a unidade familiar enquanto unidade de produção.

Segundo a sra. Ursulina, referindo-se ao Curuá, lembra que residia alí a família de seu pai e de alguns de seus tios – cada família tinha sua residência – o chefe da unidade familiar organizava a força de trabalho masculina, geralmente direcionadas

para o trabalho de coleta da castanha e de outros produtos extrativistas, ou mesmo a caça para a venda da pele, a roça era, neste sentido, um trabalho praticado pelas mulheres,

os homens só faziam derrubar os paus [...], o estudo que eu tinha era a roça, trabalhava até de machado fazendo coivara, estava nova, mais trabalhando, às vezes chovia e nós estávamos na roça, tirava minha roupa ficava só de calcinha, trabalhando fazendo coivara, cortando com o machado” (VIEIRA, Entrevista 016, 2012).

O sr. Vicente confirma esta informação. Refere-se aos “castanhais dos Vieira”, um grupo familiar que após o fim do sistema escravista, habitava pontos distintos no rio Trombetas, Cachorro e Mapuera, segundo ele os castanhais foram descobertos pelos

antigos, isso ai o meu avô foi quem descobriu essa área toda, o Sebastião Vieira, eles entraram dai desse igarapé que chama Chapéu ai descobriram o castanhal, esses castanhal por traz da serra, ai procuraram um meio pra se acampar pra tirar essa castanha ai acharam ai por baixo (SANTOS, Entrevista 015, 2012).

Segundo o sr. Vicente, “roça é do outro lado do rio, no Curuá, de lá pra lá só os homens que iam lá pro castanhal, as mulheres ficavam lá no Curuá” (SANTOS, Entrevista 015, 2012). Tal como hoje, a chamada “roça” ainda é um lugar distinto dos castanhais. Localizam-se, comumente nas proximidades das unidades residenciais. Segundo o sr. Vicente, enquanto os homens estavam nos castanhais, as mulheres do seu grupo familiar ficavam na “vila”, “cuidando da comida, das coisas, das roças”(idem).

Para exemplificar a regra, gostaria de trazer a explicação da sra. Ursulina. Segundo ela, no tempo de sua juventude, as famílias adiavam a permissão de casamento para os filhos e filhas. No entanto, quando casavam os genros vinham residir com a família da mulher, onde “cada um tinha a sua casa, o meu pai ajudava a fazer a casa deles [...], não tinha que ficar na casa dos outros, tinha que ter a sua” (Vieira, Entrevista 016, 2012).

Este grupo era visto pelos Katxuyanas como “Vieirada”, e residiam em um pequeno povoado homônimo. O sr. Raimundo Adão, filho da sra. Delfina, menciona que “a família Vieira tem várias *misturas*, não só com índios,” (COSTA, Entrevista 24, 2013) (g.m.), ainda sim, articulou-se a identidade *quilombola*. O sr. Raimundo, inclusive, fala Katxuyana. Segundo ainda o informante, “quando foram daqui eu estava com 16 anos, eles foram embora pra Tiriyo, nessa época... estava aqui pra aldeia, só na aldeia com eles, eu passei 5 anos, só falando gíria” (idem).

Segundo o sr. Vicente narrou que também fala o Katxuyana,

eu aprendei pouco, agora o Zezinho fala mais, só que o Zezinho, é porque ele foi criado lá, junto deles, e eu não, a mulher do meu pai que me criou, ela não era índia, só que naquele tempo os, antigos eram...eles falavam a gíria, agora não ensinavam pros moleques, e quando estavam conversando o moleque não podia ir lá, o Zezinho se criou lá junto com o Juventino (SANTOS, Entrevista 25, 2013).

De forma mais geral, a “Vieirada” tinha como centro de referência um povoado no rio Trombetas, na foz do rio Cachorro, denominado Curuá. “Vamos dizer, no Curuá era o foco dos negros” (SANTOS, Entrevista 01, 2012). Além do *quilombo* da Porteira e posteriormente denominado Nova Amizade. As aldeias e povoados eram locais de circulação de pessoas, seja para trocas comerciais, seja para manutenção relações afetivas, ou de passagem para os castanhais.

Estes casos não se aplicam ao sr. Raimundo que estava para visitar os parentes por parte de mãe. O sr. Raimundo não vê como uma situação negativa o parentesco com os indígenas. Segundo ele “a família Katxuyana é a nação dos índios, que justamente, são meus parentes, eu sou Katxuyana também” (COSTA, Entrevista 24, 2013). O reconhecimento dos ascendentes Katxuyana evidencia certa afinidade, embora seja *quilombola*, ele também é indígena, segundo suas palavras.

b) A segunda também envolve uma relação afetiva interétnica. No entanto, esta diferente da outra se desenrola dentro da estrutura social Katxuyana. O sr. Tiago, filho do sr. Sebastião, se relacionou efetivamente com Weruweru, tiveram dois filhos: Wotoimoyupüru e Ayananaru, ou Milton e Maria Vieira. Maria Vieira se casou dentro do “grupo étnico” de sua mãe, com Cecílio Txur’wata Katxuyana, tiveram a sra. Esther Imeriki Katxuyana.

Neste caso, evidencia-se a regra de residência uxorilocal. O sr. Tiago deve ter em algum momento residido com os pais da mulher. Segundo o exercício genealógico o sr. Tiago teve duas esposas indígenas. A sra. Weruweru, teria sido a última, após esta relação ele teria morrido. Segundo a sra. Esther, acredita-se que foi envenenado. Seus descendentes com Weruweru foi incorporados pela estrutura social Katxuyana e todos eles se autodefinem Katxuyana.

Por que não podemos falar de assimilação? Por que os indígenas não deixaram de reivindicar uma identidade específica? Por que os *quilombolas* não reivindicam a identidade étnica enquanto indígenas? Frikel (1970), já nos deu uma pista do porquê. Como vimos no capítulo anterior, Frikel (1970), designa tal persistência étnica como

“consciência tribal”. Como vimos, os Katxuyana estavam habituados a convivência entre “fronteiras sociais”, para nos aproximarmos de Fredrik Barth (2000).

Neste sentido, a própria reorganização étnica desfaz a noção de assimilação dos outros “grupos étnicos” pelos Katxuyanas. No retorno desses grupos, persiste a diversidade étnica. Tal “configuração” me permite pensar o caso Basseri, onde Barth notou que “um grupo de origem semelhante entre os árabes tornou-se uma tribo independente” (BARTH, 1986, p. 132).

Dessa forma, o reconhecimento de uma ligação genética, diga-se consanguínea não significou para esses “grupos étnicos” a conversão social. Existem hoje descendentes da chamada “mistura” que se autodefinem tanto como Katxuyana, quanto como *quilombola*. Persistem as “fronteiras sociais”, mesmo entre os grupos considerados “semelhantes” – Katxuyana/Kahyana, por exemplo.

Os Katxuyana agregaram os outros grupos que voltaram a se reagrupar no retorno aos rios Cachorro e Trombetas. Grupioni (2010) observa que Cecílio Txur’wata Katxuyana, reconhecia-se como de origem Iaskuriyana, ou seja, gente do igarapé Iaskuri, que, no entanto, estava agregado aos Katxuyana, chegando a liderá-los, inclusive na transferência para o Paru de Oeste.

Do ponto de vista *quilombola*, tais relações afetivas são narradas como relações legítimas. De fato, os *quilombolas* reconhecem as relações afetivas como fundamentais para a constituição e consolidação dos povoados no Trombetas. O sr. Raimundo, o sr. Vicente, o sr. Waldemar, a sra. Ursulina, dentre outros entrevistados reconhecem o parentesco com os “índios”, genericamente designados de Katxuyana, pois incluem relações com os Kahyanas e Tunayanas.

Segundo o sr. Vicente Vieira, “depois que a gente desceu pra cá, muitos já casaram com o pessoal daqui, começou o casamento com as índias, logo que o meu avô começou a amansar eles” (SANTOS, Entrevista 015, 2012). Os *quilombolas* identificam como positiva a relação com os indígenas. Friel (1970), afirma que essas relações se alargaram provavelmente após a abolição da escravidão coadunando com a narrativa do sr. Vicente.

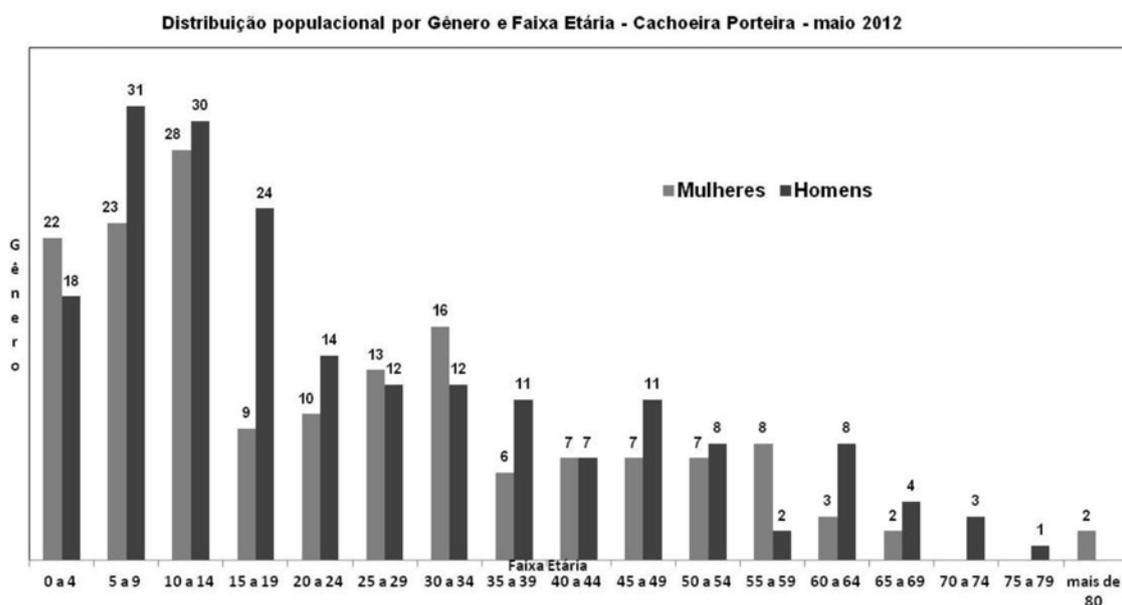
Durante a realização dos trabalhos de campo em Cachoeira Porteira, assistir garotas Tunayana se relacionarem com jovens *quilombolas*, um desses relacionamentos gerou um descendente. É durante a passagem por Cachoeira Porteira que os jovens se relacionam. A baixa densidade de mulheres *quilombolas* tem reforçado a procura de parceiras entre as indígenas.

Pude notar ainda, relações entre homens indígenas e mulheres *quilombolas*. Inclusive relações extraconjugais que geraram descendentes, conforme mostro no ensaio genealógico. Notei ainda a existência de um *quilombola* casado com uma mulher indígena e que vive na aldeia da esposa e cumpre suas atribuições para com a família da esposa.

E acordo com o levantamento realizado por técnicos do Instituto de Desenvolvimento Econômico, Social e Ambiental do Pará-IDESP, a distribuição da população de Cachoeira Porteira entre homens e mulheres tem a seguinte proporção: a população masculina é de 55%, enquanto que a população feminina é de 45%. Total de 359 pessoas, em maio de 2012, a população masculina é maior que a feminina.

Ainda segundo o IDESP, deste total de 359 pessoas, tem-se os seguintes números de homens e mulheres, segundo a faixa etária:

Tabela 1. Distribuição populacional por gênero e faixa etária - Relatório Técnico Científico para Identificação do Território da Comunidade Remanescente de Quilombo Cachoeira Porteira (INSTITUTO DE DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO, SOCIAL E AMBIENTAL DO PARÁ, 2012)



De acordo com os depoimentos coletados por Frikel (1955), a falta de mulheres provou o rapto de mulheres indígenas pelos *quilombolas*. Os indígenas, para este grupo de *quilombolas* do Alto Trombetas, converteram-se em parceiros preferenciais de relações afetivas. Segundo os *quilombolas*, a partir desses descendentes eles consolidaram unidades familiares numerosas, traduzida na própria designação de “Vieirada”.

Neste sentido, os *quilombolas* buscavam não só parceiras sexuais, mas também descendentes. Os *quilombolas* do alto Trombetas narram diversas situações onde a disponibilidade de mulheres diminui. Atualmente, como mostra o gráfico acima, este é um momento de poucas possibilidades de casamento dentro do próprio grupo. Muitas jovens na faixa etária de 18 a 30 anos já se encontram casadas.

Tal “situação social” decorre do aumento de escolaridade das mulheres, que para continuar os estudos saem para os centros urbanos, como Oriximiná, Santarém e até Manaus. Isso tem levado a exogamia. A consequência disto é o aumento de homens solteiros, pois os homens, comumente estão desde adolescentes envolvidos na coleta da castanha para a unidade familiar, o que faz diminuir suas chances na escola regular.

Existem atualmente políticas públicas que tentam reverter essa situação de forma generalizada, objetivando manter por mais tempo a criança na escola. Tais políticas têm preveem sanções legais para os genitores. Em Cachoeira Porteira, atualmente, as crianças e adolescentes estavam ficando na *comunidade* para estudarem. Durante o trabalho de campo, não soube de crianças ou adolescentes trabalhando nos castanhais.

A partir das entrevistas, pude notar que os trabalhos nos castanhais anteriormente, antes do advento de pequenos “motores de polpa”, era executado por homens adultos e jovens saindo da adolescência, por era necessária grande força física para vencer as corredeiras e varadouros das cachoeiras. Assim, era necessário levar quem pudesse ajudar a remar.

No entanto, obtive alguns relatos onde o pai levava os filhos ainda crianças. Transcrevo assim, parte da entrevista realizada com o sr. Severino,

Comecei a andar no paneiro na costa do papai, sempre que andava com papai era ela (irmã), desde pequenina começou a andar com papai, nove anos, depois ela foi crescendo, crescendo, papai não quis mais andar com ela, ai eu já estava mais ou menos com uns nove anos quando eu comecei a andar com papai, ai andava eu, ela e mais outro meu irmão, depois andava só já nós três, ai foi, foi, foi, comecei a carregar peso eu estava com uns doze anos (COSTA, Entrevista 20, 2013)

Essa entrevista narra o trabalho nos castanhais e pode ajudar a relativizar a divisão sexual do trabalho mostrada anteriormente, que apesar de um trabalho praticado majoritariamente, pode envolver a participação de mulheres. Assim, durante o trabalho de campo realizado em algumas colocações *quilombolas* castanheiros no alto Trombetas, registrei a presença de duas mulheres acompanhadas de seus maridos.

Bourdieu, em “*El baile de los solteiros*” (2004)⁸⁸ vai tratar da crise nas “sociedades” camponesas devido ao celibato dos filhos homens responsáveis pela continuidade da estrutura familiar. Para o autor o celibato impede a reprodução da condição camponesa, em outras palavras, impede o funcionamento das estruturas sociais, como as regras de herança, de residência, de chefia, de utilização dos recursos.

Para fugir da condição de celibatários, os *quilombolas* procuram parceiras na vizinhança. O casamento pressupunha formar sua própria família, sair da casa dos pais, ainda que sob a autoridade de um chefe. Os locais de habitação, os pequenos povoados formado pelos *quilombolas* tinham, uma autoridade familiar, assim o sr. Vicente se refere ao sr. Sebastião.

Segundo Bourdieu,

El celibato se presenta como el signo más manifiesto de la crisis que aqueja al orden social. Mientras en la antigua sociedad el celibato iba estrechamente ligado a la situación del individuo en la jerarquía social, fiel reflejo, a su vez, del reparto de los bienes raíces, aparece hoy en día como ligado, ante todo, a la distribución en el espacio geográfico (BOURDIEU, 2004, p. 57).

Aproveitando a referência ao texto de Bourdieu, o celibato limitaria a distribuição quanto ao domínio territorial. O casamento, seja uma esporádica união afetiva ou um matrimônio, possibilitou aos *quilombolas* a dispersão ao longo do rio Trombetas, distribuindo “parentes” que formaram novos núcleos habitacionais.

Tal distinção social findou por estabelecer fronteiras étnicas entre indígenas e *quilombolas*. As relações afetivas entre indígenas e *quilombolas* e principalmente entre *quilombolas* e *quilombolas*, consolidaram o “territorializadas”, apontando o que se pode definir como “territórios de parentesco”, ou seja, o domínio de determinada unidade familiar sobre “espaço físico” devidamente reconhecido pelos vizinhos.

2.4. “ESTIVE NO CAMPICHE, ESTIVE NO MARAVILHA... EU AINDA ACHEI AS CAPOEIRAS”⁸⁹

Os *quilombolas* de Cachoeira Porteira constroem suas trajetórias apoiados em narrativas sobre fugas. Muitas dessas narrativas não são histórias bem encadeadas em harmonia com a memória. São fragmentos, posso dizer que: cada uma conta o que sabe,

⁸⁸ Primeira edição francesa em 2002, intitulado “Le Bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn”.

⁸⁹ Cf. Entrevista 17, 2012.

cada um conta uma ponta. Não existindo o monopólio da versão oficial. Embora, eu tenha sido levado a pessoas que segundo as lideranças tinham certa legitimidade para contar.

A legitimidade para contar a história está, neste sentido, oposta às situações sociais onde agentes sociais específicos monopolizam a fala. Assim, as entrevistas funcionam como rituais de consagração de distintos informantes – narradores, onde o pesquisador lhe atribui certa relevância social. Pude reconstruir tais narrativas sobre mitos com partes diferentes de um mesmo “mito”, contadas por diferentes narradores, onde observei que os narradores estavam preocupados com os acontecimentos do presente (LEACH, 1996, p. 145).

Os *quilombolas* de Cachoeira Porteira se sentem herdeiros dos antigos *quilombos*. A partir da pesquisa etnográfica pude compreender as relações com a história, ou melhor, a “história dos antigos”, dos “pretos velhos”, com os antepassados. Reafirmam cotidianamente seus passados de fuga e liberdade acima das cachoeiras. Uma diversidade de toponímias representa tal ocupação espacial, traduzem um mundo livre.

Os *quilombolas* de Cachoeira Porteira não descem as cachoeiras, como comumente se afirma. Seus modos de vida, seus referenciais míticos e espirituais estão fortemente atrelados a vida como “cachoeiristas”. Todavia, durante o trabalho de campo, fui levado a explicações que perfazem modos de vida tanto acima das cachoeiras, quanto abaixo. Para exemplificar o que falo, gostaria de me referir ao conhecimento dos peixes. Segundo o srs. Raimundo e Severino⁹⁰, tem peixes que tem cachoeira acima, que não existem do lado de baixo, e vice-versa.

Os *quilombolas* de Cachoeira Porteira se reconhecem com “cachoeiristas”, embora suas unidades habitacionais estejam localizadas logo abaixo da queda da Cachoeira Porteira, a prática da coleta da castanha e outros usos de recursos naturais e a referência a “seres míticos” estão ligados ao trecho do rio densamente encachoeirado. A cachoeira é a morada do “pretinho do porão”. Para os *quilombolas*, a cachoeira não é um mero acidente geográfico e sim o local de moradia deste “ser encantado”.

Estes “seres encantados”, a exemplo do “Pretinho do Porão” que foi um garotinho abandonado na cachoeira Porteira pela mãe para que ela pudesse fugir dos perseguidores “brancos” e chegar ao alto das cachoeiras – uma dessas crianças acaba

⁹⁰ Cf. Entrevista 11, 2012.

sendo encantada pela cachoeira e passa a “perseguir” os que transitam – para além de “judiar” dos seres humanos, esta narrativa mítica constitui estratégia de reelaboração do “mito de origem”. As narrativas que aboradan a existência do “Pretinho do Porão”, narram a dramatização da luta pela liberdade. Vejamos o que diz a sra. Adriane,

Surgiu quando os negros vieram fugindo dos brancos, subiram a cachoeira e assim quando os brancos iam chegando perto deles, da canoa deles, que era no remo, eles iam jogando as coisas de dentro da canoa, e quando se aproximavam (os brancos) mais ainda, quando não tinham (*quilombolas*) mais o que jogar, ia jogando os filhos e numa dessas jogadas, um deles sobreviveu e ficou a lenda que muitos dizem que ele mora debaixo da cachoeira lá, e no caso, quando vai assim mulher menstruada, ai não pode ir por causa disso ai, que às vezes ele mexe, ai fica pula e dói a cabeça, ai foi que criou a lenda do Pretinho do Porão. Pula é assim que começa a doer a cabeça, que o Pretinho incorpora na pessoa, ai fica doída. Tem o seu Waldemar, ele benze essas coisas ai. Sempre ele incorpora, um tempo atrás teve uma moça, ela veio aqui pra beira, ela estava menstruada e quando voltou, estava com muita dor de cabeça, ai começou a ficar doída e ninguém conseguia segurar, levaram ela pra casa dela e chamaram seu Waldemar e ele foi lá benzer ela e depois quietou, deu certo (CORDEIRO, Entrevista 02, 2012) (g m.).

Assim, posso também me referir aos *quilombos* do Maravilha, do Campiche, do Rio da Festa, no rio Trombetas. O Maravilha, não é o primeiro “quilombo”, nem o último. É o que melhor caracteriza a ruptura com a condição de escravo-coisa. Literariamente, penso que o próprio significado da toponímia “Maravilha”, não pode ser dicionarizado. Suas descrições a partir das fontes coloniais como administração colonial como o “reino negro” em meio à “selva”, como o “paraíso” na terra, aproximam-se do que Alejo Carpentier (1987) designou como “real maravilhoso”, de tão insólito.

Os lugares e situações insólitas são maravilhosos, segundo Carpentier. Assim, os *quilombolas* no Trombetas, utilizaram mais de uma vez a designação Maravilha. Sendo o *quilombo* Maravilha no Trombetas, destruído pelos próprios “mocambeiros” para não o entregarem a Guarda Nacional e o Maravilha no rio Cachorro, que permanece até hoje, como uma “pontas de castanha” para os *quilombolas*, como nos explica o sr. Severino: “tem várias pontas por lá, todas lá tem os nomes das pontas de castanhas, tem Maravilha, tem Preciosa, tem outras e outra pontas lá” (COSTA, Entrevista 20, 2013).

Funes (2000) registra narrativas que retratam o cotidiano no “quilombo do Maravilha” como “extraordinário”, para o autor, tais narrativas fazem parecer o “quilombo” como uma “terra sem males”, tal análise pode ser constata na entrevista realizada pelo autor com o sr. Donga,

Lá eles viviam felizes, não tinha quase maldade nenhuma, senão era festa que eles faziam, aquelas festas de bandeiras, de caixa, de santos [...]. Faziam aquelas festas por lá. Era uma cidade que não era lumiada com luz elétrica [...] era fogo de candeia, fogo de fogueira, pelos dias dos santos faziam aquelas fogueiras grandes, alumiam o terreiro. Faziam aquelas luminárias de paus aí eles colocavam as candeias de barro, com 4 bicos, naquele mourão, com banha de pirarucu, óleo de castanha, com esses óleos assim. Aquilo lumiava a noite inteira as festas deles e aquilo era uma maravilha lá (DONGA, entrevista julho de 1993 apud FUNES, 2000, p.14).

Os *quilombolas* de Cachoeira Porteira reconstróem os *quilombos* na medida em que reconstróem suas trajetórias no rio Trombetas. Os fragmentos dessa história podem ser assim organizados: a fuga; as cachoeiras – “rio bravo”, os *quilombo*; o “rio morto”⁹¹ ou a descida. Tal estruturação é arbitrária. Constitui um esforço de construção entre os *quilombolas* e pesquisador, que começa com a identificação das toponímias durante as entrevistas, relacionadas posteriormente com os dados obtidos com o mapeamento social e prossegue com a “tomada de pontos” com G.P.S. (*Global Positioning System*). Tais pontos foram feitos até o Igarapé do Campiche.

Essa preocupação com as toponímias referidas aos espaços reivindicados pelos *quilombolas* era compartilhada entre as lideranças e os membros da *comunidade*. Discursivamente, os *quilombolas* hierarquizam as toponímias. Utilizando um “mapa municipal estatístico” do IBGE, eles percebem que alguns nomes de acidentes geográficos e outros espaços sociais aparecem de forma distinta do uso cotidiano. O sr. Ivanildo⁹², questiona que tais alterações são consequências da produção de mapas pela empreiteira Andrade Gutierrez,

nós temos essa ocupação arcaica, uma coisa pioneira e uma vez que o nosso povo usava dentro do Turuna onde tem pra lá igarapé do Adão, igarapé do Afonso, dentro do Ventura que quem mudou o Igarapé Ventura foi a Andrade Gutierrez que botou igarapé Araújo, mais na verdade pros quilombolas é igarapé Ventura, isso porque um jacaré grande se aventurou a pegar um quilombola lá então quer dizer ficou Ventura, mais hoje pela Andrade é Igarapé do Araújo (SOUZA, Entrevista 07, 2012) (g m.).

Durante o período que parte das “terras tradicionalmente ocupadas” estiveram ocupadas por empreiteiras como a Andrade Gutierrez e a ENGE-RIO, os mapas foram produzidos com a alteração das toponímias, tal ação imprimiu na relação com os *quilombolas* certa hierarquia. Com a alteração dos mapas se duplicam ou triplicam as toponímias. No dia 08 de abril de 2013, provoqueei uma discussão sobre as toponímias

⁹¹ Expressão usada pela sra. Maria Antonina dos Santos, filha da sra. Giró (falescida).

⁹² Cf. conversa sobre as toponímias, mapas do rio Trombetas e castanhais, realizada no dia 23 de maio de 2012, com o Ivanildo, Roberto, José Vieira e Pedro (Pedrinho).

que os *quilombolas* utilizam para classificar os acidentes geográficos, participaram desta conversa os srs. Ivanildo, Nazareno e Pedro (Pedrinho)⁹³.

O sr. Nazareno, colocou que a faixa etária da pessoa diria que toponímia ela usaria. Para ele, normalmente, os mais jovens usam as toponímias que frequentemente aparecem nos mapas, ao contrário das pessoas consideradas “mais velhas” que usam as toponímias “do costume” local. As pessoas convivem com essa dupla classificação dos locais. Essa discussão sobre os mapas me proporcionou o planejamento de uma viagem que contemplasse tomar os pontos dos castanhais e das chamadas “capoeiras dos pretos velhos”.

Tal nos proporcionou checar os mapas disponíveis sobre a região do rio Trombetas, assim, trabalhamos com o “mapa municipal estatístico” do município de Oriximiná e com os mapas produzidos por Henri Coudreau (1900), expliquei para os participantes as limitações do mapa do Coudreau.

Atualmente, os artefatos, lugares históricos e narrativas, convergem para a construção social de elementos identitários para dialogar com os interlocutores atuais. Os elementos identitários mudam de acordo com interlocutor. As intensas fronteiras étnicas na região do rio Trombetas mobilizam indígenas e *quilombolas* diante de uma variedade de situações sociais, como relações políticas, guerreiras, matrimoniais e de troca.

A calha do rio Trombetas não constituiu um gueto para os ex-escravos que para ali fugiram. O *quilombo* neste contexto nunca foi um gueto. No rio Trombetas circulavam indígenas e negros. Mesmo, quando recorremos a literatura confessional do século XVIII, observaremos o relatos de distintos povos indígenas. Desta forma, penso que o aquilombamento não é guetificação, porque este esteve em contate interação, o que reforçou as identidades específicas.

Do mesmo modo, posso aqui retomar as narrativas dos exploradores Henri Coucreau e Octavie Coudreau sobre os “mocambeiros”. Durante a expedição ao rio Trombetas em 1899, Henri Coudreau teve como interlocutores os *quilombolas* e seus descendentes. Em um diálogo com os *quilombolas*, estes foram questionados de conheciam o alto Trombetas, este responderam que sim, que eram “mucambeiros”.

A partir da pesquisa etnográfica realizada, pude notar que o conhecimento do rio, das cachoeiras e varadouros, constitui um elemento agregador para os *quilombolas*,

⁹³ Esta conversa vivasa também formar uma equipe para me acompanhar ao alto rio Trombetas objetivando alcançar os *castanhais*. A equipe foi formada por mim, Nazareno, Pedrinho e Adriano.

que se converte em um elemento étnico. Assim, tais elementos constituem o repertório *quilombola* de músicas e outras narrativas, repercutindo objetivamente diante de interlocutores atuais alvo das reivindicações territoriais.

Como destino das fugas, o sr. Francisco Adão dos Santos Neto, o sr. Raimundo dos Santos Souza, o sr. Waldemar dos Santos, o sr. Vicente Vieira dos Santos e o sr. Ilarindo Colé narram sobre locais como Turuna, Poana e Campiche, *quilombos* no alto rio Trombetas. Tais destinos podem ainda ser constatados em documentos como: crônicas de viagens, relatos policiais e missionários. Foram ainda objetos de análises histórico/sociológicas como Acevedo Marin; Castro (1998), Funes (2000) e Azevedo (2002).

Mesmo após a abolição formal do sistema escravista, as “territorialidades específicas” constituídas acima de Cachoeira Porteira fazem parte do modo de vida dos *quilombolas*. O acesso e utilização dos recursos naturais estão referidos ao que o sr. Ivanildo⁹⁴ define como “território de perambulação”, tal foi visto no Capítulo 1, desta tese. Este se constitui em espaço muito mais amplo, para usar um termo do próprio sr. Ivanildo, tal área, seria o território “vivenciado”.

O “território de perambulação” é produto da relação com o passado do grupo, como também das relações de parentesco. De acordo com Acevedo Marin; Castro (1998), as fugas podiam ser individuais ou coletivas. Era no “quilombo” que se estabeleciam a unidades familiares. Como narra a sra. Maria Pereira⁹⁵, seu avô e sua avó fugiram para se casarem em liberdade, no *quilombo*. Segundo a sra. Ursulina, “com trinta anos era que ia ter mulher, que ia ter marido” (VIEIRA, Entrevista 016, 2012). A filiação permanecia na casa dos pais por um longo período, até estarem liberados para casar. Estabeleciam, assim, novas relações de parentesco, aproximando os grupos de *quilombolas*. As “territorialidades específicas” e as experiências adquiridas eram incorporados pelos novos membros, passando a serem compartilhadas.

2.5. AS EXPERIÊNCIAS SOCIAIS DE TERRITORIALIZAÇÃO CONTADAS PELOS DESCENDENTES

A escravidão é acionada para se referirem a um tempo dividido, exprimem uma dualidade que caracteriza a fala dos “negros do Trombetas”, o cativo e toda sua

⁹⁴ Cf. Entrevista 09, 2012.

⁹⁵ Cf. Entrevista 02, 2005.

crueledade em oposição a floresta/liberdade. A fuga representa a ruptura com a “candeia”, com o “tempo da candeia”, ou seja, violência física. O sistema escravista era a tragédia rememorada pelas gerações posteriores.

Barbosa Rodrigues (1875), observa que os “negros do Trombetas” presam a liberdade em meio as cachoeiras e floresta e de forma burlesca faz o seguinte comentário:

Personificado vi ahi o amor da liberdade. Dous pretos, dous irmãos, Antonio e Miguel, esqueletos ambulantes, com a neve de mais de setenta annos de existencia, sobre a cabeça; nús, trabalhando sem poder, arrostando os perigos de travessias de cachoeiras, sempre sobresaltados, preferindo a vida infeliz que passam, ao socego e descanso de que são merecedores, debaixo do poder de seu senhor. Aconselhando-os que voltassem ao seio da família que abandonaram, que eu garantia-lhes obter a sua liberdade, responderam-me antes a vida de animal em liberdade, do que o bem estar no captiveiro. Descrentes, pela vida sempre de enganos que passam, no trato com os regatões, não acreditaram na promessa que lhes fiz [sic] (RODRIGUES, 1875).

As narrativas sobre a escravidão, sobre os *quilombos* e sobre os “antigos” não estão apresentadas cronologicamente, de forma harmônica e bem engendradas. Por décadas, isso não era mais assunto das conversas para os *quilombolas* de Cachoeira Porteira. Diferente das narrativas sobre mitos visagens que são recontadas todos os dias, diferentes versões, por diferentes narradores, de diferentes idades.

Para acessar tais memórias, elas precisam ser provocadas. A pesquisa etnográfica permite que os interlocutores do antropólogo exercitem tais memórias, que surgem fragmentadas. Esse processo de pesquisa está diretamente relacionado ao que Bourdieu (1997) designou como “relação de pesquisa”. Ou seja, exercício contínuo de “controle de impressão”, a fim de minimizar possíveis distorções provocadas pelo “capital social”.

Esta relação empática tem sido designada romanticamente de “observação participantes”. A meu ver a empatia permite estabelecer uma relação de confiabilidade, traduzida na qualidade dos dados coletados. Para usar a expressão cunhada por Bourdieu, a “relação de pesquisa” permite a superação das informações superficiais, úteis somente para a elaboração/reelaboração do problema.

A recusa do sistema escravista inseriu os *quilombolas* em distintos contextos sociais e ecológicos, me refiro as calhas dos rios Curuá, Trombetas e Erepecuru. Na bacia hidrográfica do rio Trombetas interagem distintos povos indígenas. Como é possível notar a partir das leituras das narrativas Katxuyana organizadas por Frikel

(1955), os *quilombolas* interagiam com os povos indígenas em diferentes “situações sociais”: rapto de mulheres e ações guerreiras, trocas comerciais e matrimônios.

As narrativas identificam lugares e objetivam “territorialidades específicas”. Os *quilombolas* de Cachoeira Porteira, como mencionei, ainda vivem na parte encachoeirada do rio Trombetas, apesar da facilidade do motor de poupa, subir o rio Trombetas ainda é para aqueles que o conhecem, não é para “brabo”. Esse conhecimento tem sido transmitido pelas gerações anteriores.

Durante o trabalho de campo, pude desenvolver **oficinas de mapas**, tal prática de cartografia social, possibilitou o “mapeamento situacional” referido as “territorialidades específicas”. Tais oficinas constituem dois momentos distintos da pesquisa. A primeira oficina de mapa⁹⁶ foi realizada nos dias 07 e 08 de abril de 2012. Este trabalho de campo (março, abril e maio de 2012) aconteceu no âmbito da realização do Relatório Antropológico, que compõe o Relatório Técnico Científico para Identificação do Território da Comunidade Remanescente de Quilombo Cachoeira Porteira, IDESP.

A segunda oficina de mapas foi realizada durante os dias 18 e 19 de julho de 2013, no âmbito da atividade de pesquisa do Projeto “Mapeamento social como instrumento de gestão territorial contra o desmatamento e a devastação – processos de capacitação de povos e comunidades tradicionais”-FUNDO AMAZÔNIA-BNDES-/UEA/Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia-PNCSA. O produto desta oficina de mapas foi publicado no fascículo 18, intitulado “Quilombolas de Cachoeira Porteira - Alto Trombetas, Oriximiná PA”.

Além destas atividades de cartografia social, durante os diversos momentos dos trabalhos de campo (que aconteceram, como verificado: nos meses de março, abril e maio de 2012; março, abril, julho, agosto e outubro de 2013; e agosto de 2014) pude provocar reuniões e conversas particulares para que os *quilombolas* indicassem a trajetória histórica de ocupação territorial e uso dos recursos naturais. Assim, gostaria de dividir esses dados em duas partes: a) trajetórias históricas de ocupação territorial, b) usos dos recursos naturais, que será visto mais adiante, no capítulo 3.

A primeira parte pode ser relacionada ao que tenho indicado como “mito de origem”, onde a partir das entrevistas pude obter a trajetória territorial a partir dos

⁹⁶ Colaboraram nesta oficina de mapas: Emmanuel de Almeida Farias Júnior-PNCSA/PPGAS-UFAM, os técnicos do IDESP: Gustavo Américo Pinto da Silva, ecólogo; Everaldo Nascimento de Almeida, engenheiro agrônomo; Divino Herculy Lima, economista; José Ferreira da Rocha, geógrafo e Manuella Mattos Porto, socióloga. E ainda, Rita de Cassia Gugliotti Braglia, jornalista.

quilombolas. Gostaria de destacar novamente, alguns elementos que posso articular arbitrariamente, a partir das entrevistas, os quais são: a fuga; as cachoeiras – “rio bravo”, os *quilombo*; o “rio morto” – “águas mansas” ou a descida.

A organização dos dados me permitiu observar o “processo de territorialização” referido aos *quilombolas* e indígenas, especificamente, o processo referido aos *quilombolas* de Cachoeira Porteira. Penso que, os *quilombolas* de Cachoeira Porteira, estão próximos de outras experiências sociais de aquilombamento, embora este modelo de aquilombamento não seja o único modelo explicativo – situações sociais oriundas de fugas.

Como diversos autores já evidenciaram, no campo da antropologia e história, existem diversas experiências de aquilombamento que rompem com a definição frigorificada de “quilombo” (ALMEIDA, 2006; 2011). Brevemente, Almeida (2006; 2011) destaca experiências sociais onde os escravos aquilombaram a casa grande, ou ainda, os escravos foram abandonados pelos Jesuítas. Tem-se respectivamente, o *Quilombo* do Frechal e os *quilombos* de Itamatatiua⁹⁷, que reconhecem seu território como “terra da santa” ou de “santíssima”.

Quando pensei em aproximar Cachoeira Porteira de outras experiências sociais de aquilombamento, é justamente para recuperar a noção de “processos de territorialização” de Oliveira (1999), que atualiza a noção de “situação colonial” de Balandier (1993). Entendo que as várias experiências sociais de aquilombamento, são por excelência produtos da “situação colonial”. Assim, poderia me referir aqui aos quilombos do Guaporé-Rondônia, do Tambor-Amazonas, de Alcântara-Maranhão⁹⁸.

Quando Balandier se refere a “situação colonial”, ele quer dizer que é um momento onde os grupos são submetidos a uma ação administrativa do poder colonial que movimenta “colonizador” e “colonizado”. Esta situação resulta na formação de “sociedades” heterogêneas, existindo no seu interior tensões e conflitos. As colônias constituíam assim “sociedades plurais”.

Citando “*La question coloniale*” de E. Chancelè (1949), Balandier compreende a colonização como uma espécie de “cirurgia social”, ao analisar o *modus operandi* da administração dinástica colonial. Essa operação social ocasionou o “deslocamento de populações e criação de “reservas”. Modificações do modo de povoamento,

⁹⁷ Cf. Davi Pereira Junior (2012).

⁹⁸ Cf. os trabalhos de Alfredo Wagner Berno de Almeida (1987, 1996, 2006 e 2011); Teixeira (2008) e Farias Júnior (2013).

transformação do direito tradicional e das relações de autoridade” (BALANDIER, 1993, p. 108)⁹⁹.

Neste sentido, o processo de escravidão e de aquilombamento constituiu uma forma de territorialização, onde grupos distintos socialmente e culturalmente passaram a interagir cotidianamente. Este é propriamente o caso de distintos povos indígenas, como katxuyana, Kahyana, Tunayana e os *quilombolas* do rio Trombetas. Segundo Oliveira, a “situação colonial”, “instaura uma nova relação da sociedade com o território. Deflagrando transformações em múltiplos níveis de sua existência sociocultural” (1999, p. 20).

Durante o trabalho de campo, pude mapear em conjunto com os *quilombolas* os respectivos meandros territoriais, tendo em vista, como foi dito, elementos constitutivos das narrativas do “mito de origem”. Dessa forma, pude proceder a hierarquização de locais e acidentes geográficos, comparando com a literatura histórica disponível.

Os *quilombolas* entrevistados nasceram em sua grande maioria na região da Porteira – Colônia, Nova Amizade e Porteira e Curuá, rio Trombetas, na margem contrária a foz do rio Cachorro. O Curuá liga-se por terra com o núcleo habitacional da Porteira. Como pude demonstrar, a Porteira tem sido ocupada consecutivamente, como narram Frei Carmello Mazzarino (1866), Barbosa Rodrigues (1875), Derby (1898) e Henri e Octavie Coudreau (1900).

Penso que, os dados aqui organizados para tal exposição foram obtidos de entrevistas com o sr. Waldemar dos Santos, Vicente Vieira dos Santos, Ursulina Vieira, Francisco Adão dos Santos Neto, Ilarindo Colé, da Tapagem e Maria Pereira, do Moura. A partir dessas entrevistas pude formular o que tenho designado como “mito de origem”, onde pude ainda extrair distintas trajetórias familiares. Especificamente sobre as trajetórias, realizei ainda entrevistas com o sr. Ivanildo Carmo e Raimundo Adão.

Para o sr. Waldemar dos Santos, os “antigos” viviam amoitados. Subiram o rio até o Turuna, mas viviam amoitados. “Amoitado” é o termo que ele usa para explicar o aquilombamento. Termo usado comumente para designar que algo ou alguém estar escondido. Turuna, Campiche e Rio da Festa são cursos d’água. Os que designam como Rio da Festa, é um trecho do rio Trombetas onde existiam habitações e áreas de plantios. De acordo com a entrevista com o sr. Waldemar dos Santos, transcrevo a seguinte trajetória:

⁹⁹ A primeira versão desta discussão foi publicada na Revista Ruris, Volume 05, No. 02, 2011, em um artigo intitulado “Negros do Guaporé: o sistema escravista e as territorialidades específicas”.

Eles contavam pra gente, às vezes a gente estava sentado, os netos e eles diziam:

“olha meus filhos, nós já sofremos muito, meus pais sofreram muito, correndo, teve mãe que deixou até filho jogado pela beira com medo de morrer, filhinho pequeno, ia correndo e deixava a criança”.

Aqui, essa localidade (Cachoeira Porteira) era um ponto de apoio dos grandes (brancos, portugueses...) pra matar os negros, aqui é a Porteira, é por isso que tem esse apelido, aqui era a porta que eles paravam aqui só pra matar os negros. Depois de eles (os negros) passavam pra cima, eles pegavam a vida deles, depois que pegou essa região pra aí, pronto. Pra cima eles (brancos, portugueses...) não podiam ir e não foram de jeito nenhum [...], naquele tempo era no remo e não era todo mundo que sabia e aí pronto. Eles contavam muitas coisas, que dormiam dentro d'água, escondidos, com a cabeça de fora, com medo e vendo. Passavam por cima deles quando vinham corrido, passavam por cima deles, estavam amarados, dois, três, jogados. Um deles que quando escapulia passava perto deles e não queria nem olhar, aquela corrente.

Quando vinham subindo, essa cabanagem que chamavam, os negros remavam com a faia, remavam, remavam e quando o preto queria descansar um bocadinho eles botavam a porrada neles de muxinga, o sofrimento dos negros foi muito grande pra poder salvar a vida deles.

Campiche, foi localidade deles, aí vieram baixando. Vamos dizer: se localizaram no último ponto que foi o Turuna, eles passaram muitos anos lá, aí vieram passaram pro Campiche, o ponto base de regresso deles, de baixada [...]

Se morava um, ou dois, ou três, aqui na beira do rio [...]. A gente morava por aqui, pelo igarapé [...]. Viviam, a maior parte amoitados, é isso que convém pra informação de varias pessoas, que não existia gente aqui, mais não, aqui era assim, morava aqui [...] vamos dizer, no Curuá era o foco dos negros, aqui logo em cima, então depois eles baixaram, chegaram e ficaram, um mora ali, outro mora pra aculá, cercando a área, e é isso, então é mais assim como eu lhe digo, amoitado, não se comunica com as pessoas, não é como agora.

Vieram descendo, moraram no Rio da Festa. Acampamentos grandes eram esses pontos que eu tô dizendo. Eles moraram em várias partes, mas acampamentos grandes eram assim, eles saíram de uma localidade, do Turuna e pararam no Campiche, de lá eles vieram para o Rio da Festa, de lá eles vieram para o Tauari, do Tauari eles vieram aqui pro Curuá, as localidades deles grandes foram essas, que no Curuá é a boca do Cachorro, é a divisão do rio.

Meus pais fizeram um acampamento grande e depois ela saiu daqui desse ponto, não estava bom. Nós fomos aqui pra Colônia.

Colônia é um lugarzinho logo aqui depois dessa curva grande, lá eu comecei a ter família. A gente vinha aqui e fazia acampamento [em Cachoeira Porteira]. Os velhos aqui no Curuá, um lugar muito grande, meus avós tinham morado lá [...] parou muita gente aí. Lá eles começaram a baixar e ficar nesse ponto (Porteira). Nessa curva nos moramos, aqui abaixo, aqui nessa cachoeira. (Na Porteira) Era uma rua antigamente, bem aonde a Gutierrez armou essa rua. Com muitos anos já tinha minha casa, meus três filhos, três garotos, tinha dois filhos e uma filha nessa época. Eles viviam por aqui rolando nesse mundo velho, vários morenos. (SANTOS, Entrevista 01, 2012) (g m.)

[...] eu nasci aqui nesse meio conhecendo esse ponto por isso, olha eu nasci na Colônia, mais nós abandonamos lá e viemos pra cá (Porteira), o pessoal reuniu o grupo todo aqui, era mais ou menos vinte e poucas casa, nós fomos pra ali depois, ai se espalharam. (SANTOS, Entrevista 010, 2012)

os Vieiras, assim, os Vieiras antigo, eles conheciam uma parte do rio, mas eles não chegavam onde a gente chegou agora, depois dessa época, porque eles chegavam olha, no Fumaça, porque vieram corridos, depois se formaram, de lá não passavam

mais, mais depois de aparecer caçada de ariranha, caçada do gato, o quilombola foi pegar as fronteiras do rio (SANTOS, Entrevista 019, 2013).

O sr. Waldemar dos Santos, se refere a Cabanagem como momento que seus antepassados subiram o rio. Esse movimento também aparece na entrevista do sr. Francisco Adão dos Santos Neto, e tem sido narrado como um movimento violento para restaurar a escravidão aos quilombolas. A cabanagem pode ser entendida através das linhas reorganizadas por Décio Freitas, em “A miserável revolução das classes infames” (2005), onde reúne vasta correspondência de Jean-Jacques Berthier para seu irmão na França.

Segundo Pinheiro, “à época da Cabanagem, muitos mocambos já existiam, sendo alguns bastante conhecidos e considerados importantes por conterem um grande número de fugidos” (PINHEIRO, 1999, p. 156). Ainda segundo o autor, “é certo que os mocambos paraenses são bem anteriores, datando mesmo de meados do século XVIII” (idem). Contudo, a “cabanagem”, no seu tempo também levou os escravos fugidos a adentrarem o caminho aberto por seus antecessores.

O sr. Waldemar, durante outra conversa volta a mencionar o “chegada dos morenos” e como eles se amoitaram, optei por manter as duas versões, a Entrevista 01, 2012, pois foi logo que nos conhecemos e a Entrevista 31, momento de consolidação das informações obtidas anteriormente. Neste sentido, podemos perceber a partir da Entrevista 31, que a “baixada”, ou seja, o retorno para o “rio morto” não foi uma medida brusca, foram uns e depois os outros. Segue o trecho da Entrevista 31, com o sr. Waldemar:

Ah dos quilombos... eles viviam assim... Meus avós contavam, quando eles correram, eles não levaram nada, vinham corrido, quando eles chegaram lá, que se acamparam, e coisa, existiam uns morenos que sabiam alguma coisa, eles começaram os comércios em Óbidos, Oriximiná não existia, tinha umas casas de moradia. Eles lá com o português lá (em Óbidos), eles tinham um negócio, esse pessoal que entendia alguma coisa, os morenos, eles iam buscar semente pra plantar, fazer plantio, eles levaram semente de manga, de cacau, café, maniva, essas coisas todas eles levavam, até formarem a rocinha deles, ferramenta, mas tinha gente por eles lá.

Depois de muitos anos, lá todo mundo sabe de uma Serra Grande, da boca do Turuna pra baixo, lá em cima dentro do Turuna tem um igarapé do lado esquerdo, esse igarapé nasce dessa Serra Grande, ele nasce pro trás, vem descendo, vem descendo, e vem acompanhando até varar no Turuna. Dentro desse igarapé eles entraram pra se esconder, eles fizeram plantio lá, então pra trás daquela Serra Grande, era onde eles se localizavam. Quando teve a caçada de gato, eu dei uma olhada onde tinha mangureira deles, cacau, cafezais, então, ficaram localizados lá muitos anos, quando teve aquela liberdade pra eles, eles vieram baixando, muitos anos já e coisa, muitos já tinham nascido pra lá, minha avó e vários tipos de moreno nasceram pra lá também, baixando, vieram baixando, baixando, e pararam no Turuna, no Campiche, baixaram de lá e pararam no Campiche primeiramente, passaram

uns anos lá, o acampamento muito grande deles, de lá eles baixaram, pro Rio da Festa, lá eles moraram também muitos anos, de lá eles já vinham aqui, na Tapagem, fizeram pra ai umas amizades pra cá sabe, ai tem muitos que se formaram dentro do igarapé da Tapagem, por trás de uma Serra grande que chamam de Farias, então essa turma ficou pra ai, então depois de liberarem tudo, eles saíram, ai viviam na Tapagem né, e esses morenos daí do Rio da Festa baixavam pra ir festejar lá na Tapagem [...].

De lá desse Rio da Festa, eles pararam lá no Tauari, nesse Tauari eles pararam também muitos anos, de lá eles vieram pra Boca do Cachorro, pararam na boca do Cachorro muitos anos, lá, maior parte dos negros se criaram ai, uns subiram ali pro Cachorro, pararam lá onde chamam Velho Vieira, dentro do Ambrósio, Curupira, eles conviviam por ali morando, eles procuravam essas partes onde tinham castanhal pra eles sobreviverem.

Esse acampamento foi formado pelos negros, esse acampamento aqui da Cachoeira Porteira, nesse intermédio eles foram pro Turuna, voltamos como nós vínhamos, baixando, ai quando chegaram os Vieiras ai no Curuá, depois eles desceram e vieram pro lugar deles de novo, aqui na Cachoeira, ai pronto, viveram direto, até hoje graças a Deus, nós não estamos lá (no lugar antigo da Porteira, lugar destruído pela Andrade Gutierrez) porque abriram isso aqui, se não nós estávamos lá, é foi assim (SANTOS, Entrevista 019, 2013) (g m.).

É oportuno observar que, ao subir o rio, o sr. Waldemar vai atrás das referências dadas por seus familiares, ele se refere aos avós. Tal narrativa pode colaborar para desfazer a noção “frigorificada” de “quilombo”. De acordo com Almeida (2006), tal noção “frigorificada” decorre da leitura conservadora do Conselho Ultramarino de 1740, que estabeleceu critérios legais para se identificar um quilombo, ou seja, o isolamento geográfico, um número mínimo de pessoas e a economia de subsistência.

Os quilombo do Trombetas não estavam isolados, nem sua produção era somente para o consumo próprio. Como já vimos no Capítulo 1, Tavares Bastos (1866) menciona que os “mocambeiros” estavam com frequência no porto de Óbidos negociando salsaparrilha, mandioca, castanha e o tabaco, este último era considerado o melhor da região. É justamente isso que afirma o sr. Waldemar, ao narrar que seus antepassados, mesmo em situação de quilombo, mantinham contatos comerciais com os centros regionais.

Em seguida, vamos analisar as narrativas obtidas através de entrevistas com o sr. Vicente Vieira dos Santos. Estas narrativas, tal como as outras aqui transcritas, foram obtidas através de uma série de entrevistas, normalmente, realiza mais de uma entrevista com os referidos informantes. Com exceção de alguns entrevistados. Assim, pude arbitrariamente, organizar as narrativas de forma a compor um discurso, uma versão. Segue, assim, a versão do sr. Vicente,

Lá era uma vila igual a essa daqui da Cachoeira (Curuá), depois que desceram de lá eles passaram lá pro Muruci, onde eu nasci, de lá eles atravessaram e vieram aqui pra Porteira (SANTOS, Entrevista 015, 2012).

Eu nasci aqui no Muruci [...] Ai nessa boca que tem no Mapuera, chamada Muruci, ai que eu nasci [...]. Agora o começo da minha família é lá de cima,

no Turuna [...] o único que eu ainda tenho lembrança é lá mesmo no Turuna, o chamado Mocambo.

Ele com os parceiros dele que vinham corridos da escravatura, e foram se acampar lá, que pra lá os branco não iam mesmo, quando ele começou a amansar os índios eles começaram a vir descendo e ficavam escondidos nessas ilhas, nessas alturas iam fazer compra em Óbidos, mais só de noite, quando amanhecia o dia procurava um lago desses e eles passavam o dia todinho lá no lago, quando era a noite eles saias, de remo, naquelas alturas as canoas deles eram furadas e amarradas com cipó, naquele tempo não tinha prego, a rodela da canoa era de atravessado assim [...]e os índios querem jogar nós pra onde?, assim como eles tem direito nós também temos.

Meu pai nasceu ali num lugar que se chama Curuá [...]. Isso daí é um lugar que meu avô abriu, quando já vinha descendo com os índios.

Eu tenho aqui uma amostra, isso aqui, quando eles vinham atrás dos morenos, chegava aqui os morenos, já iam (os perseguidores) daquele lado e daí eles atiravam. Pois é, eles atiravam, mas os morenos iam daquele lado, eles corriam, tem uma ilha ali em cima, saiam por terra (SANTOS, Entrevista 3, 2012) (g m.)

O sr. Vicente, retoma a trajetória do sr. Sebastião Vieira, já citado pela sra. Esther Katxuyana como o pai do sr. Tiago, seu avô. O sr. Vicente, também enfatiza a perseguição aos *quilombos* do Trombetas, bem como a expertise dos mesmos para escapar dos perseguidores. É oportuno notar que, tanto o sr. Vicente, quanto o sr. Waldemar, narram o comércio entre os quilombolas e os comerciantes em Óbidos.

Chama atenção a variação do termo “preto”, tanto o sr. Waldemar, quanto o sr. Vicente utilizam por vezes a designação “moreno”, tal designação pode estar referida aos próprios narradores, como também aos seus grupos: “os morenos”. Porém, utilizam também a designação enquanto “preto” ou “negro”. Notei que, não existe uma designação única. A autodefinição enquanto “quilombos” ou “quilombolas” é muitas vezes ritualizada e destinada ao contato com a “sociedade envolvente”. Menos comum, é a utilização do termo “mocambo” ou “mocambeiro”.

A tensão social instalada diante de possibilidades de reconhecimento territorial, ou seja, a “terra indígena” e o “terra quilombola” é evidenciada pelo sr. Vicente. É comum os *quilombolas* narrarem como apoiaram o retorno dos Katxuyana, seja o apoio logístico, seja a recepção em Cachoeira Porteira. Penso que parte da tensão social instalada, decorre de uma disputa entre os mediadores. Observei que, as ações administrativas adotadas pela FUNAI, eram tidas como indígenas, neste sentido, pude anotar algumas vezes, pessoas em Cachoeira Porteira externarem preocupações quando a aludida remoção devido o reconhecimento da área como “terra indígena”, como indicou o responsável pelo RCID. É isto que o sr. Vicente tenta nos falar, quando diz que: “os índios querem jogar nós pra onde”.

Ao organizar os dados, compreendi que as narrativas poderiam ser agrupadas por grupos familiares: as entrevistas realizadas com membros da família Vieira dos Santos e as entrevistas realizadas com a família Adão dos Santos. A partir de dados primários, obtidos com o primeiro *Survey*¹⁰⁰, pude resenhar uma genealogia desses grupos familiares. Tal técnica foi sempre complementada a partir dos subsequentes trabalhos de campo.

A sra. Ursulina Vieira é a última narrativa obtida com membros da família Vieira, organizada enquanto dado para explicarem o que tenho designado como “mito de origem”. A entrevista com a sra. Ursulina possibilitou um ponto de vista feminino, a visão da casa e das atividades agrícolas. A sra. Ursulina, também se refere a Porteira como uma “porta”. Esta figura de linguagem tem determinada força social para os quilombolas de Cachoeira Porteira.

[...] foi corrido, por que queriam pegar as pessoas que não tinham conhecimento, aí eles também foram embora correndo, morando nesse lugar, que nem eu existia e meu pai me falava, nós viemos de Santarém lá minha avó Maria morava, de lá nós viemos corrido embora pra cachoeira aí ficamos em Cachoeira Porteira, por que lá era porta, o pessoal viam lá de cima os daqui de baixo, e aí a minha avó foi tendo o meu pai, do meu pai meus tios, tudo irmão do meu pai, Thiago Vieira, Manoel Vieira, Ernesto Vieira, tudo isso tinha Domingos Vieira era o primeiro, e aí a minha mãe foi tendo nós, o nome dela era Marcolina Vieira e do meu pai Domingos Viera da Cruz.

Tudo isso... foram ficar no Campiche e no Turuna, tudo isso...

Eu me achava muito bem lá (Curuá), contando que eu tinha esses parentes, meu irmão era Antônio Viera e o Sebastião Vieira, todos nós moramos lá nesse Turuna, nesse Cachorro, por lá nós arriemos aí na Porteira, viemos e meu pai com minha mãe vieram já me criar pra outro lugar, pra aí pra Nova Amizade. Foi um sacrifício baixar com nós num casquinho nessa grande cachoeira, se nós alagássemos, morria tudo. Nós viemos embora, mais graças a Deus minhas avós ainda era viva, minha tia uma Luiza e a outra Francisca e a Lina, e uma parentes a minha irmã que o senhor conhece lá, aí eu teve uma filha minha a primeira e é a Maria (VIEIRA, Entrevista 016, 2012)

A sra. Ursulina Vieira narra uma trajetória partindo de Santarém. Após a passagem pela Porteira, sua família foi se estabelecer na Nova Amizade, um núcleo habitacional abaixo da Porteira, atualmente é habitado pela família do sr. Milton Vieira, sobrinho da sra. Ursulina, seu avô era Domingos Vieira, filho do Sebastião Vieira. A avó do sr. Waldemar era prima paralela do sr. Domingos Vieira e formava outro grupo da mesma família Vieira.

As entrevistas com o sr. Francisco Adão dos Santos Neto, aconteceram em distintas formas, realizei entrevistas três entrevistas onde participaram seu filho

¹⁰⁰ Cf. Realizado em março de 2012.

Francisco Adão Viana dos Santos e seu irmão Raimundo Adão de Souza¹⁰¹, realizei também duas entrevistas com ele em particular. Seu Adão, ou “Velho Adão” como é conhecido é neto do sr. Francisco Adão dos Santos, contemporâneo de Henry Coudreau e Octavie Coudreau. No capítulo 1, pode-se ler sobre a morte do explorador Henry Coudreau e como o sr. Francisco Adão dos Santos Neto conta.

Optei por incorporar a narrativa onde participam da entrevista o irmão do sr. Francisco Adão dos Santos Neto, o sr. Raimundo Adão de Souza, como também o seu filho, o sr. Francisco Adão Viana dos Santos. Este trecho é debatido especificamente pelos irmãos Francisco e Raimundo. Enquanto as informações eram emitidas por um, o outro quando necessário fazia a complementação ou mesmo correção. O sr. Francisco Adão dos Santos Neto reside na Zibeira, “terra quilombola” já parcialmente titulada¹⁰². No entanto, ele mantém fortes laços de compadrio, amizade e parentesco com Cachoeira Porteira.

Segundo os entrevistados,

Francisco Adão dos Santos Neto: A família Adão foi o seguinte, os meus pais, meus avós, os bisavós moravam aqui, lá em baixo na Tapagem, num terreno lá que hoje tem até umas igrejas, tem um primo meu que mora lá. Os avós tinha uma mulher por nome Margarida, os homens da cabanagem chegaram lá humilhando e eles correram aqui pra cima numa canoa, chamava-se igarité naquela altura, era na faia, uma do lado e outra do outro, subiram o rio, quando chegaram numa paragem [...].

Já tinha essa mulher Margarida que estava com a mão toda enrolada, queimada, que eles acendiam, botavam banha assim, ensopava o algodão, aquele morrão que nós chamamos hoje de lamparina, eles ensopavam daquele óleo e botavam na mão dela pra eles escreverem, era com pena naquela altura, molhava assim e escreviam. Lá o meu avô nasceu, com o pai dele, já no Turuna. Poana se dá o nome do terreno lá, agora já botaram Gavião, agora no varadouro do Fumaça, botaram Uanã. Com trinta anos ele baixa pra cá, foi que ele casou, encontrou a vovó ali na Tapagem e casou, começou teve a mamãe que era a filha mais velha, ele teve três filhas e um filho, a Idelbrandina (mãe), Joana, Francisca e Eugênio, esses quatro filhos, pronto, a família foi aumentando, a mamãe teve quatro filho também, tudo homem, o mais velho fui eu, segundo o Hidelbrando, o outro o Eugênio morreu e tem o Raimundo que é o caçula que ficou com quinze dias de nascido, eu tomei conta dele, criemos eu e o Hidelbrando, quando um saia o outro lavava o cocô, o cueiro, fizemos isso até ele ficar no ponto. Quando eu queria sair eu jogava ele dentro do panelo e andava com ele na costa.

E os outros foram assim, tem a família da minha mulher, ela nasceu no Campiche, ela ficou morando muito tempo lá. Os “brabos” amansaram e foram chegando pra cá, mais o nosso começo todo foi aí em cima nas cachoeiras.

Uanã, mas o nome legítimo é Poana, lá em cima eles conviveram muito tempo, baixando ficou ali onde é o tabuleiro hoje.

¹⁰¹ A Entrevista 08 teve a colaboração do sr. Aldenor Gonçalves do Nascimento, Coordenador de Projetos Especiais do Instituto de Terras do Pará-ITERPA.

¹⁰² A Zibeira integra a “terra quilombola” Alto Trombetas e abrange as *comunidades quilombolas* de Tapagem, Mãe Cué, Sagrado Coração, Paraná do Abuí e Abuí. Foi parcialmente titulado pelo ITERPA, em 2003.

Raimundo Adão de Souza: não foi o Campinhe?

Francisco Adão dos Santos Neto: lá era a Dona Joana Manso.

Raimundo Adão de Souza: mais tem que explicar para ele a moradia dos quilombolas. Tinha esses quilombolas do Uanã, eles baixaram, tinha outra equipe de quilombolas (Campiche), eles tinham comunicação com eles.

Francisco Adão dos Santos Neto: então tinha o Tauari.

Raimundo Adão de Souza: o Tauari, era povoado. Vieram baixando, depois vararam aqui no Curuá, aonde nasceu minha avó, depois desceram e ficou um pouco na Nova Amizade e outros na Tapagem.

Francisco Adão dos Santos Neto: Turuna é aqui em cima, um riozão, é vizinho ao Uanã.

Raimundo Adão de Souza: quando eles chegaram na Nova Amizade e Tapagem eles permaneceram até os dias de hoje, foi a permanência deles, nós não estamos na Nova Amizade[...] mais o pessoal da Tapagem permanece até hoje.

Francisco Adão dos Santos Neto: depois nós nos mudamos pro lago do Abuí, lá eu me criei, criei meus filhos, a família foi aumentando.

[...] a perseguição foi essas que os homens vieram atacar eles aqui, esse foi justamente o motivo deles subirem pra cachoeira, eles estavam quietos e eles vieram justamente pra judiar, amarrar, pra fazer de escravo mesmo, depois disso não teve.

Maravilha [...], é a mesma área do Tauari, até um tempo ainda tinha uma muralha de forno que foi muito queimado. Existia a capoeira do meu avô, existia.

Raimundo Adão de Souza: Baixando o Uanã, Campiche, Rio da Festa – era uma povoado que faziam festa.

Francisco Adão dos Santos Neto: passa na Cachoeira da Oficina, Tauari, Tira Camisa, Cajueira, Varador do Inferno, ai vem pra Cachoeira do Inferno, de lá vem pro Magalhães, Traval, ai exatamente que chega no Curuá, o último ponto que eles faziam, ai de lá já mudou pra cá (SANTOS NETO, SANTOS & SOUZA, Entrevista 06, 2012) (gm.).

Os sítios históricos são ainda conhecidos, o sr. Francisco Adão dos Santos Neto, começou a andar pelo alto Trombetas com primos e cunhados, lá pode conhecer uma série de lugares que lhe eram apontados como os antigos “mocambos”. Sobre um desses casos, ele narra que “no Campiche, na Enseada do Mucambo, eu ainda vi os cacos dele, a muralha do forno. Eu encostei lá e muitas vezes eu vi, até hoje a ponta eu sei, não sei se ainda existe” (SANTOS NETO; SANTO; SOUZA, Entrevista 18, 2012), referindo-se as ruínas do antigo quilombo.

Quando os entrevistados se referem que os nomes dos acidentes geográficos onde se localizam os *quilombos* foram alterados, estão se referindo ao “tempo da Andrade Gutierrez”, onde a empresa passou a alterar os nomes dos cursos de rio e outros acidentes geográficos. Nota-se que quando de referem ao Campiche, o sr. Francisco Adão dos Santos Neto passa por ele, o sr. Raimundo recupera a informação. O sr. Francisco estava focado em sua trajetória familiar, assim adverte que lá era da Joana Manso, talvez de seu grupo familiar. Os entrevistados, também afirmam que havia comunicação entre os *quilombos*.

O sr. Francisco recupera a questão dos “brabos”, esta é uma questão correlata ao que O’Dwyer (1999) chamou de “isolamento consciente” como uma prática deliberada diante de novas situações. Para explicar esta situação, o sr. Waldemar tenta explicar que quando chegam pessoas consideradas “estranhas”, os quilombolas se escondiam propositalmente, dando a impressão que não tinham pessoas ali. Ainda diante dessas situações crianças e mulheres corriam para ficarem “amoitados”. O sr. Francisco Adão dos Santos Neto, utilizou o termo “brabo”, para se referir a mesma situação explicada pelo sr. Waldemar.

Os entrevistados utilizam comumente o termo “domar” e também “domesticar”. Segundo o sr. Waldemar, “então, foi o começo, vamos dizer, começou a domesticar as pessoas [...]. Então a Comissão chegou e começou a domar” (SANTOS. Entrevista 01, 2012), para se referir ao contato dos *quilombolas* com a Primeira Comissão Brasileira Demarcadora de Limites. “Domar” e “domesticar”, o entrevistado utiliza no mesmo momento os dois termos para explicar que os *quilombolas* passaram a não reagir a pessoas “estranhas”, ou a novas situações.

Objetivando a narrativa a fim de trazer para o presente, o sr. Raimundo Adão entrelaça a trajetória de seu grupo familiar com o grupo familiar de sua esposa, a sra. Maria do Carmo de Souza, da sra. Ursulina, assim, ele se refere a Nova Amizade, lugar reconhecidamente habitado pela “Vieirada”. A noção de “Vieirada” está impregnada de elementos que fazem referência a um grupo, é também uma auto-referência.

Explicita os elementos adstritos a noção de etnicidade. A noção de “Vieirada” pode expressar “um grau de conformidade existente em relação a essas normas coletivas no processo de interação social” (COHEN, 1978, p. 117). Isto explica em parte, porque os Katxuyana não se tornaram *quilombolas* e os *quilombolas* não se tornaram Katxuyana. Existem elementos que proporcionam a afirmação étnica que dão certa conformidade ao grupo e os distinguem dos outros.

Utilizarei ainda a noção de etnicidade de Cohen (1978), como sendo “um fenômeno fundamentalmente político, pois os símbolos da cultura tradicional são usados como mecanismo de articulação de alinhamentos políticos” (COHEN, 1978, p. 123). Ainda para o autor “o etnicismo implica uma reorganização dinâmica das relações e dos costumes, não podendo ser visto como produto do conservadorismo e da continuidade”, podendo ser colocado ainda da seguinte forma, o “eticismo proporciona um conjunto de estratégias simbólicas para solucionar praticamente todos os problemas básicos da articulação organizacional” (COHEN, 1978, p. 122-23).

Oliveira, ao pontuar as lições sobre etnicidade que ficam da leitura de Cohen, diz que “trata-se de um termo que remete a símbolos que são essencialmente objetivos, portanto, tangíveis pela pesquisa empírica, uma vez que são aceitos pela coletividade no exercício da interação social” (OLIVEIRA, 2005, p. 12).

Poderia afirmar que o contato entre indígenas e *quilombolas* não culminou na perda de identidade em ambas as partes. A relação entre eles resultou de formas simples de cooperação e aliança política. No entanto, como podemos observar em Frikel (1955), existem ainda narrativas de roubo de mulheres pelos quilombolas. Tais grupos são observados por eles mesmos como grupos distintos. Assim, os indivíduos incorporados do outro grupo passam a fazer parte do grupo que o incorporou de acordo com regras próprias de parentesco.

Hutchinson & Smith chamam atenção para o debate entre “primordialistas” e “instrumentalistas”. Deixando de lado o referido debate, segundo os autores, “a identidade étnica’ e ‘etnia’ se referem ao nível individual de identificação com uma coletividade culturalmente definida, sentida por parte do indivíduo que ele ou ela pertence a uma comunidade cultural particular” (HUTCHINSON e SMITH, 1996, p. 05). Os autores chamam a atenção para a importância dos mitos e narrativas orais para a definição étnica. No entanto, o fenômeno da etnicidade é variado e cheio de paradoxos.

Segundo Eriksen (1993), os estudos sobre “grupo étnico” e “etnia” têm sido tema da antropologia social desde a década de 1960. Para o autor, a antropologia tem a vantagem de realizar longos trabalhos de campo e se beneficiar de interações sociais cotidianas: “este é o locus onde a etnia é criada e recriada” (ERIKSEN, 1993, p. 01). Assim, uma das questões levantadas pelo autor, deve-se mostrar como “como é que os grupos étnicos permanecem distintos, em diferentes condições sociais” (Idem).

Sollors chama atenção para o caráter inventivo dos estudos de etnicidade. Segundo o autor, tal noção “oferece uma descrição adequada de uma profunda mudança nos modos de percepção” (SOLLORS, 1989, p. X). Para o autor, o termo “invenção” nas ciências sociais nada tem haver com originalidade ou inovação. A ideia da categorização étnica como “invenção” é atribuir historicidade a um processo que parecia antes autoevidente. Trata-se de uma ruptura com a ideia de que grupos étnicos são naturais, unidades eternas, estáveis e estáticas.

Comumente, os descendentes dos “antigos quilombos” contam partes dessa história, parte do “mito de origem” do grupo. Como já afirmei, tais narrativas indicam trajetórias distintas, algumas delas referem-se a *quilombos* localizados abaixo das

cachoeiras, no chamado “rio morto” ou nas “águas mansas”. Tal como podemos observar na entrevista com o sr. Ilarindo Colé, que me foi apresentado pelo sr. Francisco Adão dos Santos Neto.

Do meu conhecimento, quando eu [...] Do meu conhecimento o pai do [...] O meu avô, pai do meu pai, eles vieram na escravidão e entraram pro Erepecuru, pra lá ficaram certo tempo, depois eles saíram de lá e vieram e entraram em um igarapé que tem na Tapagem, que dão o nome de Saco das Almas, pra ai eles moraram um bocado de tempo, quando eles saíram daí, eles foram fazer lugar lá em frente de Tapagem, na vargem, tinha um cacoal e ai fizeram casa também lá onde nos estamos morando agora, na terra firme.

Veio primeiro um bocado de preto, do tempo da escravidão, entraram daqui da Porteira pra cima e isso o meu avô, o meu bisavô... avô do meu pai, um tanto entrou pra ir pro Cuminã, pra lá eles entraram um bocado, depois eles saíram de lá e sumiram pra cá, ai foi que eles entraram ai pro Saco das Almas.

Quando eles baixaram de lá ficaram ai mesmo, esses que vieram que vieram pra cá, tiveram um bocado de tempo aqui pra dentro depois foram arriando, ficaram daqui pra baixo.

Olhe eu não... Adão que sabe até a posição que eles chegaram pra ir, eu não sei, mais daí pra dentro tem um lugar que chamam Campiche, que ai eles fizeram uma habitação, ai foi o tempo que os brancos perseguiram eles, ai eles se mudaram foram fazer outro lugar, la pra um tal de Turuna. Eu não conheço pra lá, o Adão conhece.

[...] eles subiram pra cá, arribaram, depois foram baixando quando os brancos pararam de perseguir eles foram baixando, uns ficaram por aqui, outros foram arreando mais, foram arreando o mais. Ficaram assim tudo ainda com medo, quando acabou mesmo a escravidão ficaram por ai mesmo.

Eles saíram do Epecuru vieram pra cá, mas não se confiaram de ficar na beira do rio e entraram ai nesse igarapé e foram fazer um acampamento muito dentro, lá eles ficaram, depois que souberam que o branco não vinha mesmo mais, ai vararam pra beira do rio (COLÉ, Entrevista 26, 2013).

A partir da trajetória familiar do sr. Ilarindo, é possível afirmar que o movimento de fuga das fazendas e plantações de cacau aquilombou a bacia do rio Trombetas, ocupando lagos, igarapés e o alto rio, acima das cachoeiras. Quando retornaram, as unidades familiares passaram a ocupar áreas já ocupadas anteriormente, áreas que tinham como referência abaixo das cachoeiras, além da Tapagem, posso me referir aqui ao lugar conhecido como lago do Macaxeira, Arrozal, Nova Amizade, Colônia e a própria Porteira, como indicou anteriormente a narrativa do sr. Waldemar.

Os lagos do Trombetas, abaixo das cachoeiras ocuparam e ocupam papel preponderante no processo de aquilombamento e têm sido amplamente documentados, seja pelas crônicas de viagens, seja pelos relatórios de exploração. Gostaria de me referir ao lago do Moura, Erepecu, Tapagem, Abui, Jacaré, Arrozal e Macaxeira (antigo lago do Mocambo). Neste sentido, gostaria de recuperar novamente o trabalho de campo realizado em 2005, onde entrevistei a sra. Maria Pereira. Segundo ela,

No começo foi minha avó, ele tava empregada em Santarém, lá o meu avô ando lá, se agradeou dela, eles tavam falando de escravidão – ele contou pra

ela: “olha, se tu casar comigo, eu te levo daqui, eu te tiro desse negócio” – então ela disse: “é, tu foge comigo?” – “eu fujo!” – e ela: “eu tô empregada aqui, como vai ser?” – e ele: “olha, tu faz a janta, tu bota a mesa pra eles, quando tu terminar, tu come”. Lá era a casa-grande, cada qual tinha seu quarto. Todo mundo se agasalho. O nome dela era Felicidade, o nome dele era Afonsio

. Ele disse: “onde nós vamos encontrar pra nós fugir?” – Ela disse: “olha eu vou fazer uma que vou na privada e vou levar a lamparina, aí eu deixo a lamparina dentro da privada e saio” – ele disse: “então eu vou te encontrar lá no canto”. Assim ela fez, os brancos se agasalharam pros quartos deles. - Ele disse: “olha, tu assa um pedaço de pirarucu, mete numa sacola com um pouco de farinha, que nós vamo viaja longe, nós vamo amanhece muito longe”. Ela foi pra essa privada, chego lá largo a lamparina e foi embora, chego lá, o cabra tava lá no canto, pego ela e foram embora. - Ele disse: “olha, eu já fui na beira, já arranjei uma canoa e um remo, botei uns pau lá na canoa, pra botar tua saca”. Ela foi embora, chego na beira, embarcaram mais que ligeiro e saíram, vieram embora, subindo, de Santarém de remo, vieram de remo, vieram amanhecer muito em cima, quando clareou o dia ele meteu a canoa num igapó e saltaram pra terra, amarraram a canoa na beira, deitaram, lá ela arrependeu de ter ido. - Ele disse: “não senhora! Agora nós vamo, já tamo aqui, como é agora?” – Ela disse: “ah! Eu quero voltar”. Ele disse: “não senhora! Porque se nós volta, nós vamo passa mau”. Ela chorava. – “Num chora meu bem, vamos simhora, vamo viver lá pra cima, tu ainda quer ser escrava? Tu não tá ouvindo dizer que ainda vai haver escravidão? Olha, tu vai deitar no chão, os filhos deles vão te pisar, te cuspir e tu não diz nada, porque se tu falar, eles te bate”. Ele foi consolando ela – “dorme já, vamo dormi”. Quando foi quatro horas da madrugada, eles se levantaram, fizeram um foguinho, muito pouco, pra fazer um cafezinho, botar na garrafa, ai ele saiu na canoa, empurrou rumo pra baixo, nesse dia ele viajou de dia, foram embora, esse homem remava e levou essa mulher, quando anoiteceu ele encostava num igapó, metia a canoa no fundo ou então escondia no mato, amarrava a redinha na beira do cerro do igapó e dormia, quando era três horas da madrugada, eles alevantavam, faziam um cafezinho e iam embora, o pirarucu já estava assado na saca, pois bem, assim eles foram, assim eles foram até chegar lá em cima no Trombetas. Lá eles se achegaram de noite, se agasalharam, ele botou os troços lá no meio do cerrado e meteu a canoa no fundo, amanheceu na casa deles, com um ano, a minha avó se engravidou desse meu avô, teve um filho, já se criou esse filho lá. Ah! Meu filho, lá naquele tempo não tinha esse negócio de dono, de nada, era viver aonde queria. Minha avó teve essa menina, que era minha mãe, se chamava Maria Caetano, batizada em casa, a mamãe cresceu, cresceu, começou a ter filhos, a primeira foi eu, depois foi o Raimundo, completavam cinco filhos, todo mundo cresceu, cresceu, todo mundo saiu de lá procurando um lugar pra ficar, tinha esse lago do Erepecú, que contavam que era muito farto, nós fiquemos lá, o meu pai pensou o que: “eu vou abrir um lugar lá no Erepecú”. Tinha aquela ilha, ele se apoderou daquela ilha, lá ele nos criou tudo. Ali não tinha esse negócio de dizer tem dono, era liberto esse mundo, então agora aparece essa proibição (PEREIRA, Entrevista 2, 2005) (g.m.).

Segundo a sra. Maria Pereira, seus antepassados chegaram ao alto Trombetas, neste lugar constituíram uma unidade familiar, que atualmente, se estende entre o lago do Ererpecu e lago do Moura. A sra. Maria, quando a entrevistei, estava em Oriximiná. O Erepecu está na margem esquerda do baixo rio Trombetas, no outro lado do rio está o lago do Moura, ambos a jusante do projeto minerador da Mineração Rio do Norte-MRN.

A trajetória familiar da sra. Maria Pereira recupera, como o fez a sra. Ursulina, um ponto de partida comum, o município de Santarém, distante aproximadamente 150 quilômetros de Oriximiná em linha reta e cerca de 250 quilômetros do lago do Erepecu, também em linha reta, para onde seu avô se escondeu. Segundo Barbosa Rodrigues (1875), o Aripecú “é o ponto de reunião dos regatões, que ali vão anualmente nos meses de Fevereiro a Abril, comprarem o produto do trabalho dos mocambistas” [sic] (RODRIGUES, 1875, p. 16).

Assim, como nos conta a sra. Maria Pereira, seus avós fugiram do cativo para o “mundo liberto” – o alto Trombetas, chegando assim, a casa deles. A sra. Maria Pereira se refere à floresta como “cerrado”, ou lugar com “mato alto”. Essa narrativa evidencia o processo do aquilombamento, a fuga, o trajeto e a ocupação de um lugar “cerrado”.

2.6. REVISITANDO O “MITO DE ORIGEM” E A POLÍTICA DE IDENTIDADE

a) discutindo a aplicação da noção de “mito de origem”

Como é possível perceber, as narrativas selecionadas não expressam sentimento religioso, no entanto, narram a criação do mundo, mas especificamente a conquista de um “mundo liberto”. Não falam de um antepassado do reino animal ou mesmo com formas antropomorfas, nem surgiram no mundo trazidos não-humanos. São discursos que narram “como chegamos aqui”, “por que estamos aqui”, “o que passamos para estar aqui hoje”, quer dizer, é um passado próximo. Tenho denominado esta organização intelectual dos dados como “mito de origem”.

A construção social da mitologia que deu origem aquela realidade empiricamente observável ora analisada tem levado os agentes sociais autodefinidos como *quilombolas* a contarem, recontarem e reinventarem tais narrativas. Este fenômeno tem instado os *quilombolas* a repensarem suas estratégias identitárias e territoriais. Assim, a antropólogo, como também as agências e agentes com os quais eles mantêm interlocução, tem colaborado para consagrar distintos narradores.

Neste campo, o próprio trabalho do antropólogo funciona como uma instância de consagração, na medida de atribui importância a agentes sociais considerados, por vezes, desprestigiados. As narrativas que anotei não são crônicas sagradas de criação do mundo, não envolvem prescrições mágicas para serem narradas, não envolvem

indumentária para serem encenados. Segundo Leach, os mitos não se separam dos ritos, “são essencialmente uma coisa só. Ambos são modos de fazer afirmações sobre relações estruturais” (LEACH, 1996, p. 307).

O “mito” e o “rito” são histórias cheias de contradições e incoerências. Para Leach, “o ato de contar uma história tem, portanto, um propósito; serve para validar o status do indivíduo que conta a história” (LEACH, 1996, p. 308). Segundo o autor, este ato de legitimação certamente significará denegrir a imagem de um terceiro. Leach rompe com a corrente que busca uma “versão autêntica” e “coerente” dos mitos. Dessa forma, o

Mito e ritual são uma linguagem de signos em função da qual se expressam as pretensões a direitos e a status, mas é uma linguagem de argumentação, e não um coro de harmonia. Se o ritual é as vezes um mecanismo de integração, pode-se igualmente dizer que ele é frequentemente um mecanismo de desintegração (LEACH, 1996, p. 319)

Não estou afirmando que os *quilombolas* têm simplesmente uma “sociedade” materialista: os *quilombolas* acreditam em “seres encantados”, na comunicação com “animais visagentos” e em algumas prescrições sobre os usos dos recursos naturais, como veremos em capítulo adiante. Alguns “seres encantados” até possuem proximidade do “mito de origem” ou “História dos Princípios” como escreveu Joaquim Lima¹⁰³. Se no Trombetas, posso mencionar o “Pretinho do Porão”, “ser encantado” que atormenta os *quilombolas*, no Erepecuru, o autor Joaquim Lima menciona a “Cobra Grande” do Barracão de Pedra.

O “Pretinho do Porão” é necessariamente um “ser encantado” que sua função é punir aqueles que desejem passar ou estar a noite nas cachoeiras. Segundo o sr. Raimundo Adão, ele mora no “porão” da Cachoeira e pode aparecer na Cachoeira da Porteira, no Varador do Cachorro, ou outra Cachoeira. Como explicou a sra. Adriane e o sr. Waldemar, o “Pretinho do Porão” é uma criança que foi abandonada na cachoeira pela família quando esta fugia para o alto rio Trombetas, assim ele foi “encantado” pela cachoeira.

O “Pretinho do Porão” é um produto das narrativas de fuga, é uma consequência da busca pela liberdade, é o sacrifício, é o meio pelo qual se obtém a liberdade. Não é a origem do mundo, mas é o meio pelo qual se cria e se descreve o mundo. Diferente era a “Cobra Grande” do Erepecuru. Segundo Joaquim Lima, ela era um obstáculo. Ela já estava lá antes dos *quilombolas*. Ela não é o agente criador do mundo, mas era um

¹⁰³ Quilombola do rio Erepecuru, citado por O’Dwyer (2001).

obstáculo para se chegar a liberdade. Ela teve que morrer para que pudesse haver o avanço dos *quilombos* no Erepecuru.

O “Pretinho do Porão” é parte do quilombo, é o ato dramático. Tenta transmitir a ideia de sofrimento: “Teve mãe que deixou até filho jogado pela beira com medo de morrer” afirma o sr. Waldemar, o sofrimento da mãe. A cachoeira, a mãe do rio, da mata, como também a tartaruga do Abuí podem receber os seres humanos, tornando-os “encantados”. Estas são “categorias mitológicas” que se encontram dispersadas pela vida cotidiana dos *quilombolas*.

O que estou propondo como “mito de origem”, se baseia em narrativas que objetivam descrever um “mundo liberto”, uma espécie de paraíso na terra em oposição ao cativeiro, o inferno na terra, assim toda uma “sociedade” é criada e o “mito de origem” é o meio pelo qual esse mundo é narrado. O mundo livre *versus* cativeiro. Segundo Leach, “as oposições binárias são intrínsecas ao processo do pensamento humano” (LEACH, 1983, p. 59). Ainda segundo o autor, a redundância do mito aumenta a informação.

Neste sentido, eu gostaria de propor uma separação das distintas “categorias mitológicas”: aquelas ligadas ao que tenho designado como “mito de origem” e aquelas ligadas atividades cotidianas como a utilização dos recursos naturais. Tal proposição é meramente uma forma arbitrária de apresentar os dados. Agora, especificamente, interessa o “mito de origem” compreendido aqui como uma espécie de artifício literário, que narram “histórias de famílias”.

São justamente essas “histórias de famílias” que tenho tentado chamar a atenção aqui. O mito, tal como eu estou analisando, não são histórias bem encadeadas, são versões constantemente atualizadas. Contudo, sua abrangência dentro da estrutura social é limitada a alguns setores de interesse do grupo – organização do espaço, dominialidade e reivindicação de um território, por exemplo. Tais “histórias de famílias” articulam noções testamentais de vinculação a um grupo, a um território.

De acordo com O’Dwyer, estas são “histórias que contam para si próprios sobre sua origem e inclusão na sociedade brasileira, como grupos diferenciados a parti de uma experiência histórica específica” (O’DWYER, 2001, p. 186). Como a autora observa, essas histórias contam “seu nascimento e formas de existência na sociedade brasileira” (*idem*) – expressa, contudo, uma visão de mundo. Atualmente, segundo os *quilombolas*, tais histórias os indica como sujeitos de direito no campo jurídico.

Tenho tomado certo cuidado metodológico, para não reificar o que tenho designado de “mito de origem” enquanto uma descrição de “histórias sagradas” de tempos imemoriais carregadas de elementos primordialistas que nada contribuiriam com o trabalho. Pelo contrário, só serviriam para aprisionar os narradores em camisas-de-força que os obrigaria a estabelecer “possíveis” verdades, punindo os considerados não verdadeiros.

No decorrer deste trabalho, tenho me apropriado das análises realizadas por Leach, como por exemplo, de que não existe uma “versão autêntica” do “mito” e que “as histórias sagradas – isto é, as histórias sobre seres divinos que são largamente conhecidas – não tem uma característica especial que as diferencie das histórias sobre acontecimentos locais de vinte anos atrás” (LEACH, 1996, p. 319).

Segundo Leach,

O “mito” em questão não é um “mito” no sentido geralmente aceito. Não é uma história sagrada cercada de tabu. Chamo-a mito apenas porque, como ficará evidente, a verdade ou inverdade da estória ou de qualquer parte específica dela é de todo irrelevante; a estória existe e é preservada a fim de justificar as atitudes e ações de hoje. Mas mesmo aqui, as implicações da estória não são categóricas nem definidas. Muitos antropólogos tenderam a considerar o mito como uma “sanção para um comportamento socialmente aprovado”; o tipo de mito de que ora nos ocupamos é talvez mais bem descrito como uma “linguagem em que se pode manter uma controvérsia social”. (LEACH, 1996, p. 145)

A partir desta interpretação proporcionada pela leitura de Leach, posso afirmar que, o que tenho descrito como “mito de origem”, “são objetos, ações, e ideias definidos culturalmente; o que me interessa é a sua implicação para as relações formais que existem entre pessoas sociais” (LEACH, 1996, p. 307). Neste sentido, é possível descrever as relações sociais dentro de um território circunscrito etnicamente, ou seja, categorias estruturais, divisão territorial, formas de propriedade da terra e relações de parentesco.

As narrativas do “mito de origem” dos *quilombolas* de Cachoeira Porteira remetem a questões como “no começo foi”, “começou assim”, essas são questões remetem a organizações sociais que baseadas na existência de essencial do primeiro. No caso dos *quilombolas* do rio Trombetas, podem ser identificadas distintas trajetórias famílias descendentes muitos agentes sociais, vale lembrar que, o quilombos do Trombetas eram os mais numerosos da região.

Tais trajetórias iniciais geraram sistemas sociais que refletem na propriedade da terra e regras de herança, no parentesco e na delimitação territorial.

A propriedade da terra é normalmente coletiva. No entanto, determinados domínios são habitados e trabalhados por distintas unidades familiares. Não notei narrativas que relatassem restrições de ocupação. Os locais de moradia, as áreas agrícolas e os castanhais são transmitidos para os herdeiros. A uma designação que normalmente designa a propriedade familiar – Castanhal dos Vieira, por exemplo.

Os grupos estão de parentes, são grupos de descendência patrilinear, organizados a partir da uxorilocalidade. No entanto, pude anotar a existência de um grupo familiar organizado a partir da liderança feminina, este grupo está referido a sra. Maria Augusta, conhecida como “dona Giró”, residentes em uma ilha conhecida como Ilha da Giró. Estes grupos agregam genros, que ficam sob a liderança de um membro da família, pode ser do pai ou de um filho primogênito.

Todas essas unidades familiares se reconhecem como “parentes” e findam por delimitar uma área que abrange todas essas unidades familiares, além das áreas de castanhais (pontas de Castanha). É oportuno frisar que o castanhal não é a mesma área da casa e das atividades agrícolas, como ressaltou acima, o sr. Vicente. O conjunto dessas áreas constitui um território. No entanto, essa organização territorial sofre drásticas mudanças com a implantação do projeto para a construção do trecho referido a rodovia federal BR 163, no começo da década de 1970.

Tais unidades famílias da Porteira foram transferidas para as margens da pista em construção e sua antiga área de residência foi transformada em uma área portuária tendo sido parte aterrada para a ancoragem de balsas com suprimentos para as empreiteiras. Para esse mesmo lugar a margem da pista, vieram diversas unidades familiares, seja pela facilidade de serviços, como o acesso a escola para os filhos. Tal mudança desorganiza as regras de residência e herança.

b) Estratégias coletivas para subsidiar a reivindicação territorial através da elaboração e afirmação de “políticas de identidade”

A partir do exposto anteriormente, agora é possível falar de uma identidade étnica construída da “origem e formação”. Neste sentido, me refiro a um “grupo étnico” onde os “segmentos negros originários dos quilombos constroem sua identidade através de uma adscrição étnica determinada por sua origem e formação, mantêm uma atuação orientada por seus valores básicos e demarcam seus limites de pertença” (O'DWYER,

2001, p. 185). O “mito de origem” conforme a abordagem deste trabalho é um ato político.

O “mito de origem” na prática esta sendo apropriado como estratégia para a reivindicação territorial, quer dizer, “há séculos trabalhamos no extrativismo da castanha”, para a liderança *quilombola*, o tempo a partir dos antigos que formaram os *quilombos* passa a ser articulado como argumento para lhes posicionar como sujeitos de direito. Expressando noções de pertencimento, “nós”, existe por traz de seu porta-voz um grupo, melhor, um povo.

Segundo Hobsbawm, tal apelo para uma etnicidade comum pode ser entendido como uma competição “com outros grupos semelhantes por uma fatia dos recursos do Estado não étnico, usando a ferramenta política da lealdade grupal” (HOBSBAWM, 1995, p. 417). Esta estratégia é a objetivação do discurso sobre o “mito de origem”, acionando elementos primordialistas que tornam a imagem do grupo uma caricatura essencialista. A este fato o antropólogo deve permanecer atento e compreender que se trata de uma representação que o grupo faz de si.

Do contrário, o pesquisador pode ser levado a acreditar que “descobriu” uma “comunidade” dita primitiva, um elo com o continente africano perdido na Amazônia. Tal como observou Vicente Salles (2013), os *quilombos* do Trombetas já foram alvos desta farsa, onde estranhamente se publicou no periódico **O Liberal** de Belém a espantosa notícia “A Amazônia, cheia de mistérios e lendas, continua a ser palco de novas descobertas” (apud SALLES, 2013, p. 15).

Salles questiona que o tom da matéria soava estranho, pois foram os “mocambeiros” que se aproximaram dos “brancos”, por trás de tal recurso descritivo, Salles argumenta que “na verdade, muito discretamente, se dizia que a construtora Andrade Gutierrez estava construindo ali perto da Cachoeira Porteira, exatamente nas terras dos mocambeiros, uma ‘cidade’, coisa de um ano” (SALLES, 2013, p. 16). A farsa para ocultar a tragédia.

Fundamentalmente, os *quilombolas* optaram baixar o rio Trombetas para perto das áreas habitadas pelos chamados “brancos” para estarem próximos a serviços básicos e também pela facilidade comercial. No entanto, não significa dizer que estes foram incorporados pelo entorno – permaneciam elementos diferenciadores – os dois lados possuem consciência de tais elementos¹⁰⁴.

¹⁰⁴ Como mencionei anteriormente, passei parte de minha infância e adolescência em Oriximiná. Ouvi algumas vezes de deferentes pessoas que os “negros do Trombetas” constantemente eram hostilizados

Barth (2000) designou esses elementos diferenciadores os designando de “traços diacríticos”. Penso que o principal “traço diacrítico” acionado pelos *quilombolas* é o “passado comum”. Quando estive, no ano de 2005, no Moura para a realização de uma pesquisa para a conclusão do curso de graduação em Ciências Sociais, também pude anotar tais narrativas de fuga, tal como transcrevi acima, me refiro a sra. Maria Pereira.

No rio Trombetas, Erepecuru, Cuminã e Acapu, existem segundo a Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo de Oriximiná-ARQMO, 36 comunidades quilombolas, segundo esta organização estas comunidades possuem um “passado comum”, a história de fuga das plantações de cacau e fazendas de gado das regiões de Óbidos e Santarém. A fuga enquanto um ato de resistência ao sistema escravista. Tenho analisado criticamente essas narrativas, onde as designei de “mito de origem”.

Assim, os *quilombolas* tem se apresentado enquanto herdeiros, objetivando a reivindicação.

pela população urbana. Existiam músicas com provocações racistas. Tentei fazer o levantamento do conteúdo dessas músicas.

CAPÍTULO 3. “A CASTANHEIRA É A NOSSA MÃE”. *QUILOMBOLAS/CASTANHEIROS DE CACHOEIRA PORTEIRA*

3.1. “O MUNDO LIBERTO” E OS *QUILOMBOLAS/CASTANHEIROS*

[...] aquele tempo não tinha esse negócio de dono, de nada, era viver aonde queria [...]. Ali não tinha esse negócio de dizer tem dono, era liberto esse mundo (PERERIA, Entrevista 02, 2005) (g.m.).

Gostaria de me apropriar criticamente da noção de “mundo liberto” como um conjunto de ideias que organizam modos de vida dos *quilombolas* de Cachoeira Porteira. No rio Trombetas, esta categoria implica na divisão do tempo em duas ou mais partes, depende de quem está utilizando tal categoria. A sra. Maria Pereira, quando diz que “era liberto esse mundo”, o seu contrário é o “mundo não liberto”, ela usa esta figura de linguagem para se referir a modos de vida distintos.

Penso que a noção de “mundo liberto” pode ser entendida pelo conceito de “visão social de mundo”. Segundo Löwy, este conceito não é o mesmo que “ideologia” como “falsa consciência”, ou seja, as orientações cognitivas e os valores culturais, éticos e estéticos, são substituem categorias como “falso” ou “verdadeiro”. As orientações de modos de vida, no plural mesmo, são distintas “visões sociais de mundo” vividas em relação uns aos outros. Löwy aponta dois aspectos deste conceito,

a) trata-se da visão de mundo social, isto é, de um conjunto relativamente coerente de ideias sobre o homem, a sociedade, a história, e a sua relação com a natureza (e não sobre o cosmos ou a natureza enquanto tais); b) esta visão de mundo está ligada a certas posições sociais (*Standortgebundenheit*) – o termo é de Mannheim –, isto é, aos interesses e à situação de certos grupos e classes sociais (LÖWY, 2000, p. 13)

A ideia intrínseca a “visão social de mundo” designada pela noção de “mundo liberto” é a “liberdade”. Um “mundo livre” em contraposição ao sistema escravista. Um mundo distinto do cativo. No entanto, o “mundo liberto” é um conjunto de ideias que não explicam somente o passado, é uma pretensão que ambiciona orientar o futuro. A partir da leitura de Löwy, penso que essa noção de “mundo liberto”, pode combinar elementos ideológicos e utópicos.

Esta seria então, segundo a definição dada por Löwy, uma “visão social de mundo”, que “circunscreve um conjunto orgânico, articulado e estruturado de valores, representações, ideias e orientações cognitivas, internamente unificadas por uma *perspectiva* determinada, por certo ponto de vista socialmente condicionado” (LÖWY,

2000, p. 13). Acevedo Marin; Castro (1998), analisam que os “negros do Trombetas” são portadores de “visões de mundo” que expressam objetivamente a ideia de “reino da liberdade”.

Deste ponto de vista, essa noção de “mundo liberto” indica na prática, a livre circulação, o “livre acesso” aos recursos naturais, se contrapõe ao tempo onde o acesso aos recursos naturais passou a serem mediados pelos chamados “patrões” e “coronéis”. Este último teve sua sequência na implantação de unidades de conservação, onde o “estado” deslocou o papel do “patrão” e assumiu a mediação, reivindicando para si a legitimidade para definir normas e regras de uso dos recursos naturais.

Essa divisão do tempo é arbitrária e não pode ser verificada na totalidade das *comunidades quilombolas* do Trombetas. A noção de “libertos”¹⁰⁵ a qual se apoia a sr. Raimundo Adão, é um elemento que também colabora para pensar a regra de utilização dos recursos naturais, e, diz respeito não somente a condição pessoal, como também ao acesso aos recursos naturais. Segundo o sr. Raimundo, o “patrão” não representou a expropriação dos recursos naturais, tal como acontecia do lago do Jacaré para baixo no rio Trombetas¹⁰⁶.

Para o sr. Raimundo Adão, sr. Francisco Adão dos Santos Neto e o sr. Waldemar, a ruptura com a noção de “liberdade”, a circulação de pessoas, como também a utilização e acesso aos recursos naturais foi imposta pela implantação pela implantação das unidades de conservação. Especificamente, a implantação da REBIO Trombetas. O sr. Francisco Adão dos Santos Neto, refere-se dramaticamente ao período de implantação das unidades de conservação como um retorno a “escravidão”¹⁰⁷.

As “práticas tradicionais” que envolvem a coleta da castanha, por exemplo, não tem nada haver com noções evolucionistas como “primitivo” ou “arcaico”. Pode-se dizer que “há um sistema de regras que rege o trabalho na mata e que inscreve-se em um direito costumeiro” (ACEVEDO MARIN; CASTRO, 2001, p. 93). A “tradição”, como observam Hobsbawm (2002) e Thompson (1998) é diferente do “costume”. Para Hobsbawm, a “tradição”, mesmo as “inventadas” são,

um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regra tácita ou abertamente aceitas; tais práticas de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado (HOBSBAWM; RANGER, 2002, p. 09).

¹⁰⁵ Cf. Entrevista 04, 2012.

¹⁰⁶ Idem.

¹⁰⁷ Cf. Entrevista 08, 2012.

Para os *quilombolas* de Cachoeira Porteira, a utilização dos recursos naturais, como os castanhais, é regida pela noção de “livre acesso”. Como veremos, o “cercamento” dos recursos naturais culmina no aparecimento de formas distintas de resistências e desobediência. O “livre acesso” está regido por regras locais que o definem. Esse complexo conjunto de regras não se restringe aos castanhais ou áreas de plantios, abrindo a totalidade da vida social das *comunidades quilombolas*, pelo menos para aquelas que podem exercer livremente a gestão de seus territórios.

Castanhais, áreas de plantios, unidades residenciais, áreas de pesca e de caça, dentre outros usos dos recursos naturais, como os acidentes geográficos ressignificados enquanto locais sagrados, podem ser orientados pelo princípio de “livre acesso”. Este princípio coaduna com a noção de “terras de uso comum” e pode ser descrito como parte de um sistema cultural. Estas “práticas tradicionais” baseadas no “costume” é o oposto da apropriação privada dos recursos naturais. Almeida define da seguinte maneira a noção de “terras de uso comum”:

compreendem, pois, uma constelação de situações de apropriação de recursos naturais (solos, hídricos e florestais), utilizados segundo uma diversidade de formas e com inúmeras combinações diferenciadas entre uso e propriedade e entre o caráter privado e comum, perpassadas por fatores étnicos, de parentesco e sucessão, por fatores históricos, por elementos identitários peculiares e por critérios político-organizativos e econômicos, consoante práticas e representações própria (ALMEIDA, 2002, p. 45)

O controle dos recursos naturais pode ser mediado pela *comunidade*, que fiscaliza o cumprimento das regras que fundamentam o “costume”. Com relação a coleta da castanha e o controle dos castanhais, o sr. Ivanildo Carmo de Souza, explica regras as regras de coleta dos ouriços de castanha, como também a diferença entre castanhal e “ponta de castanha”,

aquele castanheiro que passa e amontoa e guarda, o outro não pode mais mexer lá, se tiver espalhado ele pode pegar no chão, mas se tiver lá amontoado, já não pode mas mexer, também a gente tem esse respeito pelo companheiro [...] o castanheiro não pode dizer esse castanhal é meu, negativo se tiver castanha espalhada o outro pode chegar e pegar, só não pode pegar o que já está recolhido, o castanheiro tem que dizer esse castanhal é nosso, é de todos nós. A gente tem pontos de trabalho e cada um tem um ponto, já é uma coisa muito... de muito tempo (SOUZA, Entrevista 07, 2012)

Da mesma forma, me narrou o sr. Manoel Valdir Vieira dos Santos,

Não, não tem dono não, a castanha a gente só considera dono quando... Por exemplo, o papai vai, a castanha tá o monte ai, meu pai vai amontoa, você vai amontoa, eu já respeito teu trabalho, não vou mexer, esse ai é teu, pode der o que der, se eu tirar bem, se não, pra lá fica, é assim que a gente faz por aqui. É o monte tem respeito, é teu trabalho, tu já trabalhaste lá, então esse ai é teu, é assim que a gente faz por aqui (SANTOS, Entrevista 28, 2013)

A pesar da regra, é possível notar o controle do castanhal por “grupos de parentes”. De acordo com o tamanho do castanhal, tem-se que dois ou mais membros da família, tendo ainda tios ou sobrinhos, compadres ou afilhados ou amigos, ocupam diferentes “pontas de castanha” do mesmo castanhal. Ainda, de acordo com a densidade de castanheiras em uma “ponta de castanha”, podem trabalhar ali, mais de um membro da família. É necessariamente a esta regra de ocupação dos castanhais que o sr, Ivanildo diz ser de “muito tempo”.

O sr. Ivanildo Carmo de Souza demonstra o seguinte funcionamento da regra:

quando se é dez ou doze peões amontoa tudo junto, na hora de quebrar, quebra pra si, ou se não tem essa parceria, cada um amontoa pra si e cada um quebra pra si, mas sempre é assim, cada um amontoa seus montes e quebra pra si. Agora quando tem acordo que amontoa tudo junto e depois quebra pra si (Souza, Entrevista 31, 2013)

Têm-se então as seguintes representações deste sistema:

- Dois ou mais membro de uma família cortando em diferentes “pontas de castanha” ou em uma “ponta de castanha” muito produtiva. Montes individuais, corte para si, com exceção de filhos que ajudam os pais, ou outras relações de solidariedade;
- Dois ou mais membro de uma família cortando em diferentes “pontas de castanha” ou em uma “ponta de castanha” muito produtiva. Montes de castanha coletivo, corte para si;
- Um membro de uma família cortando em uma “ponta de castanha”. Monte individual, corte individual.

Esta regra, contudo, expressa uma ideia de trabalho, a qual se manifesta na simples mudança de lugar dos ouriços. O ato de transferi-los para o local onde serão cortados, pressupõe a transformação da natureza. De acordo com o sr. Ivanildo Carmo de Souza, “a castanha tá lá no chão, você chega lá e ainda não tá amontoadada, qualquer um comunitário pode chegar e coletar, porque ainda não tem um dono, porque ninguém ainda chegou lá pra remover ela do lugar pra colocar pra outro” (SOUZA, Entrevista 31, 2013).

O controle dos castanhais por “grupos de parentes”, expressão utilizada aqui para indicar as relações sociais para além do grupo consanguíneo, não é o mesmo que o controle dos recursos naturais por individualmente ou por grupos familiares¹⁰⁸, onde o

¹⁰⁸ Posso mencionar as famílias Murtran e Mendonça na região de Marabá e a família Guerreiro, Machado e Diniz na região de Oriximiná, tais organizações familiares concentravam o poder político e

uso de leis e da violência são os principais meios para resguardar a posse. O usufruto dos castanhais por “grupos de parentes” *quilombolas* não implica dizer que as castanheiras e a terra lhes pertence, mas, a posse é resguardada pelo “costume”.

Embora o recurso natural seja costumeiramente de domínio coletivo, normalmente o produto do trabalho de quebra do ouriço é individual, pois o dinheiro obtido com ele estará disponível para uma família específica, dentro de um “grupo de parentes”. Em Cachoeira Porteira é possível observar distintos “grupos de parentes” ocupando castanhais específicos, distribuídos pelas “pontas de castanha”. Um castanhal com uma grande densidade de castanheiras possuirá diversas “pontas de castanha”.

Nos castanhais do Cutraval e Pirarara, reúnem-se distintos membros da família Vieira, moradores do “morro” em Cachoeira Porteira, como por exemplo, os descendentes da sra. Maria Augusta (conhecida como dona Giró, falecida). As relações sociais abarcam uma série de relações de cooperação simples e ajuda mútua¹⁰⁹, exercidas por esse “grupo de parentes” que incluem filhos e netos, além de genros, noras e afilhados e amigos. O sr. Francisco Macedo, genro de “dona Giró”, define da seguinte forma as relações

no ano passado um cidadão, mora bem aí, o “Já Morreu”, pegou um golpe grande, aí o que aconteceu: quase ele fica aleijado, então quer dizer; as despesas é tudo por conta do cidadão, não foi maior porque teve um parte que Ivanildo, dispensou pra ele, os meninos que estavam lá no Pirara ajudaram ele depois que ele voltou pra lá, cortar a castanha dele, amontoar, que faltava amontoar, que não tinha castanha nenhuma amontoada, então quer dizer, é uma união de castanheiros, é uma tradição de um ajudar o outro, vê a pessoa doente, não pode trabalhar. Lá no Pirara[...], mas ainda não aconteceu no Cutraval, mas lá no Pirara já aconteceu, nós daí no Cutraval fomos lá ao Pirara para ajudar a quebrar a castanha do João que, levou um golpe não mão, aí não pode mais trabalhar, a gente foi pra lá, foi almoçar lá onde era os montes, aí gente colheu a castanha dele e trouxe pro barraco, então a gente trabalha dessa forma assim, o nosso grupo trabalha assim, se adoecer um que não possa trabalhar, a gente vai lá e não vai deixar de não ter a castanha dele (MACEDO, Entrevista 22, 2013)

econômico, constituindo o que Emmi & Acevedo Marin (1998), passaram a designar como “oligarquias”. Segundo Vinhaes (1941), José Gabriel Guerreiro era uma “abastado castanheiro de Oriximiná”, neste mesmo período que passou por Oriximiná Ernesto Vinhaes, era prefeito o sr. Helvécio Imbiriba Guerreiro, sucedido pelo sr. João Imbiriba Guerreiro, sucedido pelo sr. Helvécio Imbiriba Guerreiro, sucedido pelo sr. José Gabriel Guerreiro Junior, isso de 1933-1947. Tal organização dos dados sobre os momentos políticos de Oriximiná pode ser consultada em João Walter Tavares. Inventário Cultural, Social, Político e Econômico de Oriximiná. Prefeitura Municipal de Oriximiná, 2006.

¹⁰⁹ Durante o trabalho de campo, nos meses de abril de maio de 2013, pude anotar outras formas de cooperação simples. Como já foi dito, a *comunidade quilombola* de Cachoeira Porteira, divide-se em três setores: Morro, Beira e Buraco. Existe uma ponte que liga a Beira e o Buraco. A AMOCREQ-CPT solicitou a prefeitura a reforma da ponte, pois estava em péssimas condições de uso. Diante da negativa da prefeitura, os *quilombolas* organizados pela AMOCREQ reconstruíram a ponte, apoiados no trabalho em forma de mutirão. A ponte foi reconstruída em durante os dias 5 e 6 de abril. Participaram filhos, genros, sobrinhos e amigos dos moradores do Buraco.

As relações de solidariedade em Cachoeira Porteira, não se limitam as formas de cooperação simples que envolvem três ou mais pessoas. Pode-se registrar o que Foster designou como “contratos diádicos simétricos”, realizados entre pessoas com o mesmo *status* socioeconômico. Tais contratos podem ser implícitos ou informais. Segundo Foster, podem se estabelecer entre membros de uma mesma família, ou ainda “*liga a los compadres más allá de los límites de las relaciones formalmente definidas institución y une a los vecinos y amigos*” (FOSTER, 1974, p. 133).

A literatura clássica sobre o “mundo rural” brasileiro, já destacava na década de 1950 as formas de ajuda mútua no meio rural. O Intelectual baiano, Clóvis Caldeira realiza um estudo sobre as distintas formas de “ajuda mútua” no meio rural brasileiro, para o autor “estas práticas de auxílio mútuo, que não são estranhas, também, motivações de amizade, parentesco e compadrio” (CALDEIRA, 1956, p. 29). Caldeira, argumenta que essa ajuda pode ser solicitada ou espontânea, posso fazer, assim, uma aproximação com esta última, onde,

A cooperação nasce do impulso instintivo de socorrer alguém que se encontra necessitado e que, por este ou aquele motivo, deixou de solicitar ajuda. É uma manifestação do espírito fraternal do grupo, um meio talvez de reafirmar, para que não pereçam, os sentimentos solidários (CALDEIRA, 1956, p. 31)

Posso, a partir da leitura antropológica, pensar tais formas de cooperação simples como a “ajuda mútua”, a partir da noção de “dádiva” empregada por Mauss (2003). Essas formas simples de cooperação onde um ou mais membros de uma comunidade doam sua força de trabalho para alguém, implica necessariamente em um compromisso a ser retribuído. Para o autor, o “caráter voluntário, por assim dizer, aparentemente livre e gratuito, e no entanto obrigatório e interessado” (MAUSS, 2003, p. 188).

O sr. Francisco Lopes da Cunha Macedo, atribui essas formas simples de cooperação ao modelo de relações sociais estabelecidas, a solidariedade pela identificação do outro enquanto “parceiro” de ocupação, o que acaba por definir e estruturar um sentimento de pertença. Por outro lado, quando se refere ao “nosso grupo”, quer dizer o “grupo de parentes”, onde ele já estabeleceu relações de reciprocidades, tanto como doador, quanto receptor de “dádivas”.

O “costume” tal como mencionei acima, é o artifício social para a organização da vida cotidiana, enquanto *castanheiros*, por exemplo, ele pode ser observado pelo antropólogo, ou ainda registrado formalmente através de estatutos legais devido à

exigência pelo “estado” da formalização de organizações étnicas. O “costume”, não é uma regra inviolável e a sua existência é dinâmica, podendo ser ocasionalmente deixado de lado.

Neste caso, o “costume” não é exatamente a definição *weberiana*, ou seja, o “costume” como o contraponto da “convenção” e do “direito”. Neste caso, como mostrei no capítulo 2, (no item 2.6.), o “estado” para proporcionar o reconhecimento formal de “territórios quilombolas” constrange as organizações étnicas ao registro formal de estatutos. Quase sempre, têm-se orientações desastrosas, tendo em vista o pouco conhecimento por parte do “estado” de tais organizações de seus “costumes”.

Do ponto de vista weberiano, o “costume” é um tipo de “ação social”, pois está orientada pela ação dos outros. Ainda segundo o autor, o “costume” está baseado no “hábito inveterado”, onde a noção de “uso” explicaria a “probabilidade efetivamente dada de uma regularidade na orientação da ação social, quando e na medida em que a probabilidade dessa regularidade, dentro de um determinado círculo de pessoas, está dada unicamente pelo exercício efetivo” (WEBER, 1999a, p. 18).

A partir da leitura de Thompson (1998), podemos relativizar a definição *weberiana* de “costume”. Segundo Thompson, alguns “costumes eram criações recentes e representavam a reivindicação de novos ‘direitos’” (THOMPSON, 1998, p. 13). Deve-se considerar o “costume não como posterior a algo, mas como *sui generis*: ambivalência, *mentalité*, um vocabulário completo de discurso, de legitimação e de expectativa” (Idem, p. 14). O “costume” está em fluxo contínuo.

Os *quilombolas* de Cachoeira Porteira, se autodefinem simultaneamente como *castanheiros*. É preciso analisar criticamente esta categoria. A designação enquanto *castanheiro* envolve “costumes” e “práticas tradicionais”. A noção de “costume” neste sentido envolve o conhecimento pela repetição. O uso por gerações dos castanhais, ano após ano, culmina nas bases sociais do “costume”. Em tom de brincadeira, o sr. Ornélio me dizia durante o trabalho de campo, que: “o castanhal é um vício”.

O sr. Ornélio se refere ao sistema consolidado de coleta dos castanhais. Segundo ele, apesar de conhecer os centros urbanos regionais, como Oriximiná, Óbidos e até mesmo Manaus, para onde por vezes se desloca na entressafra para vender sua força de trabalho, ele “sempre” volta no “tempo da castanha”. É notadamente a isto que tenho chamado de “costume”, e o sr. Ornélio, por sua vez chamou de “vício”.

Sobre esse período o sr. Manoel Valdir Vieira dos Santos, narra que “em Cachoeira Porteira, no mês de fevereiro, março, nesse período ai, a gente tá dando início

ai no castanhal, começam as chuvas, a chuva geralmente começa em janeiro, ai todo mundo já tá animado pra subir pro castanhal, e é assim (SANTOS, Entrevista 28, 2013) (g.m.). O “tempo da castanha” é um tempo “excepcional” de destaque para a *comunidade quilombola*.

Durante os trabalhos de campo realizados em março a julho de 2012 e abril e maio de 2013, pude notar certo “esvaziamento” na *comunidade*, onde permaneciam as pessoas idosas, mulheres e crianças, além de alguns homens adultos que se dedicam a outras atividades que não a coleta da castanha, como funcionários públicos da educação, além dos “compradores” de castanha. Está foi inclusive uma das falas, no dia 30 de março de 2012, do sr. Ivanildo Carmo de Souza, para a equipe do IDESP e ITERPA que estariam realizando o trabalho de identificação do território, segundo ele, “ comunidade estava resumida”.

A coleta da castanha é realizada em tempos intercalados. O castanheiro pode realizar várias idas a comunidade para vender a castanha. Assim, durante o trabalho de campo, como me referi acima, era possível encontrar com alguns *castanheiros* que estavam na comunidade de passagem, somente para vender a castanha e retornar para buscar mais. A quantidade de viagens depende da “safra”. Assim, pude combinar com o sr. Ivanildo, que na “safra” do ano seguinte eu realizaria trabalho de campo junto aos castanheiros do alto Trombetas.

O “tempo da castanha” é notadamente uma referência ao “tempo ideal” de coleta da castanha. Dentre as *comunidades quilombolas* do rio Trombetas, este “tempo” tem variações, algumas delas ocasionadas pela “intrusão” das “terras tradicionalmente ocupadas” referidas aos *quilombolas* pela criação de unidades de conservação. As gestões dessas áreas passaram para o “estado” que tem aplicado novas modalidades e prazos de utilização dos recursos naturais, dentre eles, os castanhais.

Nesta tese, estou considerando o “costume” enquanto um “hábito costumeiro” e “tradição” enquanto práticas sociais que envolvem conhecimentos técnicos realizados em distintos momentos por diferentes agentes sociais especializados: Castanheiro, parteira, benzedor, pescador, dentre outros. A narrativa obtida do sr. Severino, pode nos demonstrar a diferença entre “costume” e “tradição”, tal como tenho abordado. Dessa forma tem um conhecimento obtido pela repetição, onde,

Por exemplo, se nós formos lá, eu lhe digo o nome de todas as castanheiras, tem parte lá que eu quase não corto mais, é o costume, eu já sei de cabeça, eu posso ir pro Rio de Janeiro, pra São Paulo, passar vários tempos pra lá, por exemplo, se eu fosse pra lá, pra morar, passasse dez, quinze anos, vinte anos, mais eu estava com aquilo na memória, se você viesse chegasse aqui, cara

umbora lá? Eu rodava em todinhos os castanhais que eu rodava lá [...], pois é então é isso, que eu aprendi com o papai desde pequeno mesmo, foi trabalhando e agora ele parou e eu fiquei lá, com a moçada (COSTA, Entrevista 13, 2012) (g m.).

Da mesma forma, nos narra o Sr. Manoel Valdir Vieira dos Santos,

A primeira vez que eu fui pro castanhal foi com meu pai, pois é, a primeira vez que eu fui foi com meu pai pro castanhal, tava com 14 anos de idade quando comecei a trabalhar no castanhal, depois disso passei uns dez anos sem trabalhar com a castanha, depois voltei de novo, agora. Já bem adulto mesmo, ai até agora ainda não parei, e é assim Emanuel, nesse período de movimento de castanha, a gente costuma sair pro castanhal (SANTOS, Entrevista 28, 2013) (g m.).

O sr. Ivanildo, narra que a coleta da castanha é algo “muito antigo”, por isso os *quilombolas* a praticam. Entre o ontem e o hoje, o sr. Ivanildo analisa de um ponto de vista privilegiado, pode-se dizer que ele enquanto *quilombola castanheiro*, há alguns anos ele tem se especializado na “compra” de castanha dentro da *comunidade*. Como é possível ler a narrativa do sr. Ivanildo, o *quilombola* de Cachoeira Porteira tem

o hábito local mesmo que o *quilombola* de Cachoeira Porteira tem é o de coletar castanha, e isso aí ele quer levar o filhinho que tá recém nascido, quer levar a mulher que ainda tá dentro dos quarenta dias, sabe ele tem aquilo, acho que uma coisa muito arcaica mesmo, muito antiga, ele tem que fazer aquilo, ele gosta de coletar a castanha, então hoje a fonte de renda principal que eu vejo é a castanha (SOUZA, Entrevista 09, 2012).

A designação enquanto *castanheiro* é uma identidade social construída em relação ao “costume” aprendido em âmbito familiar. Essa identidade coexiste com a autodefinição enquanto *quilombola*. Tal “costume” está referido ao conhecimento geracional, onde as “pontas de castanha” foram descoberta pelos “pretos velhos”, “dos antigos”. No entanto, é possível perceber que determinadas “pontas de castanha” começaram a ser coletadas na mesma geração do interlocutor e sendo reivindicadas pela lógica que se apoia no “costume”.

Assim, utilização dos castanhais envolve dois momentos distintos, a utilização das castanhais descobertos por aquela geração que o pesquisador está interagindo, tais “descobrimientos” podem acontecer durante uma caçada ou uma pescaria, ou em um outro momento. O outro momento é a utilização dos castanhais descobertos pelos

antigos, isso ai o meu avô foi quem descobriu essa área toda, o Sebastião Vieira, eles entraram dai desse igarapé que chama Chapéu ai descobriram o castanhal, esses castanhal por traz da serra, a i procuraram um meio pra se acampar pra tirar essa castanha ai acharam ai por baixo (SANTOS, Entrevista 15, 2012).

Neste último caso, tais castanhais exibem uma diversidade de “marcas do tempo”, de “marcas da ocupação”, como a existência de árvores frutíferas, ruínas de “barracos” e artefatos de cerâmica, como alguidar, panelas, pratos e potes. Assim, posso me referir aos castanhais da Serra dos Vieira, do Felisberto, do Ambrósio, do Florêncio, do Curupira, do Igarapé do Chapéu, no rio Cachorro; do Traval, do Tajá, do Cutraval, do Pirarara, do Fumaça, do Campiche, do Ventura, dentre tantos outros.

O sr. Waldemar os Santos, narra que “muita gente cansou de achar panela por ai, olha qualquer igarapé desses, você chega naqueles pontos, você vai trabalhar você vê aqueles pau virado pela beira, aquilo era dos pretos velhos que entravam pra trabalhar” (SANTOS, Entrevista 1, 2012). Para o sr. Raimundo Vieira da Costa, os “castanhais antigos” podem ser assim relacionados,

ai pra cima, no rio Cachorro, começava desde ai de baixo, serra, ai vai pro Chapéu, a Capoeira, Felisberto, Ambrósio, Curupira, Buçun, Saúva, Cachorro, agora tem o rio grande (rio Trombetas) começa aqui de baixo, o Traval, ai vai o Sessenta, Caspacuro, o Velho, o Cutraval, Pirarara, Vai Quem Quer, Vinte e Seis, isso tudo tirava castanha (COSTA; COSTA, Entrevista 11, 2012).

O castanheiro é a relação entre “costume” e “tradição”. O sr. Severino, tentando exemplificar para o antropólogo as técnicas que envolvem a “prática tradicional” de coleta da castanha, como o “corte do ouriço” para a retirada da amêndoa. O processo de extração da amêndoa envolve “práticas tradicionais” que, mesmo executado por pessoas experientes, podem acontecer acidentes. O sr. Severino narra então alguns desses acontecimentos,

eu tenho um primo que é apontado o dedo dele (referindo-se a um acidente com o terçado, na hora de cortar o ouriço da castanha, tirando parte de uma dedo), o do papai é apontado, também no ouriço da castanha. Olha é perigoso a castanha pra você cortar ela, se você não tiver costume é muito perigoso mesmo (COSTA, Entrevista 13, 2012).

Na última frase de seu depoimento, o sr. Severino utiliza o termo “costume” para explicar a “prática”. Penso que ele se refere as “práticas tradicionais” que envolvem a atividade de *castanheiro*. Não se trata de uma mera substituição de termos, mas de pensar criticamente tais noções, tratando-as como “tipos ideias”, tal como Weber (2004). Neste sentido, afirmo que não se tratam de sinônimos, e sim de processos sociais que, porventura, podem vir a se complementar.

Para me aprofundar no que tenho afirmado, gostaria de utilizar as narrativas da sra. Maria de Nazaré. Ela, para explicar para o antropólogo suas práticas enquanto parteira utiliza comparações contrativas com os povos indígenas e suas técnicas de

parto. Esta primeira parte da narrativa, a sra. Maria de Nazaré, explica os procedimentos pós-parto e a diferença para o parto realizado em hospitais,

quando a criança nasce nós não temos costume de lavar na água fria, não! Agente pega um pano e faz a limpeza da criança e depois que agente vai dá o banho, já com uns 8 dias né, ou 4 dias, que agente vai dá o banho porque o umbigo, a gente queima com fogo, não é como no hospital que eles queimam com mercúrio e aqui eu não tenho, queimava com o fogo, com 03 dias cai o umbigo e no hospital é 8 dias 15 dias pra cair o umbigo, e ainda tem vez que ainda sangra a criança fica voltando sangue, e no fogo não, agente queima bem e não põe sangue (TAVARES, Entrevista14, 2012).

As técnicas de partejamento da parteira *quilombola*, segundo ela, diferem das técnicas dos povos indígenas de parto, segundo ela, os indígenas,

eles pegam, vai nascendo estão botando água em cima, a mãe está tendo filho e eles tão dando banho, é assim, eu já assistir uma índia aqui, bem aqui nessa casa, ela chegou aperreada era umas 03 horas da madrugada, eles vieram me chamar e eu fui lá. Eu disse: “olha eu não entendo como é que vocês partejam eu sei do meu jeito”. Eu fui pra lá, eu queria puxar a barriga dela pra endireitar ela não deixou, vai em pé, segura num pau. Eu disse: “mais assim em pé eu nunca fiz parto”. Ela não deitou não. A outra índia pegou ela e fez ela sentar assim nas pernas dela e espreme, aí tem que nascer (TAVARES, Entrevista14, 2012).

Assim, as técnicas de partejamento e o ato do parto, segundo a parteira *quilombola*, estão permeados por restrições alimentares,

os costumes deles é assim, é diferente do nosso, eles tudo comem, não escolhem comida, eles vão levando tudo, é jacaré , é piranha , é peixe liso, e nós não tem o costume de comer, nós só come escolhido quando agente tá de parto (TAVARES, Entrevista14, 2012)

O partejamento constitui-se em uma “prática tradicional” onde, para a parteira *quilombola*, envolve também restrições a certos alimentos. O fato de ter citado: jacaré, piranha e peixes de couro (chamados de peixe liso), significa que estes são, segundo a sra. Maria de Nazaré, restritos para parturientes. A partir da exposição da sra. Maria de Nazaré, posso recorrer a interlocução de Pa Fenuatara e Raymond Firth¹¹⁰, sobre a contribuição do primeiro ao “conhecimento tradicional” Tikopia – um conhecimento de sua autoria.

Aproveitando a referência à Pa Fenuatara, gostaria de mencionar aqui, o caráter situacional da “tradição”, onde não podemos eliminar a agência do narrador, seja uma parteira, um benzedor, ou um castanheiro. Um conhecimento tido por antigo e geracional pode mesmo ter sido “inventado” na mesma geração do narrador, ou mesmo

¹¹⁰ Cf. Firth (1964).

pelo próprio narrador que transmite o conhecimento. A sra. Maria de Nazaré possibilita uma boa explicação desta situação quando diz que “eu sei do meu jeito”.

Mas, quem é o *castanheiro*? Gostaria de mencionar que com relação aos *quilombolas* de Cachoeira Porteira, não é possível afirmar que *castanheiro* é uma categoria social de distinção dentro do grupo. É uma designação agregadora. Embora se trate de uma “comunidade” que reivindica a identidade enquanto *quilombola*, ou a designação formal enquanto “remanescentes de quilombo”, o grupo aciona ainda a identidade enquanto *castanheiro*.

O *castanheiro* e a castanheira: em Cachoeira Porteira, durante uma conversa informal com o sr. Raimundo Adão de Souza, ele me dizia “a castanheira é nossa mãe”¹¹¹, explicitando a consciência da condição de *castanheiro*. Nesta ideia, tem-se que, o agente social explicita um tipo de consciência, uma ideia dinâmica que se traduz em “condições de possibilidade” para enfrentar as adversidades como um ser-coletivo, a própria ideia de “nossa mãe” – mãe de todos do grupo.

De forma mais objetiva, o sr. Ivanildo Carmo de Souza, filho do sr. Raimundo Adão de Souza, dias depois em uma entrevista, tenta explicar de forma mais objetiva o que seu pai tentava expressar. Neste momento ela traz novas informações sobre a ideia da castanheira como “mãe”, ou seja, é muito mais que uma questão afetiva meramente, é a objetivação da consciência das condições existenciais,

Olha! Eu posso te dizer uma coisa, a castanheira pro quilombola hoje [...] Quando um cidadão veio de Santarém trabalhar pela ENGE-RIO e cortou uma castanheira que era muito produtiva, ficou no meio da topografia, o cara chegou lá e disse: “eu vim aqui, mas não vim pra ficar”. Ele torou a castanheira e meu pai viu e ficou muito chateado, onde discutiram, porque ele derrubou a castanheira aqui no castanhal do Cumaru, inclusive onde meu pai coletava muito dessa castanheira, meu pai disse: “você não é daqui e nem veio pra ficar, mas eu sou daqui e crio minha família, meus filhos, sustento minha família com a castanha desses castanhais e se você ficar derrubando uma atrás da outra, você vai acabar com a produção da castanha e nós vamos ficar ainda assim com necessidade, então você não veio pra ficar, você não é daqui, eu não concordo com isso, então pra mim”. Já vendo a atitude do meu pai que ficou chateado com o cara, pra nós representa muita coisa, primeiro que ela ajuda nós termos os sustento pra nossa família né, a alimentação, a roupa, enfim né, tudo de bom que se coloca, como alimento que a castanheira trás pro quilombola, então ela é uma coisa muito importante pra nós. Tem vez que a gente passa, tá entrelaçado de cipó, a gente vai, passa dez, quinze minutos cortando aquele cipó que está trançado nela, porque se cortou ela consegue aflorar melhor e frutifica mais também, então a gente já tem essa experiência, então se a gente puder sempre preservar, conservando as castanheiras, os castanhais pra nós é melhor (SOUZA, Entrevista 31, 2013)

¹¹¹ No mês de abril de 2013, conforme minhas notas de campo.

É possível aproximar tal situação a outros grupos sociais, onde determinado recurso natural, é representado como um ente de sua coletividade, assim, posso citar as Quebradeiras de Coco Babaçu¹¹². Segundo a sra. Dió “a palmeira para nós é uma mãe, ela tem dado vida demais para nós aqui, o babaçu é a nossa vida aqui, o coco...” (Dió apud Neide Duarte, s/d). Essa ideia de “mãe” é diferente da noção de “mãe do rio”, “mãe da mata”, neste último caso, as pessoas estão sujeitas a punições.

Gostaria de problematizar a noção de “sociedade coletora”. Embora o modo de vida que organiza a *comunidade quilombola* de Cachoeira Porteira, esteja apoiado principalmente coleta e extração de recursos naturais, esta é uma “sociedade” dinâmica que tem experimentado distintas transformações sociais. O modo de vida enquanto coletores/extrativistas, tem estado articulado com as práticas agrícolas, atividades turísticas, habituados a intensa circulação de pessoas e serviços. Não é possível me ater ao dualismo “sociedades simples versus sociedades complexas”.

É possível dizer que existe um *habitus castanheiro*. O *castanheiro* tem uma maneira de se portar, pelo menos no castanhal. Tem a noção do seu corpo em relação ao que estão ao seu redor, a floresta, as castanheiras, o “barraco”, a hora de para o almoço ou o fim da jornada de trabalho, a hora de entrar e de sair do castanhal. Bourdieu, “*los habitus corporales son lo que se percebe como más natural, sobre lo que la acción consciente no tiene asidero*” (BOURDIEU, 2004, p. 115).

Para pensarmos esse agente social que se autodefine simultaneamente enquanto *quilombola* e *castanheiro*, é necessário descrever sua indumentária: geralmente, não tem uma roupa ou uma vestimenta específica para o trabalho durante a “safra da castanha”. São utilizadas as roupas de trabalho, seja qual for o trabalho: calças compridas, camisa comprida ou camiseta e bota de borracha. Segundo o sr. Severino, quando “tá perto da safra, a primeira coisa que você vai fazer é ir pro mato tirar isto aqui, você vai manda fazer o paneiro, ou preparar você mesmo” (COSTA, Entrevista 13, 2012).

O “paneiro” é o instrumento de trabalho considerado “essencial” para a coleta da castanha – é confeccionado com duas sustentações: alças para os ombros e para a cabeça, apoiando com a “testa”. Em Cachoeira Porteira, existem artesãos que se especializaram na confecção de “paneiros” e “jamaxi”, estes vendem os “paneiros” para

¹¹² As quebradeiras de coco babaçu constituíram o Movimento Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu-MIQCB, envolvendo os estados do Maranhão, Piauí, Tocantins e Pará. No MIQCb estão articuladas aproximadamente 400 mil mulheres, de acordo com Almeida et al (2005).

os castanheiros que optam por comprar. Os “paneiros” podem ser confeccionados de cipó ambé ou cipó titica.

Durante o trabalho de campo, nos meses de março a maio de 2012, pedi para que o sr. Pedro Pereira de Sousa (conhecido como Pedrinho) confeccionasse um “paneiro” para uso pessoal durante o trabalho de campo¹¹³. Durante a confecção pude fazer algumas fotografias e tomar notas: o cipó é retirado na floresta em áreas próximas à comunidade. O cipó escolhido foi o ambé, suas talas apresentavam diâmetro de aproximadamente 10mm ou superior. Após a limpeza do cipó e corte das medidas é retirada a casca com uma pequena faca. Durante este processo são utilizados as mãos e pés.

Estando os cipós limpos, são feitos cortes longitudinais de ponta a ponta, objetivando obter, quando possível, quatro tiras de cada cipó. Estando este trabalho feito. O sr. Pedro selecionou as fibras e as agrupou deixando-as à mão, penduradas em uma árvore no seu quintal¹¹⁴, de forma que ficassem próximas de onde ele estaria confeccionando o “paneiro”. São necessárias aproximadamente trinta tiras de fibra de cipó ambé para confeccionar um “paneiro”.

O “paneiro” começa a ser confeccionado pela parte inferior, tendo formato hexagonal, as hastes de sustentação são de madeira fina, mais resistente, são seis hastes, colocadas em cada canto do hexágono. A parte superior da haste tem formato de Y para sustentar a “boca”. O acabamento, ou a “borda” ou “boca” é feita a partir da amarração das pontas de fibras de cipó. Para finalizar, são confeccionadas as alças dos ombros e cabeça. Essas alças são feitas a partir de “sacos de ráfia”, cortados, costurados e fixados aos “paneiros”.

Mãos e pés são utilizados na confecção do “paneiro”, com o corpo às vezes sentado sobre bancos improvisados no chão, ou em pé, curvado sobre a cintura de forma a quase tocar com as mãos a ponta do pé. Assim, o artesão começa a tecer o “paneiro”. AS posições variam de acordo com a etapa do “paneiro”. Após a base, onde as fibras são posicionadas, trançadas e apoiadas com os pés, vem a base, nesta fase o artesão pode estar sentado.

¹¹³ Este “paneiro”, assim como o remo (estilo rabo de peixe-boi), foram cedidos permanentemente para a exposição “Saberes Tradicionais e etnografia” MAST/PNCSA/UEA/UEMA/CNPq.

¹¹⁴ Esta não é uma designação genérica, pode observar a designação de “terreiro” para se referir à área também designada como “quintal”. Este espaço é adjacente a residência. É o espaço logo após a residência. Neste espaço, encontram-se árvores frutíferas, plantas medicinais, criações de pequenos animais e em alguns casos, casas de farinha. Em Cachoeira Porteira, existem “quintais” extensos, nestes casos ou mesmo os chamados “terrenos”, com áreas de 3 a 4 hectares, nestes casos são possíveis encontrar até poucas cabeças de gado bovino.

O tamanho da tira de fibra de cipó depende do tamanho do “paneiro. Os “paneiros” utilizados pelos *castanheiros* variam de tamanho. O tamanho do “paneiro” é um sinal de distinção, ou seja, indica a força desprendida pelo *castanheiro*. A capacidade do “paneiro” varia de acordo com a possibilidade física do *castanheiro*. Os “paneiros” maiores podem atingir três caixas de castanha com casca, ou seja, 1,2 hectolitros. A medida usual nos “barracões de castanha” na *comunidade* é a “caixa”, enquanto que a medida usual das “usinas de castanha”¹¹⁵ é o hectolitro, que equivale a 2,5 caixas de castanha com casca – *in natura*. O “paneiro” é utilizado principalmente na coleta da castanha.

O *castanheiro* fica atento para as mudanças na vazão ou cheias dos rios. A coleta da castanha é realizada durante o período comumente designado como “inverno”, quando aumenta a precipitação pluviométrica, fazendo com que aumente o nível das águas nas cabeceiras de rios e igarapés. A ideia de “inverno” e “verão” está localmente atrelada aos seguintes movimentos dos rios: “vazante” ou “quebra d’água”, “seca”/ “enchente” ou a elevação das águas fluviais e “cheia”.

O “inverno” para os *castanheiros* é sinal de chuvas, e eles a aguardam, sabem que com as chuvas os ouriços caem, quanto mais chuvas mais ouriços no chão. E assim que nos explica o sr. Manoel Valdir Vieira dos Santos,

Eu acredito que a chuva, chuva e o sol também, no período que ouriço está maduro, a gente percebe, lá em cima ele muda de cor, ele está de uma cor assim meio clara, depois fica meio escuro, fica escuro, o sol bate, pam, pam... Tu olha, ele racha a casca dele lá em cima, daqui de baixo tu percebe que a casca dele está rachada, mas não quer cair, o porque que ninguém sabe. Mas eu acho que é a chuva, molha o cabo dele, já está com a casca fraca, eu acredito que quando chove facilita para cair porque amolece o cabo dele. Eu acredito que seja assim (SANTOS, Entrevista 28, 2013)

De posse dos instrumentos de trabalho e dos preparativos – aquisição junto ao chamado “patrão” de alimentos como a farinha, além de itens como a gasolina, terçados, munição e motor de poupa, designados “rabetá”, o *castanheiro* parte para “seu ponto”. No castanhal, procede-se a limpeza e a construção ou reforma dos barracos como narra o sr. Manoel Valdir Vieira dos Santos, “a gente vai nesse período, a castanha tá começando a cair, que a gente chama cair, a queda de castanha, então a gente vai logo,

¹¹⁵ Como se pode verificar em Acevedo Marin; Emmi (2000), as “Usinas de beneficiamento de castanha” são empreendimento de onde se beneficiava precariamente a amêndoa da castanha para ser exportado, onde “os mais fortes na esfera mercantil, estimulados pelo mercado cativo da amêndoa, deram um passo importante no controle de beneficiamento e da comercialização das castanhas lavadas e selecionadas” (ACEVEDO MARIN; EMMI, 2000, p. 7).

começa a fazer os barracos, organizar o terreno pra gente morar lá no mato (SANTOS, Entrevista 28, 2013). Ainda segundo o sr. Manoel Valdir,

cada tempo, cada dia que vai passando, vai aumentando mais a quantidade de castanha, eu acredito que existem três camadas de castanhas que ela joga assim com força, porque tu chega em uma castanheira e tem uma castanha que já caiu a dias, a capa dela já estar meio mole, ai fica fraco, ai passa uma faixa de 10, 15 dias já começa outra camada, e assim vai, tem castanheira que passa mais de meses jogando castanha, é, mais de meses, e existe as que passam mais de dois meses também. (SANTOS, Entrevista 28, 2013).

Uma das transformações no trabalho de coleta da castanha foi a introdução do motor de poupa designado como “rabeta” no lugar dos remadores. O uso do “rabeta” diminuiu o tempo que o castanheiro leva para chegar aos castanhais. Ainda que se utilize o “rabeta”, a experiência como “cachoeiristas” se faz necessárias, um experiente “cachoeirista” consegue ler o rio. A introdução do motor “rabeta” é tida como um ponto relevante para os *castanheiros*,

No tempo dos antigos, a gente andava sem bota no mato, não tinha mosqueteiro, ia ra cachoeira no remo, a gente sofria, sofria muito, muito mesmo, muito, muito... Quando era de manhã meu braço doía, andava puxando no pau. Agora não, você anda de motor, pega seu motorzinho, vai embora, melhorou muito pra gente depois que a gente comprou o motor, muito, muito. (COSTA, Entrevista 20, 2013).

Com o “barraco” armado ou reformado – a estrutura do “barraco” depende do lugar onde é erguido e varia de acordo com o *castanheiro*. Alguns castanheiro constroem estruturas duradouras, durante o trabalho de campo¹¹⁶ pude percorrer algumas “pontas de castanha” até o castanhal do Fumaça, cerca de 140 quilômetros de Cachoeira Porteira, subindo pelo curso do rio Trombetas¹¹⁷, os barracos neste trecho do rio Trombetas, variam de estruturas com lonas à construções bem erguidas, como o “barraco de castanha” do Traval, do sr. Francisco Macedo.

Se o primeiro trabalho a ser realizado no castanhal é a limpeza e a construção ou reforma dos “barracos”, o segundo é propriamente a coleta dos ouriços e a “feitura dos montes”. O sr. Francisco Macedo, “amontoa e quebra e trás” (MACEDO, Entrevista 22, 2013), resumidamente ele quer dizer que: amontoa os ouriços, quebra os ouriços para retirar as sementes de castanha e carregar as sementes para o “barraco”. Os “barracos” estão localizados, normalmente, nas margens de rios e igarapés. Por uma série de

¹¹⁶ Trabalho de campo durante os meses de abril e maio de 2013.

¹¹⁷ Em linha reta, o castanhal do Fumaça fica cerca de 100 quilômetros. O castanhal do Fumaça tem esse nome devido a proximidade da Cachoeira do Fumaça.

motivos, além do escoamento da castanha, como narra o sr. Manoel Valdir Vieira dos Santos,

É na beira do igarapé, porque lá a gente usa a água pra tomar banho, pra fazer comida, é onde estar a nossa canoa [...], nesse período, os nossos barracos, são feitos com a palha, a palha chamada ubim [...]. A gente tira qualquer madeira fraca, por exemplo, quando o castanhal não tem aquele trabalhador antigo [...] tira qualquer madeira mesmo pra fazer o barraco. Mas, por exemplo, no castanhal bem antigo mesmo, eu lembro que o meu pai trabalhou a muitos anos, desde novo, pra lá tem um barraco que é feito de acari, acariquara que chamam, os esteios é tudo de acari, essa madeira tá fíncada lá, ta com uma faixa de uns 35 anos (SANTOS, Entrevista 28, 2013).

Os castanhais coletados pelos *quilombolas* estão localizados tanto nas margens dos rios e igarapés, esses são os de mais fácil aceso, quanto no interior da floresta – localmente pode-se dizer que existem os “castanhais da beira” e os “castanhais do centro”. O trabalho de “amontoar” os ouriços é realizado com certo cuidado, como narra o sr. Francisco Lopes da Cunha Macedo,

Então quando é hoje, no caso da Serra Branca, a gente tem que deslocar mais cedo da barraca, cinco e meia, seis horas, para sete e meia, oito horas tá lá no castanhal para amontoar até nove, nove e meia, pra quebrar e vim embora. A gente tá acostumado dessa forma, não vai seis horas da manhã, só no caso quando o castanhal é longe, como esse castanhal na Serra Branca, é o mais distante da beira rio, ele central, a gente tem que sair cedo, tem que sair seis horas, seis e vinte, seis e meia pra chegar sete e meia no máximo oito horas tem que tá lá pra amontoar a castanha, depois que começa o vento tem que parar, que o vento tá jogando, correi o risco de cair um ouriço na cabeça, se cair na cabeça não escapa mesmo (MACEDO, Entrevista 22, 2013)

Os montes com ouriços ficam localizados fora do alcance da ramada das castanheiras, segundo o sr. Ivanildo Carmo de Souza, “Retira ali, 30 a 40 metros de baixo das castanheiras, pra fazer os montes” (Souza, Entrevista 31, 2013). Justamente, para evitar acidentes como a queda de ouriços sobre os *castanheiros*.

A partir das narrativas sobre o trabalho nos castanhais, pode-se perceber que o conhecimento tradicional que envolve a prática da coleta da castanha, vai sofrendo distintas modificações a partir do narrador. A regra para “amontoar” os ouriços de castanha, indica que deve haver certa distância, como já narrou o sr. Ivanildo, e abaixo o sr. Manoel Valdir Vieira dos Santos, no entanto, pude notar montes próximos as árvores, a ideia da distância em metros é uma idealização,

A gente amontoa fora da castanheira, ai amontoa, por exemplo, aqui dar quatro paneiradas e meia, ai tu pega junta aquelas quatro paneiradas e meia, lá fora da castanheira, porque quem fica embaixo corre o risco de matar a pessoa, ai tu sai assim uns 5 metros longe da castanheira, 10 metros, ai tu amontoa aquela castanha e tu quebra. Quando não dar pra ti quebrar tu deixa lá, passar 10 dias, por exemplo, no máximo, ai deixa lá, quando dar pra ir quebrar, volta pra quebrar, é assim, ai a gente usa o facão, usa paneiro

também que é um material feito de cipó, que a gente mesmo faz... (SANTOS, Entrevista 28, 2013) (g m.).

O depoimento do sr, Francisco Lopes da Cunha Macedo, corrobora com a narrativas anteriores, como a do sr. Ivanildo e do sr. Valdir, onde explica sobre os “montes de ouriço de castanha”. No entanto, o sr. Francisco evita me dar uma distância ideal e calcula o local do monte fora da circunferência da copa, uma distância a partir da estrutura da árvore da castanheira,

se a castanheira é aqui, a gente repara até onde ela joga, amontoa fora dela, não pode ficar debaixo de um galho que tenha ouriço, amontoa fora dela e vai né, vai quebrar a castanha, aí vem embora pro barraco, se o cara não tem castanha suficiente pra ele dar duas viagens, ele vem embora pro barraco e só vai no outro dia, porque depois daquele horário fica ventando, na hora que o sol esquentar ela começa a cair, porque geralmente a noite quase não cai castanha. Ela cai mais durante o dia, que a noite ela não... A não ser que der um temporal, que no período da noite tá no calmo, sem vento, aí ela não joga (MACEDO, Entrevista 22, 2013)

O trabalho de coleta da castanha implica na realização de um conhecimento tradicional sobre um complexo de condições variáveis sobre a árvore da castanheira e o clima. Como já mostrei anteriormente, a partir das narrativas do sr. Manoel Valdir Vieira dos Santos e do sr, Francisco Lopes da Cunha Macedo, existem condições climáticas adequadas para “jogar o ouriço” e durante não caírem todos os ouriços da “safra”, o *castanheiro* deve tomar todos os cuidados para evitar acidentes.

Com a ajuda de uma espécie de “gancho”, conhecido localmente como “pé de cabra”, “pé de bode”, ou “luminária”, o *castanheiro* pega o ouriço e o coloca no “paneiro”. Esta espécie de “gancho” pode ser substituído pelo terçado, como explica o sr. Ivanildo do Carmo de Souza,

a gente usa o... Quando tem muita castanha corre o risco da gente tá metendo mão, pra evitar animais peçonhentos, então a gente faz um... Pega um pau, o qual a gente prepara ele né, chamamos de luminária ou pé de cabra, pé de bode e aquilo vai só prendendo a castanha, a gente vai metendo no paneiro, porque quando tem muito fica difícil pegar com a mão, então se pega com essa luminária que a gente faz e também com a ponta do terçado, aí a gente faz essa coleta (SOUZA, Entrevista 31, 2012)

A forma como coleta a castanha, depende de que o instrumento de que o instrumento o *castanheiro* está mais adaptado, durante o trabalho de campo, pude anotar distintas opiniões sobre a coleta usando o “terçado” ou essa espécie de gancho denominado “luminária”. O sr. Severino Adão da Costa, narra que seus instrumentos de trabalho são, “só mesmo o facão e o paneiro, pra você ir pro mato é só isso mesmo, você tem que ter a bota também, porque você sem uma bota no mato, lá é muito sujo,

muita lama, lá se você não tiver coragem, você não entra não, oh meu Deus, quando chove ali” (COSTA, Entrevista 20, 2013).

Os castanhais do Trombetas coletados pelos *quilombolas* abrangem tanto áreas do interflúvio Trombetas-Erepecuru, quanto do interflúvio Trombetas/ Cachorro/ Mapuera. Os castanhais do interflúvio Trombetas/ Erepecuru estão em áreas altas, de terra firme, quanto que os castanhais do interflúvio Trombetas/ Cachorro/ Mapuera, estão em áreas de menor elevação. Deste último interflúvio, alguns “barracos” de castanheiro estão localizados em ilhas no Trombetas, ou em igarapés dentro do Cachorro e Mapuera, sujeitos a inundações, devido as chuvas, como narra o sr. Severino Adão da Costa,

Quando chega de manhã cedo, você levanta, faz o café, bota o paneiro na costa e vai embora pro castanhal, às vezes quando chove você deixa passar a chuva, quando não chove você vai sem chuva, lá no nosso mesmo, quando chove muito, a gente passa de dois dias na maromba, dois dias lá, deixa passar aquela água, você tá com fome, mas você não pode ir atrás da comida, que tá tudo no fundo. Você espera passar a chuva, aquela força d’água, quando a água vaza, aí que a gente vai continuar o trabalho da gente, o cara vai pro mato, tira a castanha, corta e trás pro barraco, tem vezes que a gente dá duas viagens, mas tem vezes que não, uma viagem só casa (COSTA, Entrevista 20, 2013).

O corte do ouriço envolve “práticas tradicionais” distintas, ligadas diretamente a habilidade do *castanheiro*. Estas “práticas” podem ser descritas como: “corte em pé” e “corte no chão”. No “corte em pé”, o *castanheiro* usa uma das mãos para manter o ouriço suspenso. Assim, em uma das mãos está o ouriço, na outra está o terçado. Com o ouriço apoiado na mão, o *castanheiro* desfere golpes fortes e precisos para romper o ouriço, quando a técnica é bem executada, são necessários cerca de quatro golpes.

O “corte no chão” é executado com o apoio de um suporte para o ouriço, esse suporte pode ser uma raiz, ou mesmo um pedaço de madeira talhada para esse fim. O *castanheiro* pode se posicionar de cócoras ou mesmo sentado em um pequeno banco. Essa posição é considerada a mais segura pelos *castanheiros* tem em vista que além do equilíbrio do ouriço com uma das mãos ele pode contar ainda com o suporte para “aprumar” o ouriço, o que lhe confere certa estabilidade.

O corte dos ouriços para a retirada da semente da castanha é feito nos locais onde são “amontoados” os ouriços, transportando depois a castanha para o “barraco”, onde é “ensacado” em “sacos de ráfia”. Depois da castanha toda “ensacada”,

Quando a gente termina de cortar lá no mato, vai pra boca do igarapé, a gente passa dois, três dias comboiando, quando é muita castanha, nesse negocio de comboio você passa fome, porque às vezes você não parar por causa do comboio, a gente vem termina e de lá pega uma canoa grande e vai buscar,

quando você tá na sorte, que tá cheio, é bom, quando tá seco do jeito que tá, essa castanha tá difícil, que tá tudo baixo, aí você vem por água, ajeitando, ajeitando, você precisa desembarcar a castanha, aí vai, o cara vem embora, a gente trabalha até agosto, que ainda tem castanha, tem vezes que dar, quando não, a gente trabalha até maio mesmo, junho, julho, aí pronto (COSTA, Entrevista 20, 2013).

Do “barraco” a castanha é transportada para Cachoeira Porteira, desde a implantação de um trecho da BR-163 existem duas formas de fazer isso. Antes da implantação do trecho de 220 quilômetros da BR 163, toda a castanha e trânsito de pessoas para o alto rio Trombetas era realizado unicamente por via fluvial, enfrentando diversas corredeiras e cachoeiras. Após a implantação da BR 163, que cruzou distintos cursos d’água, e o acesso ao alto rio Trombetas pode também ser feito por via terrestre. Atualmente, devido as condições precárias das pontes que cortam esses cursos d’água, o acesso terrestre vai somente até o Km 31.

Atualmente, a castanha produzida nos castanhais abaixo da Cachoeira do Jascuri, no rio Trombetas, no rio Cachorro e rio Mapuera é transportada de canoa até Cachoeira Porteira. Já, a castanha produzida acima da Cachoeira do Jascuri, é transportada pelo igarapé que dá acesso ao Km 31 deste trecho da BR 163, de onde é transportada de caminhão¹¹⁸. Os *castanheiros* têm que enfrentar os trechos encachoeirados até chegar ao igarapé que dá acesso à estrada, por causa da própria estrada, este igarapé passou a ser denominado de Igarapé do 31."

Ao longo deste trecho de 31 quilômetros da BR 163, existem diversos portos onde os *castanheiros* podem desembarcar a castanha, tanto dos castanhais da margem direita, quanto dos castanhais da margem esquerda do rio Trombetas. Assim posso citar os portos do km 06, km 21 e 23. No primeiro, existe um ramal que liga a estrada ao antigo *quilombo* do Curuá. A utilização da estrada tem evitado que os castanheiros enfrentem as “águas bravas” dos trechos encachoeirados, pois existem muitas histórias de naufrágios, inclusive com mortes.

A partir daí, já é responsabilidade do “comprador da castanha”, que, atualmente são os próprios *quilombolas* que ainda coletam a castanha ou não. Estes são chamados de “compradores”, designação usada para substituir o termo “patrão”. Embora ainda estabeleçam relações de aviamento, os “compradores” não têm as condições necessárias

¹¹⁸ Existe em Cachoeira Porteira um trator alugado pela prefeitura municipal de Oriximiná para dar suporte as atividades produtivas da comunidade, como as atividades agrícolas e extrativas. Existe também um carro do tipo pick-up de propriedade da AMOCREQ-CPT e um caminhão de propriedade do sr. Ivanildo, usado intensamente no escoamento da castanha.

para a imobilização da força de trabalho, como o monopólio da terra. Assim, os quilombolas de Cacheira Porteira estabeleceram um novo tipo de relação, como veremos mais adiante neste capítulo.

A partir da observação, eu poderia descrever a posição do corte no ouriço da seguinte forma: o ouriço da castanha tem formato arredondado com dois polos: o “polo superior” é onde estava o “cabo” que o ligava a árvore; o “polo inferior”, nesta posição, o ouriço possui um orifício. A técnica de corte do ouriço quando bem executada, objetiva extrair as sementes sem “machucados”. Romper o ouriço sem cortar as sementes. Assim, o corte é feito logo abaixo do “polo inferior”, onde existe uma marca “natural” no ouriço.

A confecção do “paneiro” e o “corte da castanha” envolvem “práticas tradicionais” corporais discricionais da condição de *castanheiro*. São “técnicas corporais” que indicam as competências exigidas para o *castanheiro*. Contudo, o *castanheiro* pode adquirir seu “paneiro” com pessoas especializadas na confecção, podendo este ser um *castanheiro* ou não. Estas são atividades que podem indicar *status* social.

Outras “técnicas corporais” usadas na execução de atividades relacionadas a coleta da castanha, podem conferir certo *status* social. Posso me referir ao tamanho do “paneiro” e a habilidade de “descer” o rio encachoeirado com o resultado da produção da coleta. Quanto maior a quantidade de ouriços ou caixas que o *castanheiro* pode sustentar, lhe atribui status enquanto um trabalhador forte, com relativa saúde – “Bom no trabalho” – como falam.

O outro exemplo mencionado foi a prática enquanto “cachoeiristas”. Neste ponto, como mostrei, os *quilombolas* se reconhecem como exímios “cachoeiristas”, ao contrário do “brabo” que seria a pessoa sem habilidade, sem competência para trilhar os caminhos encachoeirados do rio Trombetas. Com relação a esta prática, apesar de suas transformações, o quilombola com esta habilidade tem concretamente o reconhecimento das outras pessoas do grupo.

As “técnicas corporais” estão relacionadas ao *habitus castanheiro* e ajuda a entender o “costume”. As complexas relações sociais e “práticas tradicionais” que orientam o uso dos recursos naturais objetivada na expressão “a vida de castanheiro”, subsidia a compressão da noção de “costume”. As “técnicas do corpo” permite entender as diferenças entre os *castanheiros* e os “outros”. Segundo Mauss (2003), tais “técnicas

corporais” são formas tradicionais onde os homens sabem servir-se de seus corpos. Segundo o autor, cada “sociedade” tem seus *habitus* próprios, onde

Esses “hábitos” variam não simplesmente com os indivíduos e suas imitações, variam sobretudo com as sociedades, as educações, as conveniências e as modas, os prestígios. É preciso ver técnicas e a obra da razão prática coletiva e individual, lá onde geralmente se vê apenas a alma e suas faculdades de repetição (MAUSS, 2003, p. 404)

Não existe um sistema de instrução formal que ensine a “prática tradicional” de coleta e corte da castanha. O que se passa é um sistema de ensino que se baseia no contato geracional – os filhos acompanham os pais, tios ou outros membros da comunidade. Este fato já foi evidenciado anteriormente pelo sr. Severino¹¹⁹, que menciona ter aprendido ainda criança, com seu pai, o trabalho no castanhal. Esse modelo de transmissão de conhecimento ocorre de forma oral e por “imitação”.

Mauss chama a atenção para a noção de “imitação”, onde “o que se passa é uma imitação prestigiosa. A criança, como o adulto, imita atos bem-sucedidos que ela viu ser efetuado por pessoas nas quais confia e que têm autoridade sobre ela” (MAUSS, 2003, p. 405). Ainda segundo o autor, é precisamente na autoridade que se verifica o “elemento social”. A técnica para o autor é para além do uso de instrumentos, é necessariamente uma forma do corpo se portar em diferentes situações, seria “um ato tradicional e eficaz” (idem, p. 407).

As técnicas que envolvem a confecção de “paneiros” ou o corte do ouriço da castanha, o “corte em pé” ou o “corte no chão” são “técnicas do corpo”. Para Mauss (2003), as técnicas só são transmitidas porque são tradicionais, embora se trate de um “ato mecânico”. As designações enquanto “corte em pé” ou “corte no chão”, foram obtidas a partir da observação e classificada pelo antropólogo de forma arbitrária, pois não estão autoevidentes no cotidiano.

Se o “inverno” marca o início ideal da “safra da castanha”, um festejo católico da padroeira da *comunidade* seria, idealmente, este festejo marca o “fim da safra”, mas, como já mostrei, a “safra da castanha” podia e se estender para além da data em que festejam Nossa Senhora de Fátima, dia 13 de maio. O festejo de Nossa Senhora de Fátima ocorre na segunda semana de maio e dura 10 dias, com procissões, novenas, arraiais e torneios. Os ritos “sacros” intercalam-se com “festas profanas” movimentadas por diversos estilos musicais e bebidas alcoólicas.

¹¹⁹ Cf. Entrevista 13, 2012.

A fim de conter o grande consumo de bebidas alcoólicas destiladas, a Associação dos Moradores da Comunidade Remanescente de Quilombo de Cachoeira Porteira-AMOCREQ-CPT, deliberou junto com a comunidade a proibição da venda de bebidas destiladas, continuando permitido o consumo de cervejas e vinhos. Segundo a *comunidade* essas bebidas são mais caras, o que inibiria a compra. Para burlar tal determinação, os jovens bebem uma bebida a base de álcool etílico hidratado (de uso farmacêutico) e refrescos, a qual eles chamam de “Tcháí”, esse consumo é realizado as escondidas da comunidade em locais de lazer como cachoeiras e igarapés próximos.

Em maio de 2012, a santa percorreu a *comunidade*, sua saída era definida no dia anterior, onde algumas famílias são escolhidas para receber a Santa. Neste ano, as saídas foram organizadas da seguinte forma: Dia 11: Igreja de Nossa Senhora de Fátima; Dia 12: Casa da sra. Benta/Willian; Dia 13: Casa da sra. Cleomar; Dia 14: Casa do sr. Claudemir; Dia 15: Casa do sr. Waldemar; Dia 16: Casa da sra. Maria; Dia 17: Escola; Dia 18: Casa da sra. Leonila; Dia 19: neste dia, saiu a Nossa Senhora de Fátima trazida por membros da *comunidade quilombola* da Tapagem, a Santa de Cachoeira Porteira esperou a santa dos visitantes na Igreja.

Esse momento é marcado pela grande circulação de pessoas na *comunidade*, sejam *quilombolas* de outras *comunidades* do rio Trombetas (como Tapagem, Abuí, Paraná do Abuí e Mãe Cué), indígenas ou visitantes de Oriximiná. Tal diversidade pode ser percebida durante os torneios de futebol. Em 2012, os torneios de futebol foram realizados no dia 19 de maio, participaram equipes de Cachoeira Porteira, de outras *comunidades quilombolas* e de indígenas, o “time dos índios”, ou ainda equipes “mistas” compostas por indígenas e *quilombolas*.

Durante o festejo de Nossa Senhora de Fátima, realiza-se a “festa dos *castanheiros*”, em 2012, ela foi realizada no dia 18 de maio. Neste momento, todos os *castanheiros* estão em Cachoeira Porteira. Podemos notar grupos de cinco ou mais *castanheiros* em reunidos consumindo bebidas alcoólicas. O consumo de bebidas alcoólicas, neste momento, torna-se um elemento de “trocas com rivalidade exasperada, com destruição de riquezas” (MAUSS, 2003, p. 193).

A “dádiva” de um brinde obriga a “retribuição”, iniciando, assim, um rito que pode levar o castanheiro a gastar parte ou tudo do que obteve com a venda de sua castanha. Tal “rito alcoólico” era realizado com o consumo de bebidas destiladas, para inibir o consumo como já mostrei, a comunidade passou a proibir tal consumo, imaginando que diminuiria os gastos, caso as opções disponíveis tivessem o valor mais

alto. Segundo o sr. Ivanildo Carmo de Sousa, um dos objetivos era que “doesse no bolso”.

A medida, no entanto, não resultou no fim da “destruição de riquezas”, pois existem fazem parte deste “rito alcoólico”, elementos como o prestígio e a rivalidade. O *castanheiro* reunido em grupos distribui bebida para amigos e parentes que circulam pela festa, este ato lhe confere certo prestígio momentâneo, a rivalidade é acionada quando outro *castanheiro* paga outra “rodada”, ela deve ser bem maior que a anterior. É oportuno mencionar que ele se sente na obrigação de “retribuir” a “dádiva” dada.

Dessa forma, quantidades maiores de recursos vão sendo gastas, pelos diversos grupos de *castanheiro* formados durante a festa. Tais grupos reúnem além de parentes, os amigos e afins. Quanto mais o *castanheiro* distribui suas “dádivas” mais ele prova ter sido bem sucedido na coleta da castanha. Segundo Mauss, a pessoa “não pode provar essa fortuna a não ser gastando-a, distribuindo-a, humilhando com ela os outros, colocando-os ‘a sombra do seu nome’” (MAUSS, 2003, p. 244).

Neste momento, quanto mais um *castanheiro* gasta, mais o outro é obrigado a gastar. As “dádivas” não acabam quando acaba o dinheiro. Pois, o *castanheiro* sempre pode recorrer ao “comprador” de castanha, que, caso já tenha quitado o pagamento do *castanheiro*, ele se sente na obrigação de adiantar recursos em troca de uma castanha que ainda está no “barraco” ou na “ponta de castanha”, caso seja o “final da safra”, adianta o recurso em troca da castanha da “safra” que vem. Tal obrigação por parte do “comprador” é motivada pelo receio que o *castanheiro* interrompa as relações com ele e procure outro “comprador”. Podendo, inclusive, o *castanheiro* não entregar a castanha já paga, vendendo-a para outro “comprador”.

O “comprador”, hoje, não teria mecanismos eficazes para cobrar a dívida. Resta esperar que prevaleçam as relações de parentesco, compadrio ou amizade e as dívidas sejam quitadas. Alguns “compradores” de castanha não ficam em público, ou na comunidade durante a “festa dos *castanheiros*”, objetivando não se comprometerem com o *castanheiro* para evitar o gasto extraordinário de recursos com bebidas alcoólicas. Dessa forma, o “comprador” evita também qualquer tipo de indisposição com o *castanheiro*.

Uma alternativa para honrar a “dádiva” recebida durante o “rito alcoólico”, caso o dinheiro acabe e o “comprador” preferencial não esteve a vista, é a venda de todo o equipamento utilizado durante a coleta da castanha, como armas, terçados, motor “rabetá”, paneiros, tudo para quitar a “dádiva” alcoólica. Já que muitos comerciantes da

comunidade não vendem a prazo. Diante disto, esses equipamentos são aviados novamente pelo “comprador” na próxima “safra”.

Contudo, quando é possível, a coleta da castanha é prolongada para que os *castanheiros* possam reaver parte dos recursos gastos durante a “festa dos *castanheiros*”, ou ainda para quitar dívidas. O recurso que sobra é investido na família e em bens de consumo, como motocicletas e eletrodomésticos. A partir do exposto, gostaria de mencionar que tal “rito alcoólico” não se estende a todos os *castanheiros*. Posso separar os que não consomem bebidas alcoólicas, os membros de religiões pentecostais e outros.

O consumo acentuado de bebidas alcoólicas tem sido tratado pelas lideranças *quilombolas* tanto como um problema econômico, quanto de saúde pública. Neste sentido, a AMOCREQ tem se articulado para evitar e restringir o consumo dentro da *comunidade*. Segundo as lideranças *quilombolas*, tais medidas são para que o recurso obtido com a “safra da castanha” seja investido na “melhoria de vida”, que segundo eles, se traduz na melhoria das unidades habitacionais, padronização da alimentação e vestuário.

A coleta da castanha esteve e está relacionada a outras atividades extrativas, como o breu, a copaíba, a andiroba. É oportuno destacar que o período que os *quilombolas* de Cachoeira Porteira se dedicaram a extração do látex da seringueira ou da balata, foi motivado pelo chamado “patrão” em decorrência do aumento e necessidade do mercado internacional. Segundo o sr. Vicente foi “o Cazuzza que trouxe gente de fora pra ensinar o pessoal daqui, ai trabalhavam juntos” (SANTOS, Entrevista 15, 2012), se referindo a extração da seringa.

A atividade de extração do látex foi estendida pelos chamados “patrões” aos povos indígenas. Se referindo aos Katxuyana, o sr. Waldemar relata que: “esse cearense (Cazuzza) veio pra ensinar os morenos a trabalhar, isso aconteceu também na aldeia Grande, foi também gente de fora pra ensinar os índios, pra trabalhar lá em cima, a mesma coisa com nós aqui, pra começar a aprender, a conversar [...]” (SANTOS, Entrevista 01, 2012).

A relação entre indígenas e *quilombolas*, passou em certa época pela mediação do chamado “patrão”, no caso, pelo Cazuzza Guerreiro. Indígenas e *quilombolas*, foram convertidos em “fregueses”. Segundo o sr. Waldemar “ele trazia cearense pra trabalhar aqui e do meu nascimento pra trás o cearense era uma classe de gente muito braba”

(SANTOS, Entrevista 01, 2012). O sr. Waldemar estabelece uma divisão entre eles e os “de fora”, ressaltando como meio de distinção, a violência,

[...] chega a Gutierrez, no tempo do fim da caça de gato, teve muita gente por aqui de fora, teve muitos crimes dos cearenses, maranhenses ai pra cima, atacando os mesmo parceiros dele, com nós ninguém de fora mexia, eles se matavam, mais com nós não, eles eram amigos, depois de terminar o governo proibiu, a primeira coisa que proibiu foi a pele¹²⁰ (SANTOS, Entrevista 10, 2012).

A característica multifacetada da “empresa extrativista” teve continuidade com os chamados “regatões”, assim, negociava-se uma diversidade de produtos extrativistas de origem madeireiros, não madeireiros e animal, como por exemplo, o mercado internacional de peles¹²¹. O sr. Waldemar lembra que além da castanha, “nós trabalhávamos com roça, com tiração de breu, madeira lavrada de machado, cortava cada pauzão pra derrubar no machado, era aquele sofrimento dos pretos velhos” (SANTOS, Entrevista 01, 2012).

Segundo o sr. Francisco Adão dos Santos Neto, no período da caça de animais para a retirada da pele, “chegava lá em Oriximiná vendia pro patrão, o patrão era o João Ferrari, ainda até hoje é vivo ali, ai depois foi o Tapuio, depois foi o Benjamim, eu chegava lá vendia” (SANTOS NETO, Entrevista 27, 2013). Durante o tempo de caça, muitos *quilombolas* que se dedicaram a esta atividade eram chamados de “gateiros”, segundo narraram era a mais lucrativa. Ainda segundo o sr. Francisco, muitas indivíduos “de fora” vieram para o rio Trombetas trabalhar como “gateiros”.

O sr. Vicente reitera que a empresa extrativista “comprava tudo, no tempo tudo dava dinheiro, era couro de calango, era borracha, castanha” (SANTOS, Entrevista 03, 2012). As relações comerciais no rio Trombetas abrangiam distintos produtos, como é possível ler no periódico **Diário de Belém**, que anunciava em maio de 1881, a chegada do “vapor” “Parintins”, vindo do rio Trombetas e trazendo: 339 quilos de borracha, 1,849 quilos de castanha, 8,182 quilos de cacau, além de carnes, couro de veado e feijão.

O rio Trombetas, desde o seu “descobrimento” foi tido como de relevância econômica e explorado por distintos seguimentos econômicos¹²². Além dos produtos de

¹²⁰ Cf. a Lei Nº 5.197, de 3 de janeiro de 1967, o seu artigo 2º, proibia a caça profissional.

¹²¹ Localmente, os *quilombolas* denominam das peles de “fantasia”.

¹²² Cf. o periódico **Gazeta Oficial**, de 1º de abril de 1859, a “Companhia de Navegação e Comercio do Amazonas”, possuía cerca de “quatro legoas quadradas” concedidas pelo Governo Imperial, através da “Repartição Geral das Terras Públicas”, em 19 de janeiro de 1856, para exploração madeireira para a construção de “vapores”.

interesse econômico, registram-se ainda aqueles de uso familiar, como é possível ler na narrativa do sr. Raimundo, que além da castanha, ele recorda que

Naquele tempo nós tínhamos bastante acesso ao cipó, ao breu, madeira, ubim, era só pro consumo próprio, a madeira em rolo que boiava, às vezes passava de semana descendo de água abaixo até Oriximiná, quando entrava o verão a gente ia colher o cipó e o breu, catava o breu pra sobreviver até chegar a época da castanha (SOUZA, Entrevista 04, 2012).

As narrativas do sr. Dilton Vieira do Carmo, também reforçam essa ideia do interesse múltiplo sobre os recursos naturais, além de reforçar que os quilombolas do Trombetas mantiveram longos contatos com comerciantes em Óbidos e posteriormente, Oriximiná,

Olha era só a roça, chegava a época da castanha, era castanha. No meu tempo ainda não era proibido a extração de madeira, meu pai trabalhava com madeira também. *Qual era a época de tirar a madeira?* Mês de Junho, quando a água tá baixando um pouco, eles faziam jangadas que é umas toras de pau tudo empilhado uma pertinho da outra, empilhava tudo e descia pra cidade. Com a força da água, botava pro meio do rio e saia baixando, só guiando, quando queria entrar no mato puxava com remo pra fora, assim ia até chegar em Oriximiná (CARMO, Entrevista 05, 2012)

Os castanhais abaixo de Cachoeira Porteira são intensamente ocupados pelos *quilombolas* de diversas *comunidades*. Acima de Cachoeira Porteira, o uso está ligado às unidades familiares referidas a antiga comunidade quilombola da Porteira e arredores, como Colônia, Nova Amizade, Tauri, Ilha da Giró e Curuá. Pude anotar ainda a participação na coleta dos castanhais do alto Trombetas de indivíduos residentes em comunidades muito abaixo de Cachoeira Porteira, este acesso era geralmente garantido através de relações de parentesco e afinidade.

A coleta dos castanhais pelas unidades familiares de *quilombolas* de Cachoeira Porteira teve distintos desdobramentos, tendo inclusive interferência de agentes externos. Como se pode ler na narrativa do sr. Dilton Vieira do Carmo, “a Andrade Gutierrez, que extraiu madeira pra mineração, pro forno, é nessa época que eu trabalhei lá era na motosserra, depois a firma foi embora e a gente ficou por aqui, fazendo o mesmo trabalho na roça, na castanha” (CARMO, Entrevista 05, 2012).

A região do rio Trombetas se “se caracteriza pela presença de florestas antigas e de grande porte, com dominância de árvores de *B. excelsa*” (SCOLES, 2010, p. 132). Tais florestas antigas de castanheiras têm produzido menos castanhas que no passado, onde relatos de “safras” extraordinárias são lugares comuns entre os *castanheiros*. O sr. Manoel Valdir Vieira dos Santos relatou que

os antigos falam que uns tempos atrás, meu pai fala, que, por exemplo, o igarapé grande; eles trabalhavam o inverno todinho, que a gente chama aqui inverno, e não davam conta de tirar a castanha, era ele com os meus irmãos mais velhos, eram mais quatro, eles davam conta de tirar a castanha do igarapé grande, e já hoje, uma pessoa tira a castanha todinha do igarapé grande, mudou muito né? (SANTOS, Entrevista 28, 2013)

Essa percepção não é mero saudosismo do passado, quando as gerações recentes estabelecem uma distinção entre o antes e hoje, discriminando positivamente o passado, tendo-o como uma referência de “bons tempos” e de “abundância”. Tal como analisou Ricardo Scoles, os castanhais do Trombetas possuem baixos níveis de regeneração, onde,

Os baixos níveis de regeneração observados foram independentes da intensidade da atividade extrativista e da atividade dispersiva das cutias. As poucas chances de entrada de luz no sub-bosque das florestas estudadas seriam as responsáveis da falta de regeneração da castanheira, espécie heliófita e pioneira de longa vida. Conclui-se que políticas restritivas à coleta da castanha, visando possibilitar a regeneração da castanheira, são de baixa ou nenhuma efetividade (SCOLES, 2010, p. 132-133).

Segundo Ricardo Scoles “os castanhais situados acima das cachoeiras são menos intensamente coletados que os localizados a jusante” (SCOLES, 2010, p. 142). No entanto, gostaria de situar duas questões relativas a coleta, quais são: a interferência do órgão ambiental para o acesso aos castanhais e outros recursos naturais, instituindo, inclusive prazos burocráticos; e, a diferença quando a divisão social do trabalho, ou seja, em Cachoeira Porteira o acesso aos castanhais é predominantemente masculino, durante o trabalho de campo, pude observar apenas a participação de uma dezena mulheres *castanheiras*.

Apesar da participação feminina durante a “safra da castanha” nos castanhais, o trabalho de coleta, corte dos ouriços e transporte da castanha, em Cachoeira Porteira, é considerado um trabalho masculino. Algumas questões precisam ser consideradas: a) obtive informações de duas mulheres que fazem todo o processo que envolve a coleta da castanha, apoiadas pelo grupo familiar ou de amigos; b) mulheres que acompanham o marido esporadicamente; c) mulheres que dão suporte a unidade familiar, filhos e marido, realizando trabalhos como o preparo da alimentação.

Durante o trabalho de campo, em julho de 2005, junto aos *quilombolas* da Comunidade do Moura, pude anotar o contrário, no “tempo da castanha”, segundo os *quilombolas*, vai toda a unidade familiar para o castanhal. Este momento consistia em um grande evento de coesão social, já que interagiam distintas unidades familiares. De

acordo com a sra. Fátima Lopes, o órgão ambiental estaria tentando interferir neste, onde “querem que a mãe ou o pai vá largar os filhos jogados, ir lá pro Erepecú e largar as crianças por aqui. Ano passado, ele falou que não queria que eu levasse meus filhos, eu disse pra ele que eu ia levar” (OLIVEIRA; LOPES, Entrevista 05, 2005) (g.m.).

Por mais de 150 anos, a castanha tem sido um recurso natural importante para os *quilombolas*, compõem tanto a dieta alimentar, quanto fonte de renda estratégica durante a “safra”, seja para os quilombolas de Cachoeira Porteira, seja para os quilombolas do Moura. Segundo o sr. José Lopes, “a castanha-do-pará também, é praticamente nosso garimpo aqui do trombetas, é a castanha, todo ano tem a safra da castanha, onde a gente colhe o melhor dinheiro do ano” (LOPES, Entrevista 07, 2005).

A partir dos dados obtidos junto a *comunidade quilombola* do Moura, em julho de 2005, gostaria de acrescentar que a pesquisa etnográfica é situacional, a representação de um determinado momento histórico. Neste sentido, tais dados devem ser relativizados e situados historicamente. O trabalho de pesquisa de Silveira, tem indicado mudanças a partir da potencialização de outros produtos extrativistas, como onde, “a colheita de castanha foi a principal atividade realizada pelas famílias quilombolas do Moura, visando a renda familiar, até 2011. Atualmente na comunidade o manejo mais significativo economicamente tem sido a extração de copaíba” (SILVEIRA, 2014, p. 89).

É oportuno destacar que tais dinâmicas sociais podem ser resultados de décadas de “intrusão” do projeto minerador, como também de políticas ambientais restritivas. Explico minha posição: com o cercamentos das “terras tradicionalmente ocupadas” pelos *quilombolas* por parte do projeto minerador e das unidades de conservação, as unidades familiares tiveram que reorganizar a produção agro-extrativista buscando alternativas econômicas para a castanha. As restrições impostas pelo órgão ambiental forçando a mudança do modelo de coleta da castanha, onde se levava toda a família, objetiva-se maximizar a coleta da castanha, com o trabalho de mulheres e homens.

As “terras tradicionalmente ocupadas” referidas aos *quilombolas* do médio Trombetas, como já mostrado, está “intrusada” na margem esquerda pela REBIO Trombetas e pela margem direita pela FLONA Saracá-Taquera e pela Mineração Rio do Norte. *Quilombolas* do Moura, o sr. José Lopes argumenta que “a castanha que eu trabalho, faz parte da reserva biológica, fica dentro do Erepecú, onde a governo achou de criar a reserva” (LOPES, Entrevista 07, 2005). É do lado esquerdo do rio Trombetas,

que estão os principais recursos naturais e em maior abundância, como enfatiza o sr. José Lopes,

São as terras mais ricas que nós tem, é Cachoeira Porteira, Erepecú e Cuminã também, é onde produz tudo de bom que nós precisa, até mesmo, porque tem muita coisa que tem lá que nós não tem aqui no Moura, bem como, o castanhal, como a gente acabou de falar, todo ano a gente tem que tá lá no Erepecú tirando a castanha, as nossas casas aqui é coberto com palha, quando começa a ficar rasgada a nossa palha aqui, a gente tem que tá tirando autorização como o IBAMA pra ir buscar palha pra cobrir a nossa casa, e quando eles tã com a maresia boa deles lá, eles liberam pra gente, se não eles não liberam, não deixam a gente tirar, então a significância pra nós disso, seria uma segurança pra nós do nosso dia-a-dia (LOPES, Entrevista 07, 2005).

Certamente,

Às perdas econômicas para o grupo negro somam-se outras, mais profundas na consciência do antigos ocupantes. A contestação canaliza uma visão das perdas de terras de uso imemoriais *escravizadas* nos limites da Reserva e outras decisões arbitrárias que provocam o *cerco das terras* e beneficiam as empresas que estão chegando, imobilizando-as para futuros empreendimentos (ACEVEDO MARIN; CASTRO, 1998b, p. 16).

Com implantação da REBIO Trombetas, os *quilombolas* de Cachoeira Porteira permaneceram realizando o livre acesso aos castanhais localizados fora da unidade de conservação, embora com restrições, o sr. Ivanildo Carmo de Souza argumenta que “pro o quilombola, onde tem castanha, pra ele não tem barreira, ele vai lá” (SOUZA, Entrevista 09, 2012). De toda forma, o órgão ambiental, passou a exercer um poder “policialesco” em toda a extensão do baixo e médio Trombetas, impondo regidas fiscalizações e controle até mesmo para aquela castanha coletada fora dos limites desta unidade de conservação.

Ao contrário do Moura que tem todas as suas possibilidades de utilização dos recursos naturais cercadas seja pelo projeto minerador, seja pelas unidades de conservação, os *quilombolas* de Cachoeira Porteira e entorno estão distantes do projeto minerador e na borda ao norte da REBIO Trombetas. Com parte de suas “terras tradicionalmente ocupadas” pela Reserva, a outra parte até 2006, eram “terras livres”, quando o Governo do Pará, criou duas unidades de conservação estadual, a FLOTA Trombetas e a FLOTA Faro.

Concretamente, a criação destas duas unidades de conservação estadual tem ocasionado o prolongamento do processo de titulação da “terra quilombola”, pois, para que se realize a titulação, deve haver um processo de “desafetação” das unidades de conservação pela Assembleia Legislativa Estadual. Tais unidades de conservação não

tem fiscalização permanente pela agência ambiental estadual, apenas visitas esporádicas e reuniões do conselho consultivo.

Os *quilombolas* de Cachoeira Porteira e do entorno, permaneceram por um longo tempo relacionado há um “patrão” considerado pelos “antigos” do local como “pai dos pobres”, que foi o Cazuzo Guerreiro, este exercia um tipo de “dominação carismática” entre os *quilombolas*. Do Lago do Jacaré para baixo, ao contrario do Cazuzo Guerreiro, o coronel Costa Lima e seus descendentes exerciam uma forma de “dominação tradicional” e “racional” que conflitava com as formas tradicionais de coleta da castanha exercida pelos *quilombolas*.

Mesmo sob a “dominação” do Cazuzo Guerreiro, os *quilombolas* de Cachoeira Porteira e entorno, a coleta da castanha permaneceu sob as regras costumeiras de uso dos castanhais. Mudanças significativas para os *quilombolas* de Cachoeira Porteira e entorno, ocorreu com a implantação do trecho de 220 quilômetros da BR 163, no começo da década de 1970, que ocasionou uma brusca reorganização territorial, extinguido o antigo povoado da Porteira e os deslocando para as margens da recém-implantada rodovia federal.

Os *quilombolas* de Cachoeira Porteira estão sujeito às regras costumeiras que regem a utilização dos recursos naturais. Atualmente, o uso dos castanhais tem sido exclusivamente de *quilombolas* e indígenas. Com relação aos quilombolas, o uso está referido ao “grupo de parentes” seja da família nuclear ou extensa. Estes agentes sociais se organizam via a mobilização étnica e não enquanto *castanheiros*.

3.2. A EMPRESA EXTRATIVISTA: A “LUTA DE PATRÕES”

Era o patrão Zé Machado, tinha o Cazuzo Guerreiro, eram os donos do rio. Vendia (os *quilombolas*) castanha, breu, copaíba, salgava peixe, capivara, essas Coisas (SANTOS, Entrevista 01, 2012).

Durante a segunda metade do século XIX e início do século XX foram diversas as viagens exploratórias, aos rios Mapuera, Trombetas e Erepecuru, realizadas pelas “elites econômicas” locais, a fim de mapearem potencialidades para a exploração extrativista. Tal reconhecimento culminou no processo expropriatório das “terras tradicionalmente ocupadas” pelos quilombolas.

De acordo com Acevedo Marin; Castro, “os mecanismos de integração forçada do trabalhador do quilombo à sociedade foram de natureza econômica. No plano social,

os senhores não lograram controlar imediatamente, via relações de patronagem, esse grupo” (ACEVEDO MARIN; CASTRO, 1998b, p. 07). Dessa forma,

Mais tarde, as unidades familiares que se espalharam pelo Médio Trombetas, de Oriximiná até a boca do Cuminá, e, subindo pelo Alto Trombetas, da boca do Cuminá até o Alto Trombetas, agregando os grupos do Erepecu e Acapu, inseriram-se nas relações de patronagem, na medida em que governo e agentes econômicos promoveram a incorporação dessas terras com abundância de castanhais - caso do Mapuera e Erepecu -, via práticas de caráter privatista do tipo compra, venda e arrendamento. (ACEVEDO MARIN; CASTRO, 1998b, p. 07)

Acevedo Marin; Castro chamam atenção para o fato de que “a formação desses laços de dependência tampouco aprofundaram-se no meio desses trabalhadores, de modo homogêneo. Alguns deles intensificaram contatos com comerciantes, como no caso dos localizados em Cachoeira Porteira” (ACEVEDO MARIN; CASTRO, 1998b, p. 07). Em Cachoeira Porteira se estabeleceu o comerciante denominado José Gabriel Guerreiro, ou Cazuzza Guerreiro, que abriu ali a “Casa Porteira”.

As “elites locais” mobilizaram-se a fim de consolidar o processo de expropriação e exploração econômica da calha do rio Trombetas, com vistas a incorporar a força de trabalho negra. As “elites locais” não desistiram de diante da impossibilidade de imobilização dessa força de trabalho durante o período escravista, imediatamente após 1888, se articularam para mediante o processo de expropriação territorial, incorporá-los como força de trabalho nos castanhais e outras atividades agrícolas e extrativas.

Leia-se que em 1889, o Deputado estadual Condurú, apresentou uma emenda propondo a implantação da navegação a vapor entre a Foz do Lago do Jacaré, Mura-Tapera ou Uruá-Tapera (Oriximiná) e Óbidos. Na defesa de sua proposição, publicada no periódico **O Liberal do Pará**, de 02 de maio de 1889, argumente que de Mura-Tapera “para cima se tem estabelecido ultimamente, muitos indivíduos que estavam no Mocambo, e que têm descido e se tem estabelecido por ahi plantando roça e cacaoes. Quero fazer a comunicação dessa população com a cidade de Óbidos” [sic] (CONDURU, 1889, p. 01).

Durante a maior parte do século XIX, com exceção de indígenas e *quilombolas*, só se aventuravam subir a calha do rio Trombetas, os missionários, militares, exploradores e naturalistas e “regatões”. Este último, estes últimos estiveram envolvidos em diversas polêmicas. Exerciam um duplo papel: escoavam a produção agrícola e extrativista dos quilombolas e também os avisavam diante de qualquer movimentação

inimiga. As relações com os “regatões” estão marcadas pela dupla entrada: as relações comerciais fraudulentas com os *quilombolas* e os serviços prestados como informantes.

Tal relação entre os *quilombolas* e os “regatões” foi narrada pelo naturalista e explorador Barbosa Rodrigues (1875), destacando os interesses econômicos e as vantagens desta relação, onde os “regatões” trocavam produtos manufaturados e superfaturados pela produção agroextrativista dos *quilombolas*. Dessa forma, os “regatões”, estrategicamente, se encarregavam de disseminar boatos a respeito da “índole violenta” dos *quilombolas*.

Notícia 1. O Homicídio

Consta n’esta cidade que no lago Arapecú (o nome atualmente é Erepecu), afluente do rio Trombetas, acaba de praticar-se um assassinato. Achando-se ali ocupado na extração da castanha, um comerciante de Santarém, cujo o nome e nacionalidade são aqui desconhecidos, fôra em uma noite sua assaltada por alguns negros do mocambo, que a pretexto de commerciare, a invadiram. Em seguida foi o infeliz friamente assassinado, roubaram a canoa que havia sido abandonada pela tripolação, composta de dous índios, e obrigaram a mulher e a uma filha do assassinado a acompanhá-los ao mocambo! [sic] (O LIBERAL DO PARÁ, 1875, p. 01).

Notícia 2. A investigação policial

Nº 338 – Secretaria de Policia do Pará, 13 de abril de 1875. [...] Em atendimento ao meu officio de 17 de março ultimo tenho a satisfação de participar a v. exc. que carece de fundamento o boato que fora assassinado recentemente no termo de Obidos um negociante, e que a imprensa attribui a autoria de semelhante crime a escravos fugidos homisiados no rio Trombetas, onde aliás me consta haver um quilombo mais ou menos numeroso.

Por communições officiaes da autoridade local acabo de saber que o mesmo homicidio, que n’esta cidade se considerou um facto consumado, não se realisou felismente, informando a predita autoridade ter sido o individuo indignado como assassinado o subdito portuguez Antão que actualmente se acha no lago do Arapicú no predito rio.

Tamanha falsidade foi apenas adrede espalhada para evitar competidores que receiosos de serem tambem victimas fugirão naturalmente de negociações n’aquellas paragens – Deus guarde á v. exc. – Illm. e exm. sr. dr. Francisco Maria Corrêa de Sá e Benevides – O chefe de policia – Samuel Fellepe de Souza Uchôa [sic] (JORNAL DO PARÁ, 1875, p. 02).

Tanto a denúncia, quanto a investigação podem se estratégias de comunicação adotada pelos “regatões” que atuavam como agentes econômicos. Barbosa Rodrigues (1875) observa que praticavam preços exorbitantes para seus produtos manufaturados. Era, por assim dizer, um negócio lucrativo e tinham interesse em monopolizar a relação com os *quilombolas*. Tal relação econômica com os *quilombolas* envolvia, ainda, outros agentes sociais, tais como comerciantes dos centros urbanos e funcionários públicos.

A “proteção” dispensada aos *quilombolas* O periódico **Diário de Belém**, de 19 de janeiro de 1877, publicou a denúncia pelo sr. Geraldo Baptista Valente, contra o

adjunto do Promotor da cidade de Alenquer, Josino Cardoso Monteiro, político do partido conservador e delegado de polícia. Segundo o denunciante, aproveitando-se de uma licença do trabalho para tratar de saúde, viajou para o rio Trombetas,

“onde tem casa e acoita escravos fugidos. Pois é tempo próprio: Janeiro, Fevereiro, Março e Abril, de colheita de castanha de onde o mesmo Josino tem feito sua fortuna. Pelos documentos existentes em meu poder, vê-se que Josino é acoitador e ladrão de escravos para fazer seu commercio” (VALENTE, 1877, p. 01)

Tal denúncia chegou ao Presidente da Província, que solicitou esclarecimentos do Juiz de Direito de Santarém, Innocencio Pinheiro Correa, que comunica que o comércio com os “mocambos” acontecem e também em Santarém, sendo mais comum em Óbidos¹²³. As estratégias dos *quilombolas* envolviam, assim, distintos agentes sociais, que dispensavam “proteção” em troca dos produtos agrícolas e extrativos. A “proteção” interessada era, por assim dizer, útil para ambos.

Quanto à relação entre *quilombolas* e “regatões”, veio a enfraquecer, ainda na últimas décadas do século XIX, quando se consolidam na calha do rio Trombetas novos agentes econômicos, apoiados por sistemas “oligárquicos” fortemente vinculados a política regional. A partir da leitura de periódicos paraenses da época, pude notar a movimentação dos referidos “grupos oligárquicos locais”, tal como o periódico **A República**, de 23 de novembro de 1890, que publica um manifesto pela implantação de uma linha de navegação entre Óbidos Mura-Tapera ou Uruá-Tapera (Oriximiná) e o lago do Jacaré, perto de Cachoeira Porteira.

Cento e sete pessoas assinam o referido manifesto acima citado, entre eles estão militares, políticos e comerciantes. Diante a solicitação, argumentam que o rio Trombetas e seus afluentes, “são de riquezas incontestáveis” quer pela terra para agricultura, quer pela indústria extrativa, e ainda, por ser tratar de uma área não explorada. Neste momento, declaram que os “quilombolas” não são mais problema e que estão inseridos no processo da indústria extrativa, declaram que

Por muitos anos serviram esses lugares de abrigo aos quilombolas que, depois da lei de 13 de Maio de 1988, abandonando as residências centrais vieram povoar as margens dos rios e lagos do Trombetas, e a esta população agregaram-se outros que se empregam na indústria extractiva, pelo que tornou-se um centro populoso [sic] (FIGUEIREDO; ET ALL, 1890, p. 02)

Da relação de nomes que constam no manifesto ao Governador Justo Chermont, constam representantes de diversas famílias possuidoras de terras na calha do rio

¹²³ Conforme periódico belenense **Jornal do Pará**, do dia 06 de março de 1877.

Trombetas, adquiridas seja por arrendamento, seja pela compra do estado facilitada pela relação política. Assim, pode ser verificado no periódico *Diário de Notícias*, em denúncias assinadas por A. Rodriguez da Luz, em de 04 de junho de 1897 e em 20 de agosto de 1897, respectivamente. As denúncias indicam as propriedades e os proprietários.

Na denúncia do dia 04 de junho de 1897, do periódico *Diário de Notícias*, A. Rodrigues da Luz, questiona o atual governador, o sr. Paes de Carvalho, sobre o favorecimento do funcionário público, o intendente José Antonio Mattos Piranha, na compra de “grande castanhal no lago do Acapu”, durante o governo de Lauro Sodré, por um preço enormemente inferior, ocasionando, inclusive prejuízo para o estado. . Segundo o redator, tais castanhais não podiam ser vendidos por duas razões:

1ª Por ahi remia as suas necessidades o povo pobre que está cansado de sustentar vadios e viciosos e hoje só vae lá o pessoal do sr. Intendente José Antonio de MattosPiranha; 2ª porque ali affluia anualmente avultado número de commerciantes que pagavam o imposto de município de cessou! [sic] (LUZ, 1897a, p. 02)

Na denúncia do dia 20 de agosto de 1897, publicada no mesmo periódico, *Diário de Notícias*, A. Rodrigues da Luz, lista os

“filhotes da situação que teem requerido castanhaes com lesão enormíssima ao Estado e aos municípios Óbidos e Tapera (Oriximiná). Esses castanhaes como todos sabem foram assaltados por vezes no tempo da corrupta monarchia que nunca os vendeu por consideral os como patrimônio do povo e das out’ora comarcas municipaes” [sic] (LUZ, 1897b, p. 02)

O autor explicita o processo de expropriação dos castanhais da região do Baixo Amazonas, nos municípios de Óbidos e Oriximiná. A Primeira denúncia, na razão 1ª, o motivo para que estes castanhais não entrassem no mercado de terras, é necessariamente porque deles dependiam o “povo pobre”. Como pude evidenciar a partir de toda a literatura até aqui analisada, neste momento, os *quilombos* do Trombetas já estavam consolidados, originando uma diversidade de povoados. Neste sentido, leia-se que o autor está de referindo indiretamente aos *quilombolas*.

Para efeitos de apresentação, pode-se apresentar um panorama amplo deste processo de expropriação dos castanhais da calha do Trombetas. Assim, é possível relacionar, a segunda denúncia de A. Rodrigues da Luz, do dia 20 de agosto de 1897, publicada no periódico *Diário de Notícias*, com o manifesto publicado no periódico *A República*, de 23 de novembro de 1890 e o “Índice Geral dos Registros de Terra” (Pará), publicado em 1909, de autoria de João de Palma Muniz.

São documentos que possuem certa relação, pois existem pessoas que assinaram o manifesto pela “navegação no rio Trombetas”, foram mencionadas no artigo de A. Rodrigues da Luz, do dia 20 de agosto de 1897, publicada no periódico **Diário de Notícias**, constando dos nomes ainda no levantamento feito por João de Palma Muniz. O artigo de A. Rodrigues da Luz apresenta uma lista de 25 “felizardos” que adquiriram 29 castanhais, relaciona a aquisição de terras por uma rede de parentes da família Figueiredo envolvendo funcionários públicos.

Segundo o artigo de A. Rodrigues da Luz, entre as famílias que compraram os castanhais estão: membros da família Figueiredo e Guerreiro que requereram castanhais no Acapu (afluente do Erepecuru), e no lago do Erepecu, no Trombetas; membros das famílias Silva, Anjos, Pereira, Canuto, Amaral, Feio e Araújo, que requereram castanhais também no lago do Erepecu, no Trombetas; membros das famílias Vinente, Araújo, Guerreiro, Teixeira, Santos, Azevedo, Oliveira, Souza, Couto e Costa, que requereram castanhais no lago do Jacaré, no alto Trombetas.

Na publicação do “Índice Geral dos Registros de Terra” do Pará, publicado em 1909, de autoria de João de Palma Muniz, é possível anotar o processo de ocupação diante dos seguintes montante de registros de terra: 63 no rio Trombetas e 10 no lago do Erepecu, 07 no rio Erepecuru e 05 no Acapu (afluente do Erepecuru). Quanto aos registros de terra no rio Trombetas, relacioneis todos os registros referidos a Oriximiná, do alto rio até a foz no Amazonas.

Segundo Acevedo Marin; Castro, desde o Decreto de 26/4/1865, que obrigada o registro em cartório das terras transacionadas, “as terras do rio Trombetas foram declaradas como referência na identificação e localização de imóveis rurais” (ACEVEDO MARIN; CASTRO, 1998a, p. 56). Para as autoras, comerciantes, sitiantes e fazendeiros passaram a avizinhar dos *quilombolas*, contribuindo “para à alienação de territórios ocupados e explorados economicamente pelos negros que desciam lentamente as cachoeiras” (Idem).

As empresas extrativistas como a Figueredo & Comp. e a J. Guerreiro & irmão, também adquiriram castanhais, nos rios Acapu, Erepecuru e Trombetas. As empresas extrativistas enfraqueceram o comércio dos chamados “regatões”, pois imobilizaram a força de trabalho, controlando a terra abundante em castanhais. Nestas áreas fixavam os

“barracões” que se relacionavam com os *castanheiros*¹²⁴. Com os domínios expandidos, os “patrões” se colocavam como “os donos do rio” (SANTOS, Entrevista 01, 2012).



Figura 4. Batelão de transporte de castanha em Oriximiná (PA). Autor: Chagas, Hernondino; Dias, Catharina Vergolino. Ano: maio. 1966. Série: Acervo dos trabalhos geográficos de campo. Fonte: IBGE.

Os “barracões” atuavam como entrepostos comerciais, os quilombolas durante o trabalho de campo se referiram a “Casa Porteira” e “Casa Jacaré”, a primeira pertencia ao comerciante “cearense” José Gabriel Guerreiro, a segunda ao “português” Costa Lima. A partir da leitura de fontes bibliográfica, como Acevedo Marin; Castro (1998), O’Dowyer (1999a; 2001; 2002) e Funes (1997; 2000), existiram evidentemente outros

¹²⁴ É oportuno mencionar que, agora, neste momento o *castanheiro* não eram somente indígenas e *quilombolas*. A estes foram agregados outros trabalhadores vindos de distintos centros urbanos e até de outros estados.

comerciantes e empresas extrativistas na calha o rio Trombetas, no entanto, este texto irá focar nos dois comerciantes acima referidos.

Os “patrões” se constituíram enquanto forças econômicas e sociais no rio Trombetas. Segundo o sr. Waldemar dos Santos¹²⁵, além da Comissão Demarcadora de Limites, os “patrões” também foram os responsáveis por “domar dos pretos”. Essa noção de “domar” utilizada pelo sr. Waldemar pode ser até mesmo o estabelecimento de relações de “patronagem”, na prática, percebesse que representou o uma estreitamento de relação além das relações comerciais.

O sr, Francisco Adão dos Santos Neto destaca o papel econômico importante da castanha, ressaltando a “dominação dos patrões” sobre os “pretos”. Pensando sobre a utilização feita da noção de “domar” pelo sr. Waldemar e a noção de “domar” usada pelo sr. Francisco Adão dos Santos Neto, penso que utilização seria a mesma situação empregada pelo sr. Vicente aos indígenas Katxuyana, no sentido de tornar dóceis, tornar amigos,

o que melhorou a vida pra nós foi que a castanha deu um precinho melhor, porque naquele tempo era na barriga, a caixa era roliço, tinha um patrão aqui nesse rio que ele trabalhou pra cá que ele tomou conta disso aqui, tudo ele dizia que era dele, o Costa Lima, era um português, o pessoal moravam pra aí, o pessoal do Zé Guerreiro, o pai dele abriu também a Casa Porteira, ele morreu ficou o Cazuzza Guerreiro (José Gabriel Guerreiro Júnior), ficou o Helvécio Guerreiro, ficou o Guilherme Guerreiro, o Imbiriba Guerreiro, toda essa turma tomava conta desses castanhais, eram uns brancos que domavam muito os pretos, os Guerreiros, na Fatura tinha umas cinco ou seis casas, e a deles era que trazia a mercadoria pro povo, tinham um barco (SANTOS NETO; SANTOS, Entrevista 08, 2012) (g m.).

Uma diversidade de produtos extrativistas compunha o interesse dos comerciantes. No século XIX, o tabaco e o cacau eram os principais produtos comercializados pelos *quilombolas*. Com a decadência do cacau e do tabaco, como narra o sr. Waldemar, a economia passou a se organizar em torno da seringa e da castanha,

A época da seringa, vamos dizer, de agosto em diante entrava a seringa, até tantos de fevereiro, em março a castanha até mês de junho. Isso ai não queimava não, todo ano era assim. Sorva, cumaru, balata... isso era na época do verão, de agosto em diante acompanhando a seringa na mesma época, ia terminando a castanha tava o tempo tava chuvoso pra tirar a seringa, tirar o leite, ai entrava esse servicinho, itaúba, cumaru até entrar a seringa, por que o serviço maior era a castanha e a seringa, os outros era intermediário. (SANTOS, Entrevista 10, 2012)

¹²⁵ Cf. Entrevista 01, 2012.

A partir das entrevistas com os *quilombolas* de Cachoeira Porteira e outros, como o sr. Ilarindo, é possível pensar dois tipos de “dominação”, a do tipo “carismática” e a do tipo “racional”. A “dominação” do tipo “carismática” era exercida pelo “patrão” José Gabriel Guerreiro. A “dominação” do tipo “tradicional” era exercida pelo Costa Lima e “racional” pelo seu genro, o “Machado”. Modos distintos de se relacionar com os *castanheiros*. Neste momento, se firmam os “patrões”, os “fregueses” e o aviamento de “barracão”. Tem-se, neste sentido, diferentes relações de “patronagem” devido aos diferentes tipos de “dominação”.

Segundo o sr. Waldemar dos Santos, “quando os meus avôs, chegaram pra cá, vieram já daqui de cima, então tinha um cidadão por nome Coronel Elísio, o primeiro mandão dessa terra aqui, o primeiro [...]” (SANTOS, Entrevista 19, 2013). Para o sr. Waldemar dos Santos, o coronel Elísio, atuava comercialmente na região da Cachoeira Porteira, como o José Gabriel Guerreiro, também era do Ceará e explorava os seringais do alto Trombetas e Mapuera, “muito cearense aqui dentro da área” (Idem).

Para retomar o argumento sobre a apropriação de terras por funcionários públicos e políticos, gostaria de citar o relatório *Voyage a la Mapuera* de Octavie Coudreau, durante a exploração ao Mapuera, conheceu os “seringueiros” do sr. Figueiredo. Segundo a exploradora, o sr. Figueiredo era “notário de Oriximiná, mas agora ele combina suas funções com ela seringueiro e comerciante” (COUDREAU, 1903, p. 94). Neste relato, ela menciona ainda as péssimas relações de trabalho nos seringais. Para demonstrar que, tais estratégias se aplicaram a outros recursos naturais além dos castanhais.

A partir das narrativas dos *quilombolas*, podem-se opor tais tipos de “dominação” a partir das práticas comerciais adotadas pelos “patões” José Gabriel Guerreiro e Costa Lima. O primeiro “não tinha caderno”, enquanto que o segundo era o “patrão de caderno”. O “patrão” que “não tinha caderno”, ou seja, que não anotava o que o castanheiro lhe solicitava para o trabalho durante a “safra da castanha” ou outro trabalho extrativista, era tido como um patrão que confiava e ao mesmo tempo generoso com o “freguês”, ao contrario do “patrão de caderno”, considerado mesquinho, anotava tudo e descontava tudo. O sr. Wlademar dos Santos, explica que

Funcionava que primeiramente um não devia pro outro, por exemplo, ele entregava a castanha e dava aquela mercadoria no valor, pronto acabou-se, não tinha caderno, depois que eu fui crescendo, aí existia o patrão de caderno, aí comprava um açúcar, um café, aí tomava nota (SANTOS, Entrevista 01, 2012)

O que era o “patrão de caderno”? Neste tipo de sistema de aviação, o “dono do castanhal”, “aviava” produtos como gêneros alimentícios industrializados, roupas, redes, instrumentos de trabalho e outra diversidade de produtos. Os “fregueses” iam aos barracões “no inverno era isso mesmo da castanha, olha nós morava lá na Tapagem, era nossa casa lá, quando era época do inverno vinha pro patrão Zé Machado, vinham remando até chegar lá (Lago do Jacaré)” (SANTOS NETO, Entrevista 17, 2012), para buscar os produtos “aviados”. O “patrão de caderno” anotava tudo, para realizar o “acerto de contas” no “final da safra”.

Penso poder começar pelo segundo tipo, o “patrão de caderno” que exercia a “dominação” do tipo “tradicional” e “racional”. Proprietários de documentos de compra ou arrendamentos se estabeleceram no rio Trombetas como “patrões”. Assim, este tipo de “dominação racional” baseava-se em prerrogativas legais que fundamentam a “propriedade privada”, exercia o controle apoiado no direito legal. De acordo os *quilombolas*, Costa Lima era um desses.

Segundo Acevedo Marin; Castro, Raymundo Costa Lima, era agrimensor “que ampliou seus domínios por meio de aquisições de posses mensuradas e registradas repassadas a ele por diversos posseiros” (ACEVEDO MARIN; CASTRO, 1998a, p. 137). Era o coronel Costa Lima. Segundo as autoras ele chegou a somar 100.000 hectares, se impondo como um “grande proprietário de terras e de castanhais no rio Trombetas” (Idem, p. 144).

De acordo com o sr. Francisco Adão dos Santos Neto, foi um “grande patrão”, “grande” neste sentido, neste sentido, tanto do ponto de vista moral, quanto da mensuração das posses, pois dizia possuir muitas terras,

chegou pra cá ele era novinho, ele chegou remando de igarité, naquelas velas que chamavam, ai ele armava ai, arrumava dois caboclos e vinha subindo ai esse rio, na faixa mesmo, ai ele vinha encostando por ai, agradando todo mundo, e tornou a baixar, quando ele veio já veio com um recursozinho, fazendo casa, entrou pelo Epecuru, entrou pelo Trombetão, e pra todas essas partes ia fazendo uma casa e tomou conta, foi um bom patrão, acolheram ele, é, ai ele ajudou muito o pessoal também, e o pessoal também ajudou muito ele, muito mesmo, muito, muito... (SANTOS NETO, Entrevista 27, 2013).

Para o sr. Francisco Adão dos Santos Neto, o Costa Lima, não era tido como “mau patrão”, este título ficou para o genro, o José Machado,

quando eu me entendia ele ainda era vivo o Costa Lima, ai foi o tempo que ele teve uma filha, é a Judite, essa filha casou com um português também, Machado era o nome dele, era José, só chamavam Machado, e casou e ele tomou conta disso ai, tudo era dele, esse rio todinho, todo era dele e ai Costa Lima foi o tempo que morreu, ficou a mulher do Costa Lima, mãe da Judite, ela só teve essa filha, ai morreu e ele ficou na gerência, esse homem enricou

muito o homem, muito rico, ele comprou uma vila de casa lá em Belém e vinha pra cá, num certo tempo começou a maltratar os pretos, voltaram, só não fiz justamente como fazia na candeia, se um preto viesse vender uma caixa de castanha aqui, ele botava pra brigar, tomava, prender, ele andou prendendo diversos aí, andou, o Machado andou prendendo diversos, aí foi tomando conta (SANTOS NETO, Entrevista 27, 2013) (g m.).

Segundo Paraguassú Éleres, Raymundo da Costa Lima, era natural de Abaetetuba e chegou a região de Óbidos/Oriximiná na década de 1920, vindo “para demarcar terras e com o tempo comprou-as do Estado, e também comprou lotes que demarcara, formando (a lei assim o permite) um lastro fundiário de 75 mil hectares de castanhais” (ÉLERES, 2015). Raymundo da Costa Lima, era agrimensor, tendo realizado diversos trabalhos em outros municípios do Pará, como Afuá.

Segundo o periódico **Folha do Norte** (1987), Raymundo da Costa Lima, teve sua habilitação como agrimensor credenciado para a realização de demarcações de discriminações de terra no Estado do Pará, publicada no Diário Oficial de 31 de Março de 1897, pela Repartição de Obras Publicas, Terras e Colonização. Segundo Paraguassú, Costa Lima casou com Theodora Gonçalves (Chadoca), tiveram uma filha chamada Judith, e morreu em 1935. Segundo Paraguassú Éleres,

Na safra da castanha o casal (Costa Lima e Chadoca) vivia numa alvarenga rebocada por lancha a vapor, a “Remo”, vinda de Glasgow. Sediavam no lago Jacaré, Trombetas, e dali administravam os castanhais (entre as terras do Craval, em Óbidos, e Trombetas, 10 mil hectolitros eram colhidos e embarcados para Belém no “Barão de Cameté”) (ÉLERES, 2015).

Paraguassú Éleres, relata que “José Tavares Machado, de nacionalidade portuguesa, teria chegado ao Brasil em 1918, após a I Guerra Mundial, tendo trabalhado na sapataria *Gurjão* (e não *Carrapatoso*, como disse Cezar), casou com Judith” (ÉLERES, 2015). Dentre os filhos de José Machado e Judith, está Cecília, que se casou com Paraguassú Éleres. Este último trabalhou com o sogro entre os anos de 1963 e 1964, relata que “em janeiro de 1968 voltei para Oriximiná, onde fiquei até agosto de 1970 gerenciando os castanhais do espólio de minha sogra” (ÉLERES, 2013, p. 13).

Em entrevista durante o trabalho de campo, os quilombolas de Cachoeira Porteira lembram o antigo “patrão”, como narra o sr. Milton Vieira, “Nesse tempo era o Machado que era o patrão, era esse Paraguaçu que tomava conta desse jacaré entendeu? Ele que era o patrão daqui” (VIEIRA, Entrevista 30, 2013).

O sr. Ilarindo Colé, a expropriação dos castanhais e o sistema de aviamento podia ser relacionado ao retorno a escravidão, era um sistema onde o “freguês” sempre estava endividado. Segundo o sr. Ilarindo, para se apropriar dos castanhais, “os patrões”

“iam arrendando, um era do Costa Lima, o outro era do Guimarães, outro era do Coronel Elisio. Era tudo esses brancos que tinham mais poder iam ficando com o Castanhal e aí, ia escravizando os pretos” (COLÉ, Entrevista 26, 2013).

O “cercamento” dos castanhais não representou a expulsão dos *quilombolas* de suas terras. Acevedo Marin; Castro, argumentam que “esses arrendatários, proprietários de castanhais e a sociedade regional não conseguiram ou não tiveram capacidade de desterrar esses antigos ocupantes do Trombetas, mesmo utilizando habilidosamente os artifícios do direito agrário” (ACEVEDO MARIN; CASTRO, 1998a, p. 131).

Os sr. Francisco Adão dos Santos Neto e Ilarindo Colé, enfatizam o caráter de imobilização da força de trabalho, para o sr. Ilarindo, o *castanheiro* era um escravizado, Para o sr. Francisco Adão, só faltava voltar o “tempo da candeia”¹²⁶. A imobilização da terra através da apropriação privada ocasionou tensões que envolviam diretamente a coleta da castanha, segundo o sr. Raimundo, “uma firma por nome Machado, quando pegava o pessoal pelo castanhal tirando castanha, mandava levar pra prender (SOUZA, Entrevista 04, 2012).

A “dominação” do tipo “racional” baseia-se “na crença, na legitimidade das ordens estatuídas e do direito de mando daqueles que, em virtude dessas ordens, estão nomeados para exercer a dominação” (WEBER, 1999a, p. 141). Esse é necessariamente um “tipo ideal”, ou seja, uma abstração das relações de “dominação”. Costa Lima e seus sucessores muniam-se da imposição de “estatutos legais” que normatizavam a sua posse da terra – devia-se obedecer ao direito, ao documento da terra, ao mapa.

A competência como agrimensor do Costa Lima e a sua interlocução com agentes da estrutura do “estado” colaboraram para que consolidasse o processor de apropriação e monopólio dos castanhais. Como observaram Acevedo Marin; Castro (1998a), o Costa Lima, se apropriava dos castanhais “descobertos” pelos quilombolas, um entrevistado argumenta que “ele mandava o negro explorar os castanhais e devido ele entender, ele próprio mapeava, então no outro ano, quando os negros iam no castanhal que eles haviam descoberto, o Costa Lima ia em cima e mostrava o mapa” Entrevista, out. 1991 apud Acevedo Marin; Castro, 1998a, p. 143).

Como analisa Weber, na realidade não existe o tipo ideal puro, mas um arranjo das relações dos tipos ideais. Neste sentido, a partir da leitura de Acevedo Marin; Castro

¹²⁶ Referência ao castigo físico onde o senhor de escravos colocava banha animal e um pavio na mão do escravo a ser castigado, acendia o pavio e ele ficava queimando até a banha ou o pavio acabar. Os quilombolas do Trombetas relatam que conheceram ou ouviram falar de pessoas que tinham as mãos com as marcas do castigo.

(1988a) o exercício da “dominação” do tipo “tradicional”, pelo mesmo Costa Lima, que adotava estratégias para se conseguir a fidelização dos *quilombolas* pelo “apadrinhamento”. Dessa forma, posso me referir às observações feitas por Acevedo Marin; Castro,

No lago do Jacaré, o patrão, Raimundo da Costa Lima, em ocasiões especiais, tal como, a data do seu aniversário, convocava o pároco de Oriximiná para batizar e casar os negros envolvidos na trama de relações de patronagem. No livro de 1928 lê-se 10 atas de batizados de crianças e adolescentes com adoção do nome desse patrão (ACEVEDO MARIN; CASTRO, 1998a, p. 131)

Segundo o sr. Lerizio Xavier Cordeiro,

Felipe Francisco Xavier, ele não puxava o Vieira, porque nessas alturas era conforme o padrinho da gente, se a gente quisesse puxar o sobrenome do padrinho a gente puxava. Olha o Gomes, ele não puxava do papai, era da mãe dele, a Carlota Vieira e do padrinho, um fulano de tal da Costa Lima (CORDEIRO, Entrevista 01, 2015)¹²⁷.

Para Weber, na “dominação tradicional” pode-se identificar a) relações pessoais de confiança e b) “pactos de fidelidade que entram na relação de piedade para com o senhor” (WEBER, 1999a, p. 149). Segundo o sr. Raimundo Adão de Souza¹²⁸, quando os *quilombolas* até então habituados ao “livre acesso” ao território e a utilização dos recursos naturais tencionavam as relações coletando clandestinamente dentro dos castanhais ditos da família Costa Lima e seus descendentes, o “patrões” prontamente reivindicavam o cumprimento do estatuto legal.

O processo de “apadrinhamento” dos *quilombolas* pelo Costa Lima ocasionando certo sentimento de fidelização. Tais “apadrinhamentos” são característicos da relação “patrono-cliente” (WOLF, 2003, p. 108). Como nota-se acima, nos depoimentos do sr. Francisco Adão dos Santos Neto, Costa Lima, chegou ao Trombetas disposto a estabelecer uma relação de amizade do “tipo instrumental”, como analisa Wolf (2003). Com a consolidação das relações de “dominação” e o “patronagem”, Costa Lima estabelece relações do tipo “patrono-cliente”.

Penso que poderia aproximar esta análise sobre as relações do tipo “patrono-cliente”, da noção de “contrato diádico assimétrico” utilizada por Foster. Segundo o autor, este contrato se daria entre “*personas (o seres) de diferente status y categoria*” (FOSTER, 1974, p. 133). Para o autor, exemplos de “contratos diádicos” assimétricos são essas relações estabelecidas por líderes políticos ou “patrões” estabelecem com

¹²⁷ Cf. entrevista concedida a Leonia da Conceição de Oliveira.

¹²⁸ Cf. Entrevista 04, 2012.

“aldeões” de uma “comunidade”, ou dos “aldeões” com seres como os “santos” católicos.

A incorporação dos *quilombolas* como afilhados garantia além da fidelidade, a proteção dos interesses do “patrão”. Como analisa Wolf (2003), a troca de bens de serviços no contato “patrono-cliente” não é equivalente, aproximando-se da noção de “contrato diádico assimétrico” utilizada por Foster (1974). Ainda, segundo Wolf (2003) as obrigações do “cliente” estão as demonstrações de estima, informações sobre “a maquinação dos outros” e o apoio político. Com relação ao Costa Lima, Acevedo Marin; Castro observam que,

A vigilância dos castanhais e dos regatões nas águas do Trombetas pelos donos dos castanhais, gerava um custo cada vez maior. Mas essa necessidade de vigilância foi resolvida através da confiança e fidelidade do negro castanheiro, cobrada ao negro castanheiro que tornou-se afilhado do patrão e portador de obrigações morais (ACEVEDO MARIN; CASTRO, 1998a, p. 145)

Como relatam os *quilombolas*, José Machado, conhecido como “Zé” Machado, como narrou seu Francisco Adão dos Santos Neto deu continuidade aos negócios do sogro, valendo-se das mesmas relações sociais e aguçando a “dominação racional”. Assim, quando “a empresa, uma firma por nome Machado, quando pegava o pessoal pelo castanhal tirando castanha, mandava levar pra prender” (SOUZA, Entrevista 04, 2012).

O segundo tipo de “patrão” seria o que os *quilombolas* narram como “patrão sem caderno”, este tipo não tomava nota dos produtos “aviados” aos “fregueses” – “não existia conta” – quando os fregueses entregavam a produção, recebiam outra remessa de “mercadorias”, entre a “safra da castanha”, as famílias dos castanheiros também podiam fazer retiradas de “mercadorias” no “barracão”. Este tipo é representado por José Gabriel Guerreiro e seu filho José Gabriel Guerreiro Júnior (conhecido como Cazuzu Guerreiro).

Como relatou o sr. Francisco Adão dos Santos Neto, outros membros da família Guerreiro também se constituíram como “patrões”, tais como o Helvécio Guerreiro, o Guilherme Guerreiro, o Imbiriba Guerreiro, irmãos do José Gabriel Guerreiro Júnior, mas, segundo os *quilombolas* de Cachoeira Porteira, os “patrões bons” eram os dois primeiros. Como analisaram Acevedo Marin; Castro,

As trajetórias das famílias Guerreiro e Costa Lima, são exemplares no processo de privatização das terras no Trombetas. Esses grupos familiares estruturaram monopólios que somente se efetivam pelo controle e

concentração de produtos alicerçados em relações de patronagem (ACEVEDO MARIN; CASTRO, 1998a, p. 140)

No alto Trombetas, os Guerreiros se estabeleceram na Cachoeira Porteira, ao lado do povoado antigo dos *quilombolas*, que a princípio de era denominado de Porteira e posteriormente Cachoeira Porteira, fazendo indicação do acidente geográfico. Segundo narra o sr. Raimundo Vieira da Costa, “antes era só aquela parte de lá (povoado antigo da Porteira) que morava gente, depois que a Gutierrez passou pra cá, que fizeram esse desmatamento pra vila ali” (COSTA, Entrevista 24, 2013). Durante o trabalho de campo, o sr. Waldemar dos Santos mostrou que ainda permanecem vestígios daquela ocupação, como mangueiras e outras árvores frutíferas, “marca dos antigos”.

Os *quilombolas* da Porteira residiam a menos de um quilometro do “barracão” da “Casa Porteira”. O jornalista Ernesto Vinhaes, narrou que passando o barracão, contornando a cachoeira Porteira e “por um pequeno varadouro na mata, obstruído a certa altura por uma casa de farinha onde pretas de largas cadeiras, e faces brilhantes que uma perneira Paraná recém-engraxada, amassavam e torravam a mandioca fresca” (VINHAES, 1941, p. 77).

Este lugar localizava-se abaixo da “queda d’água” da Cachoeira Porteira, onde residiam membros da família Vieira, como “a Francisca Vieira, Luiza Vieira, morava Ernesto Vieira, morava o velho Manuel Vieira, toda a família nesse quarteirão lá, depois foi morrendo os velhões [...] era o velho Nicolau, tudo isso morava lá” (COSTA, Entrevista 24, 2013). Os *quilombolas* da Porteira estavam em relação direta com os Katxuyana e com as outras unidades familiares próximas, como Curuá, ilha da Giró, Colônia, Tauari e outros.

Foi ao lado do povoado da Porteira, que José Gabriel Guerreiro instalou da “Casa Porteira”, em uma praia que era utilizada como porto do “barracão”. Com funcionamento regular por décadas, os Guerreiros se estabeleceram como “patrões”, seja na vida econômica, seja na vida políticas dos *quilombolas*. Segundo o sr. Raimundo Vieira da Costa, “o finado Cazuzo que era o chefe daqui e comprava essas coisas, castanha, seringa, balata, na época era o nosso chefe daqui” (COSTA, Entrevista 24, 2013).

Segundo o sr. Francisco Adão Viana dos Santos, a “Casa Porteira” estava estruturada para receber o *castanheiro* e estava localizada no

“final da vila, depois do sitio da dona helena de uns cinquenta metros pra frente era o barracão, então ele tinha uma base montada e se o camarada chegasse aqui ele não ia descer pra procurar outro comprador, apesar de que tinha, ali em baixo tinha o pessoal da casa do jacaré, mais ai essa base já tava montada ai tinha o açúcar, tinha o café, tinha o sal, tinha munição, tinha tudo, então não tinha por que tu ir em outro” (SANTOS, Entrevista s/n, 2012).

O jornalista Ernesto Vinhaes, conheceu o “gerente dos castanhais” de Cazuzza Guerreiro no rio Trombetas, o sr. Pedro Davi, que residia na “Casa Porteira”, esta estava “do outro lado do rio” em relação ao acampamento da Porteira da Comissão Demarcadora de Limites. Segundo Vinhaes “Casa Porteira” era a residência do Pedro David e “deposito de castanhas e borracha e demais produtos da zona e armazém em que se vende fazendas baratas, armas e munição de caça, gêneros alimentícios, etc., destinados, na maioria, a prover os empregados do castanhal” (VINHAES, 1941, p. 74-75).

A extração do látex da seringueira do rio Trombetas teve uma “vida curta” segundo os *quilombolas* de Cachoeira Porteira, durante o trabalho não percebi um maior entusiasmo para narrar o trabalho na extração do látex, outras atividade forma melhores narradas, como a “caçada de gato” ou de “peles”. No entanto, a extração do látex ocupava um “tempo” que era dedicado às atividades agrícolas, ou seja, o “verão”. Com a intensificação da exploração dos recursos extrativos do rio Trombetas, eram

no tempo da castanha (inverno), no tempo do Cazuzza Guerreiro que ele tinha o barracão do comércio dele aqui, se trabalhava a castanha e no verão trabalhava a seringa, ele meteu gente pra cortar seringa aqui, ai depois parou por que a seringa daqui fazia um bolão grande, mais quando chegava lá fora tava bem pequeno, essa seringa daqui dá muita água (SANTOS, Entrevista 15, 2012).

É oportuno aqui, já que me referi ao “gerente dos castanhais”, detalhar a estrutura de funcionamento da “Casa Porteira”, segundo os *quilombolas* a “Casa Porteira” tinha o “patrão”, o “gerente”, os “comboieiro” e os “castanheiros”. O “patrão” era quem investia o capital e “proprietário” das terras, o “gerente” era o administrador no local, no “barracão”, representava os interesses do “patrão”, os “comboieiros” faziam o transporte das castanhas do “barraco” ou de algum outro porto para o “barracão” e os *castanheiros* ou *seringueiros*, estes eram os *quilombolas*, indígenas e os “brancos” trazidos pelos “patrões”.

O “comboieiro” interligava os *castanheiros* com o “barracão”, onde “o castanheiro subia na primeira viagem ele fazia as comprinhas dele ai e ia embora, da frente ele não descia mais pra comprar bagulho, os comboieiros já levavam pros

castanheiros, e só ficavam descendo a castanha do mato ai pra beira” (SANTOS, Entrevista 15, 2012). O “comboieiro” colaborava para a intensificação no trabalho de coleta da castanha, pois o *castanheiro* não precisava deixar de coletar para estar atento a sua família,

o comboieiro que ficava indo e vindo, o comboieiro chegava lá e castanheiro dizia: pô diz pro cara lá mandar três quilos de açúcar, o comboieiro ia lá e pegava, chegava lá ele entregava o açúcar e pegava a castanha, não precisava o castanheiro ir lá, o comboieiro já fazia o elo de ligação entre o castanheiro e o patrão. O que acontece, lá o camarada tinha uma carne de caça, tinha um peixe e já mandava pra família que estava aqui, chega lá e entrega pra minha esposa, à vezes a mulher já preparava aqui uma farinha e olha leva isso lá pro fulano, diz que aqui está tudo bem, então isso ai era um meio de comunicação, nisso ai vinha uma bacaba, vinha um açai, um patoá, ai a mulher aqui preparava um beiju pé de moleque, com a castanha que o velho mandava já pegava a mandioca e já mandava lá pro mato (SANTOS, Entrevista s/n, 2012).

Mesmo com essa “configuração”, onde suas “terras tradicionalmente ocupadas” pelos *quilombolas* estavam sendo incorporadas pelo mercado de terras, com o aparecimento de agentes econômicos denominados “patrões”, que exerciam o monopólio e controle das relações comerciais, criando distintos neveis de interdependência, os *quilombolas* do rio Trombetas conseguiram manter certa autonomia diante de todo esse “poderio econômico”. Essa autonomia era produto das distintas formas de organização social e familiar.

Elias define “configuração” como um

padrão mutável criado pelo conjunto dos jogadores — não só pelos seus intelectos mas pelo que eles são no seu todo, a totalidade das suas ações nas relações que sustentam uns com os outros. Podemos ver que esta configuração forma um entrançado flexível de tensões. A interdependência dos jogadores, que é uma condição prévia para que formem uma configuração, pode ser uma interdependência de aliados ou de adversários (ELIAS, 2008, p. 142).

As posições não são imutáveis, a “realidade” dos “patrões” colocou os *quilombolas* em uma nova “configuração”, diferente do momento anterior marcado pelo “livre acesso” aos recursos naturais. Gostaria de destacar que, apesar das novas restrições impostas pelos “patrões”, os *quilombolas* elaboraram formas de resistir as pressões. Tais formas de resistência, como a coleta “clandestina” de castanha nos castanhais controlados pelos patrões, são formas se relacionar a esta nova “configuração”.

Nesse processo de exploração extrativista do rio Trombetas, existiam diferentes agentes sociais envolvidos por diferentes “configurações”. Uma “configuração” distinta da vivida pelos *castanheiros quilombolas* era a vivida pelos *castanheiros e seringueiros*

trabalhadores trazidos pelos “patrões”, como já foi citado, os *quilombolas* referem-se aos cearenses e maranhenses. Estes trabalhadores não possuíam bases sociais ou relações familiares no rio Trombetas, tornando-os completamente dependentes dos “patrões”.

Assim, é possível conferir no relato jornalista Ernesto Vinhaes como o *seringueiro* João Raimundo. Segundo Vinhaes, João Raimundo era pago por peça de seringa. Sem a possibilidade de conseguir produtos essenciais de atividades agrícolas, como a “farinha de mandioca”, ou a cooperação de um “grupo de parentes”, tal como os *quilombolas*, João Raimundo estava inteiramente dependente do “patrão”. O seringueiro conta ao jornalista que o “gerente do seringal” que

“compra tudo nos povoados e depois vende para nóiz, e bem mais caro. A gente não pode perder dez, quinze dias, viajando de canoa de sol a sol, pra fazer compra, não, senhor. E nem tem dinheiro pra isso. Quando acaba o trabalho, muitas vez ainda ficamos devendo pros patrões” (João Raimundo apud Vinhaes, 1941, p. 193).

Com a morte do José Gabriel Guerreiro, o seu filho José Gabriel Guerreiro Junior assumiu os negócios da “Casa Porteira”. Cazuzza Guerreiro era tido pelos *quilombolas* como um “bom patrão”. Exercia a dominação do tipo “carismática”, os “fregueses” aviamento sem a anotação no caderno, distribuía “agrados” entre eles, como narra o sr. Waldemar dos Santos “mosquiteiro tinha aquele monte de saca que sempre vinha pro depósito de castanha, então, aquele patrão que tinha o coração bom dava saca pra quem não tinha mosquiteiro (SANTOS, Entrevista01, 2012).

O Cazuzza Guerreiro desenvolveu uma forma de relacionamento com seus “fregueses” da Cachoeira Porteira¹²⁹, quer dizer, o “patrão” também é um “jogador”, para usar a metáfora de Elias (2008), era a sua estratégia de jogo diante da “configuração” da relação “patrono-cliente” em Cachoeira Porteira. A partir das narrativas coletadas, observa-se que tal estratégia tinha características próprias de “tutela”. Muitas vezes descrito como homem de “coração bom”, dentre outros adjetivos como narra o sr. Waldemar dos Santos,

Naquele tempo eu não sei lhe dizer do preço, então vamos dizer, o senhor ia lá no comércio comprava aquele punhadinho, tu vai fazer o que? Eu vou tirar um breu, tu vai levar essa mercadoria, a tua mulher vai ficar com esse pouquinho, ia trabalhar, vinha de lá trazia aquele pouco e vendia e não deu pra pagar.... esse cearense (Cazuzza Guerreiro) era um patrão muito bom, era na época da seringa, mas também morreu muita gente nessa época, por que

¹²⁹ Digo especificamente da Cachoeira Porteira, porque não tenho dados sobre a sua atuação como “patrão” em outros postos comerciais no rio Trombetas ou Erepecuru.

vinha gente de fora¹³⁰, graças a Deus que eles eram muito bons com os morenos. (SANTOS, Entrevista 01, 2012) (g.m)

O sr. Vicente Vieira dos Santos, assim descreve a relação com o “patrão” da “Casa Porteira”,

Todo mundo, todo mundo era freguesia dele, tinha essa área da beirada desse igarapé ai, e era um canavial muito grande, ai o empregado fez um engenho muito grande, ai ele fabricava açúcar, era rapadura, tudo saia ai ele só trazia açúcar branco de lá da casa do patrão, só pra botar ai no deposito, só trazia um saco ai o pessoal comprava mais era açúcar moreno, ai já teve muito movimento no tempo do velho Cazuzza [...]

Quando ele vinha embarcar castanha aqui, quando ele não matava um boi pra trazer já morto, ele trazia em pé, quando chegava aqui ele botava pra terra e matava pra dar pra freguesia tudinho, ai era toda viagem que ele vinha embarcar castanha (SANTOS, Entrevista 15, 2012).

A “dominação carismática”, segundo Weber, baseia-se na admiração, veneração do caráter exemplar de uma pessoa, tomando a pessoa como “líder”, não por acaso, a família Guerreiro dominava o cenário político local por muitas décadas. Os *quilombolas* de inclusive votavam com os Guerreiros sempre que tinham candidato. O exemplo mais recente foi o deputado Manoel Gabriel Siqueira Guerreiro, ou somente Gabriel Guerreiro, falecido dia 02 de janeiro de 2014.

A esta relação “patrono-cliente”, como destacou Wolf, é marcada pela promessa de apoio político do “cliente”, estando aí o elemento de poder,

O qual, em outros casos, é mascarado por reciprocidades. Pois o cliente, no processo político, não só promete seu voto ou braço forte, como também promete – com efeito – não se dedicar a outro patrono além daquele que lhe forneceu bens e crédito. O cliente é obrigado a não apenas manifestar lealdade, mas, também a demonstrar essa lealdade. Ele se torna membro de uma facção que serve aos propósitos competitivos de um líder (WOLF, 2003, p. 109)

Os votos do Cazuzza Guerreiro eram também para seus aliados no plano estadual. As relações políticas do “patrão” estavam reproduzidas na escala local fidelizando eleitores. Neste sentido, a família Costa Lima e os Guerreiros eram grupos distintos, onde os Guerreiros encontravam-se aliados de políticos como Magalhães Barata. Assim, os *quilombolas* “fregueses” da “Casa Porteira” acompanhavam o voto do “patrão”, como narra o sr. Raimundo Adão de Souza,

Eles consideravam o castanhal como deles, topava o caboco, dizia que estava roubando e mandava prender, e esse Cazuzza cansou de mandar soltar o peão, foi lutando até que chegou o ponto que ele foi prefeito e depois que ele entrou como prefeito ele favoreceu muito a situação, logo a gente ficou do

¹³⁰ Tal referência é estigma de violentos aplicado aos “cearenses” e “maranhenses” que vieram para o trabalho nas atividades extrativistas, principalmente na extração da borracha.

lado do Magalhães Barata, que foi governador, era general, era muito amigo dele, o negócio favoreceu muito pros quilombolas, por intermédio do Cazuzo e do Barata. Esse Barata era filho daí do Sapucaá, bem em frente a Oriximiná tem um lago grande, ele era filho natural de lá, então ele se dava muito com a pobreza, ele era filho de mulher solteira e ele dizia que não podia largar aquela tradição da mãe dele que era pobre, não podia deixar de ligar pra pobreza pra ligar pros ricos (SOUZA, Entrevista 04, 2012) (gm.).

Era nesta relação com o “patrão” que o *castanheiro* articulava formas de resistência diante do cercamento dos castanhais pelo outro “patrão” o Costa Lima, e posteriormente, seu genro, o “Zé” Machado. Assim, realizavam a coleta da castanha nesses castanhais, clandestinamente. Alguns “regatões” param se beneficiarem destas estratégias, combinavam previamente a entrega da castanha,

Era dessa forma, o pessoal trabalhava de noite pelo mato pra aquela questão que eu falei, não existia, vinha esses compradores, esses atravessadores, eles pegavam algum tostãozinho por ali de noite, porque a casa chefe era só o açúcar, o café, nada mais, era como antigamente nos seringais, assim existia quase igual aqui, o caboco trabalhava no fim do ano não tinha saldo, não tinha nada, era os atravessadores que vinham, o caboco ia de noite, já deixava aquela castanha, media a castanha no paneiro pra não fazer barulho, porque se fosse pego, ia preso por essa firma Machado (SOUZA, Entrevista 04, 2012).

Penso que a partir das narrativas, pode-se identificar uma combinação de “configurações” envolvendo distintos agentes sociais – vários jogos estavam sendo jogados ao mesmo tempo, e alguns jogadores jogando mais de uma partida – para usar a metáfora usada por Elias (2008). Tais “configurações” possuíam pontos de intercessão, para usar uma metáfora matemática. No mesmo momento que se tem a “configuração” da relação entre os *quilombolas* e a Casa Porteira, se tem a relação entre os *quilombolas* e o Costa Lima e seus descendentes.

Dessa forma, é que pode ser lido a narrativa do sr. Raimundo Adão de Souza, como alguém que tem a visão de pelo menos duas “configurações”, as relações estabelecidas entre os *quilombolas* e a “Casa Porteira” e as relações estabelecidas com a “Casa Jacaré”. Percebe-se assim, dois tipos de relação “patrono-cliente”, onde

Aqui era do Cazuzo Guerreiro, ele era famoso, muita gente conhece ele, foi o único homem que apoiava a população. Tinha uma empresa, uma firma por nome Machado, quando pegava o pessoal pelo castanhal tirando castanha, mandava levar pra prender, ele (o Cazuzo Guerreiro) cansou de chegar lá e mandar soltar o pessoal. SOUZA, Entrevista 04, 2012.

Os *quilombolas* narram as diferenças entre “Zé” Machado e o Cazuzo Guerreiro, destacando as delimitações geográficas de cada empreendimento. Segundo o sr. Waldemar dos Santos, “esses dois homens tomavam conta desse rio aqui, Cazuzo

Guerreiro daqui pra cima e o Zé Machado daí pra baixo, então aqui dentro do Trombetas os poderosos desse rio ai era esses dois” (SANTOS, Entrevista 01, 2012) (g.m).

Tais limites de domínios eram postos pela divisão natural do rio Trombetas através da Cachoeira Porteira. Se existiam tensões sociais entre “patrões” e “fregueses”, os quilombolas narram também as tensões entre “patrões”. O sr. Francisco Adão dos Santos neto, narra que ainda conheceu essa “luta dos patrões”. O sr. Waldemar dos Santos reforça que “na minha época todo mundo era dele, essa parte, vamos dizer; do Macaxeira aqui embaixo, essa parte era do Zé Machado, então eles não se uniam com velho Cazuza Guerreiro, Gabriel Guerreiro (Santos, Entrevista 19, 2013) (g.m.).

Com a morte do Cazuza Guerreiro, os filhos tentaram tomar conta do “barracão da Casa Porteira”, no entanto, ao assumirem os negócios optaram pela administração “burocrática” da relação de aviamento, estabelecendo uma nova “configuração”, a qual os *quilombolas* já conheciam. Apesar do carisma do pai, o filho responsável por dar continuidade aos negócios, não gozava do mesmo prestígio,

era dois filhos dele, o mais velho queria cuidar da freguesia como o velho cuidava e esse que mora em Oriximiná, o Luís, ele queria cuidar ruim da freguesia, e o mais velho não quis, ai o povo não se deu com ele e abandonou, ele morava em Belém ele foi embora deixou ai por conta do Luís, ai o povo não se deram com ele e abandonaram, ate que entrou o regatão, ai o pessoal tirava a castanha e já vendia pro regatão (SANTOS, Entrevista 15, 2012).

Enquanto o “Zé” Machado “prendia”, o Cazuza Guerreiro “soltava”. O Machado anotava, o Cazuza Guerreiro, não, o Machado mandava do lago do Jacaré para baixo, o Cazuza Guerreiro, para cima, “patrão” dos castanheiros que trabalhavam nas cachoeiras. Essa dualidade é colocada pelos *quilombolas* para definir um dos lados, é a versão dos “fregueses” da “Casa Porteira”, nas disputas políticas era o lado do “patrão”, nos negócios também.

O “patrão da Casa Porteira” havia estabelecido relações de dominação “carismática” que não puderam tiveram continuidade pelo seu sucessor. Neste sentido, tem-se outra “configuração”. Apesar de que “todo mundo trabalhava com ele, depois que ele morreu foi acabando tudo que os filhos não cuidavam da freguesia como o velho cuidava ai pronto foram se afastando ai acabou o movimento dele” (SANTOS, Entrevista 15, 2012).

Com a decadência das empresas extrativistas, surgiram “novos” agentes sociais que mediavam a venda da castanha. Posso me referir às famílias Moda e Guimarães,

ambas de Óbidos, e os “regatões” que nunca abandonaram os negócios com os *quilombolas*. As famílias Moda e Guimarães estabeleceram-se como “patrões”, no entanto, sem o prestígio e o respeito como ao antigo “patrão”. Tais famílias constituíram propriedades com a criação de bovinos e bubalinos.

Nesta época, “os grandes patrões” já não controlavam castanhais e o comércio da castanha estava dividido entre “pequenos patrões” estabelecidos em Cachoeira Porteira e os “regatões”. Tensões constantes marcavam estas relações. As “configurações” mudavam constantemente. Segundo o sr. Raimundo Adão de Souza¹³¹, refere-se aos “marreteiros”, seria o mesmo que “regatão”, neste período as negociações de castanha estavam tensas, onde

de primeiro aqui na comunidade era um tipo de humilhação, nessa fase de 1970 era muito marreteiro que tinha, atravessadores, o que acontecia, eles ganhavam nossa castanha em três artes: a) no tamanho da caixa; b) no preço; c) na mercadoria. Quando era no fim do mês, do ano, chamava o quilombola de preguiçoso, às vezes caixa que era 42 litros, media cinquenta e pouco, sessenta litros, o negro não sabia. Compravam dez caixas, eles estavam com quinze, vinte caixas que eles faziam, roubavam todo o suor do preto (SOUZA, Entrevista 04, 2012)

O sr. Raimundo Adão de Souza, lembra que “regatiavam” no rio Trombetas, “o Genésio, tinha o Ageu, o Isaac, o Baixinho, o Jorge, o Valdemar Grande, o Iolandino, Florêncio, eram muitos” (SOUZA, Entrevista 04, 2012). A lista do sr. Vicente Vieira dos Santos é parecida, relata que “após Guerreiro veio, o Ageu, o baixinho, o Calango, o Ademar Cardoso, Florêncio, Jorge Mãozinha, Antônio Picanço, o velho Ió, eram vários” (SANTOS, Entrevista 15, 2012). O regatão “entra novamente” e rompe com o monopólio da empresa extrativista, mas, segundo os *quilombolas*, acentuam-se as formas de exploração através da negociatas comerciais desiguais.

Tais famílias se estabeleceram em Cachoeira Porteira. A Família Moda se situou onde funcionou o acampamento da Comissão Brasileira de Demarcação de Limites, ou seja, na margem direita. A família Guimarães ficou na margem esquerda logo abaixo da Cachoeira Porteira. Estes últimos, além de compradores de castanha, também negociavam gado bovino, vendendo os animais para matadouros de Manaus.

Tais relações comerciais eram marcadas por constantes atritos e tensões. Os *quilombolas* de Cachoeira Porteira, habituados com o Cazuya Guerreiro que os dispensava bem e serviços, além de proteção, os “patrões” nesta nova conjuntura não mantiveram padrão de relação do antigo “patrão”. Pelo contrário, assumiram posturas

¹³¹ Cf. Entrevista 04, 2012.

burocráticas e legais diante das negociações de aviamento e compra da castanha – novamente os “patrões” recorriam a prisões e ao sistema de “patrão de caderno”.

Devido o tipo de relação estabelecida por Cazuza Guerreiro, segundo os *quilombolas*, ele não recebia de volta as ferramentas e armas empregadas durante a “safra da castanha”, estes ficavam com os *castanheiros*. Com a chegada da empreiteira Andrade Gutierrez, para a construção do trecho referido a BR 163, a família Guerreiro vendeu a “propriedade da Casa Porteira”, tendo em vista que a área seria utilizada para a implantação da “vila da Andrade Gutierrez”, a partir de 1973.

Diante disso, os “novos” interlocutores comerciais tinham práticas distintas. Uma das tensões envolvendo a família Moda pode ser narrada da seguinte maneira,

Quando esse “Io”¹³² chegou, teve uma confusão de uma espingarda com ele, de canoa, por que quando o Cazuza era vivo, todo tempo ele trazia cinco, seis canoas, o freguês trabalhava a castanha e a canoa ficava com ele, eu não sei se quebravam, se tomava água. Quando era tempo de terminar a castanha eles puxavam a canoa pra lá, as espingardas, as armas também era do mesmo jeito, cada um pegava sua espingarda, quando foi uma viagem pra ai tinha um camarada por nome Vitório, ele levou uma espingarda da Marieta, a mãe do Mauricio, quando chegou lá em cima que terminou a castanha eles vieram receber a espingarda, ele (Vitório) estava acostumado a trabalhar com esse Cazuza, puxou a faca, a espingarda e não entregava, foi o costume do primeiro e a Marieta queria que ele pagasse, eu não pago a arma, tiveram um bate papo por isso. Ele era acostumado, traziam (Cazuza) a canoa e deixavam, nessa altura e nessa parte tinha essa bondade, ele não sabia se outro trabalhasse, se tinha essa arma, não sabia se não devia, era só trabalhar, chegava lá na taberna levava o que tinha e não sabia do preço. (SANTOS NETO; SANTOS, Entrevista 08, 2012) (g m.).

Outra tensão, pode ser narrada pelo sr. Francisco. O sr. Francisco Lopes, chegou a Cachoeira Porteira, em 17 de maio de 1981, como trabalhador das empreiteiras, as quais trabalhou por certo tempo. A partir de sua relação com os quilombolas do local, passou a constituir uma unidade familiar com a sra. Gertrudes Justina (conhecida como Tutuca), filha da sra. Giró (falecida). O sr. Francisco passou a coletar castanha nos castanhais referidos aos seus cunhados, fixando-se depois em uma “ponta de castanha”.

O sr. Francisco e seus cunhados e sobrinhos, trabalharam aviados pelo sr. Gilberto Guimarães, o “patrão” aviou mercadorias para que coletassem a castanha daquela “safra”. Os *castanheiros* queriam adiar a subida para o castanhais, diante da pouca precipitação pluviométrica, “a gente não queria subir, (o “patrão”): ‘não rapaz tu sabe que castanha não tem dono, castanhais não tem dono e tal’, naquele tempo era de remo, não tinha hoje a facilidade que tem, rabeta, quinze e tal, naquele tempo era remando” (MACEDO, Entrevista 22, 2013). Os antigos “patrões” há muito tempo não

¹³² “Io”, abreviação de Iolandino, membro da família Moda, casado com Marieta, pais do Maurício.

controlavam mais os castanhais, estavam de novamente sendo utilizados livremente pelos *quilombolas*.

No entanto, neste ano não tinha castanha suficiente para quitar o “aviamento”, segundo os *quilombolas*, o sr. Francisco tenta explicar que estava

devagar, não chove, muito verão, castanha tem, mas está pendurada”, passou o carnaval, ele foi pegar a castanha, as 22 caixas. No Sessenta a castanha tava caindo bem, eu disse: “Gilberto, e agora?” Nós éramos acho que umas seis pessoas. “E agora? O que você vai fazer com a gente? Nós queremos trabalhar pra te pagar, ai ficou, bateu a lapiseira em cima da mesa”, ele disse: “olha, a condição que eu tive que dar eu já te dei, agora dar teu jeito” (MACEDO, Entrevista 22, 2013).

O sr, Francisco, associado aos seus cunhados e sobrinhos, solicitaram a um comerciante local um pequeno apoio, enquanto suas esposas faziam farinha para subirem para o castanha, dessa vez iriam para o Sessenta (grande castanhal com diversas pontas de castanha). Assim, subiram para o castanhal, quando chegaram viram que tinha muitos ouriços no chão. Quebraram grande quantidade e voltaram para Cachoeira Porteira. O sr. Gilberto Guimarães tomou conhecimento e chamou a polícia do posto policial da “vila da Andrade Gutierrez”.

Os *castanheiros* desceram até Cachoeira Porteira e negociaram a castanha com outro “patrão”. Os castanheiros foram avisados que o sr. Gilberto Guimarães estava com a polícia no km 31, para apreender a castanha. Os policiais esperaram por dois dias, como os castanheiros não apareceram eles retornaram para a “vila da Andrade Gutierrez”, ficando no local somente o Gilberto. O que restou da castanha, os castanheiros embarcaram e foram ao encontro do Gilberto, que tentou apreender a castanha. Sem sucesso voltou para Cachoeira Porteira e comunicou os policiais.

Assim que o sr. Francisco chegou em casa, o policial foi lhe buscar para prestar esclarecimento. Na delegacia, o policial responsável pelo posto tentou coagir o sr. Francisco a pagar a “dívida”, que segundo o *castanheiro* tinha dobrado de tamanho. Além de não constar o desconto das 22 caixas que tinham sido entregues. Para provar a adulteração da nota de aviamento, o sr. Francisco tinha feito duas vias, e mostrou a sua. O “patrão” tinha acrescentado mais produtos na costa da folha. Diante do impasse, o policial coagiu novamente o sr. Francisco, agora para que assinasse um folha em branco.

O sr. Francisco já tinha sido orientado pelo “patrão” que lhe comprou a castanha do Sessenta a não resistir a prisão, que caso acontecesse, este “patrão” lhe tiraria. Assim, diante do impasse, o sr. Francisco pediu que o caso fosse transferido para a

delegacia de Oriximiná. Foi quando trocaram o responsável pelo posto policial da “vila da Andrade Gutierrez”. O sr. Francisco, tentou pagar a “dívida” judicialmente mais o sr. Gilberto se recusava a receber, dizendo que tinha direito de receber a dívida toda, frente e verso do caderno de notas.

Como foi evidenciado, o estabelecimento de outros “patrões” e o aumento da circulação de “regatões” aconteceu após a decadência da “Casa Porteira”, e nas décadas posteriores a chegada e instalação da Andrade Guterrez em Cachoeira Porteira, a coleta da castanha não foi interrompida. Neste período a coleta da castanha era realizada por aqueles que não foram absorvidos como força de trabalho pela empreiteira. Sendo realizada em conjunto, caso o *castanheiro* não estivesse no verão trabalhando pela empreiteira, estaria certamente tirando castanha.

Atualmente, todos os “pequenos patrões” entraram em decadência e os “regatões” tiveram seu trânsito pelo rio Trombetas dificultado, em 1989, devido a implantação da REBIO Trombetas, dificultando a comercialização da castanha, pois nesta data só restavam pequenos “pequenos patrões” com pouco recurso para manter o sistema de “aviamento”. As dificuldades com relação a comercialização da castanha perdurou por algumas décadas, onde, aqueles “patrões” que permaneceram disputavam a castanha, sem mudar o preço.

Os *quilombolas* não estavam passivos diante do controle exercido pelo órgão ambiental, utilizando o próprio controle feito pelo órgão para consolidar a “configuração” atual de exploração da castanha que exclui agentes externos da negociação, como o “regatão”. Este último precisa que uma associação o autorize a entrar na respectiva “terra quilombola”, o que não tem acontecido em Cachoeira Porteira, onde a compra e venda da castanha está sendo feita pelos próprios *quilombolas*.

O sr. Ivanildo Carmo de Souza, faz um breve relato do processo de coleta das castanha, destacando as distintas “configurações”,

Tinha os “donos dos castanhais”, e... Eram os patrões, então muito tempo mesmo era assim: os castanheiros entravam, com toda despesa que os patrões arrumavam e na hora eles mediam a castanha e entregavam pros patrões, que o patrão levava essa castanha pra cidade, então no retorno era o que os patrões te dessem, porque não tinha essa questão vamos justar pra vê o que eu tinha de saldo, não, ele trazia uma roupa, ele trazia um calçado, trazia um alimento e entregava. É, passado os tempos, ai a apareceu a questão dos regatões que vinha subindo o rio, eles paravam pelos lagos, deixando o açúcar, o café, deixando o rancho, a mercadoria dele pro castanheiro e o castanheiro ia pra tirar a castanha, quando chegava, ai já começou a fazer aquele ajuste de conta e ai o saldo que o patrão dava não tinha aquele disputa por preço de caixa de castanha, olha o preço da caixa tá x. Vamos dizer, o

preço da caixa de castanha hoje tá 25, e o vou pagar 25, não tinha essa discussão de preço e ele pagava aquele preço que ele dizia e o castanheiro tinha que aceitar. (SOUZA, Entrevista 31, 2013)

Dentre os *castanheiros*, alguns se especializaram e começaram a estabelecer relações de “aviamento” dentro do próprio grupo. No ano de 2012, a castanha de Cachoeira Porteira é comprada pelos próprios *quilombolas*. Os “compradores” *quilombolas* estabelecem algumas diferenças diante do *quilombola castanheiro*: - os que se dedicaram ao comércio não estarão envolvidos com a coleta; - modificação das condições materiais tal como argumenta Wolf (1984). Neste último, a diferenciação material ocasiona o controle dos meios de produção (instrumentos e materiais de consumo necessários a coleta da castanha).

É neste sentido que entendo as posições coletivas e individuais entre *quilombolas*, “patrões” e outros agentes sociais externos. As posições em uma determinada “configuração” estão em fluxo constante, a mudança de *castanheiro* para “patrão” – “meu patrão é meu sobrinho” brincava sério o sr. Francisco dos Santos Neto sobre o sr. Ivanildo. Atualmente, segundo o sr. Ivanildo¹³³ a compra da castanha é feita pelos próprios *quilombolas* que a negociam diretamente com a “usina” em Óbidos. Antigos patrões, como o sr. Humberto Guimarães, depende da relação com os antigos “fregueses”.

3.3. RELAÇÕES ATUAIS DE AVIAMENTO: PARENTESCO E ALIANÇAS POLÍTICAS

No seio das configurações mutáveis — que constituem o próprio centro do processo de configuração — há um equilíbrio flutuante e elástico e um equilíbrio de poder, que se move para diante e para trás, inclinando-se primeiro para um lado e depois para o outro (ELIAS, 2008, p. 143)

Focalizando a “configuração” decorrente da mudança de posição de *castanheiros* a “compradores” de castanha, isto é, a especialização interna ao grupo que possibilitou mudanças no *status* de ocupação e econômico de determinados indivíduos. Os “novos patrões” possibilitam a negociação da castanha dentro da *comunidade*. Tal negociação está permeada por relações como: vizinhança, amizade, compadrio e parentesco, formando grupos, inclusive de aliança política. Tal mudança reflete

¹³³ Cf. Entrevista 31, 2013.

hoje, já na vida atual, no ramo atual hoje da castanha tá o seguinte: foram tirados os regatões e atravessadores, ficou hoje só os comunitários comprando, então nos fizemos, me parece, só esse ano, só em Cachoeira, 10 compradores comunitários, sendo que aí vem uma concorrência de preço, quilombola comprando de quilombola, o que que acontece: eu venho, dou o meu preço, o outro quilombola vem dá outro preço, é muito bom pra os castanheiros que querem preço. Então hoje o preço da castanha de Cachoeira Porteira, tá o mesmo preço de Oriximiná, mas por quê? Nós temos dez castanheiros, dez compradores aqui dentro da comunidade, tiramos o regatão e ficaram só os quilombolas. E o que se esta vendo hoje? Tá se vendo que o preço da castanha, parece que há muito tempo tinha um preço que era oculto, então só veio a tona quando os quilombolas entraram comprando a castanha. Nós ficamos sabendo quanto que tá o preço da castanha hoje e quanto você pode tá pagando dentro da comunidade, no passado na época dos regatões a gente não tinha acesso, era o preço que ele dava (SOUZA, Entrevista 31, 2013).

É oportuno diferenciar o *quilombola* “comprador” e *quilombola* “comprador” que estabelece relações do tipo “patrão-cliente”. O primeiro, diante de um recurso monetário extra, conseguido de através de outra atividade, pode vir a comprar a castanha de seu grupo familiar ou amigos, no entanto, não conseguindo se estabelecer como comprador pode voltar a coletar castanha. O outro tipo é aquele membro da comunidade que passou a “comprador” de castanha se estabelecendo na atividade, prosperando e estabelecendo relações do tipo “patrão-cliente”.

Entre os *quilombolas castanheiros*, alguns se destacaram, desequilibrando as trocas de bens e serviços, ocasionando uma mudança na relação, onde membros da própria comunidade se tornaram “patrão”. Pude anotar ainda algumas iniciativas de *castanheiros* que se uniram em um pequeno grupo para vender suas castanhas negociando diretamente com a usina em Óbidos. Em ambas as situações, os *castanheiros* têm conseguido melhores condições quanto ao preço praticado. Como informou o sr. Ivanildo, os “compradores” e “novos patrões” compram no mesmo patamar de valor com relação à Oriximiná.

Em Cachoeira Porteira tem quatro agentes sociais envolvidos com a “safra da castanha”: a) os *castanheiros*; b) os *castanheiros* que prosperaram e estabeleceram relações do tipo “patrono-cliente”; c) os *castanheiros* que apoiados por uma atividade econômica auxiliar compram castanha; d) comerciantes locais que recebem castanhas como pagamento de dívidas. Segundo conversas recentes com o sr. Ivanildo, na “safra da castanha” de 2014, tiveram 10 membros da *comunidade* comprando castanha.

Tais relações comerciais tem se estendido aos indígenas do rio Mapuera e Cachorro. Pude anotar dois tipos de relação: a utilização conjunta de castanhais; e o estabelecimento de relações comerciais com “compradores” e “novos patrões” da

comunidade quilombola de Cachoeira Porteira. Conforme o controle de alguns “compradores” de castanha, eles têm comprado castanha tanto dentro da comunidade, quanto dos povos indígenas do Mapuera e Cachorro. Devido a maior autonomia dos indígenas quanto a produção de farinha, estes mantiveram maior autonomia diante do “patrão”.

As relações decorrentes dessa “nova configuração” são distintas dos tipos anteriores. O “patrão” não tem como aplicar os tipos de coerção legal, tal como a privação da liberdade ou mesmo a proibição de acesso aos castanhais – de modo geral, os castanhais são “livres”. Desentendimentos sobre a medida, calote, reclamações de falta de generosidade, passaram a ser resolvidas de outra forma. Os novos “patrões” procuram preferencialmente resolver a partir de distintas estratégias de diálogo. Quando não resolve, fica a dívida em aberto. Não são praticados juros.

Desde a implantação da REBIO Trombetas, os órgãos ambientais têm condicionado a realização de algumas atividades extrativas à obediência de determinadas normas. Assim, os gestores da unidade de conservação tem estabelecido a obrigatoriedade da assinatura de Termos de Compromisso entre o órgão ambiental e as associações *quilombolas*, especificamente a AMOCRE-CP, no caso de Cachoeira Porteira. Além deste termo, outros documentos são exigidos, como: a) Solicitação de Regatão; b) Termo de adesão do castanheiro; c) Autorização de Tráfego e compra da castanha; d) Declaração de coletor tradicional; e, e) Papeleta de controle da safra.

A partir do controle realizado pelo órgão ambiental, efetivamente são produzidas listagens para fins de cadastros de *castanheiros* e *castanheiras*. Segundo a “Lista de Castanheiros de Cachoeira Porteira-AMOCREQ-CPT”, em 2012 foram cadastrados 100 *castanheiros*, 18% dos *castanheiros* cadastrados são mulheres que tem trabalhado em conjunto com o marido. Desse total, segundo a “Ficha de Transporte” de quatro “compradores” e “novos patrões”, tais mulheres produziram um total de 211,2 hectolitros de castanha.

Desse total, checando as “Fichas de Transporte” de 2012, pude notar que 15% das mulheres cadastradas tinham vendido castanha. Algumas efetivamente venderam castanhas para seus maridos que ficaram no castanhal enquanto que elas voltaram para a comunidade. Ainda, de acordo com as fichas, os castanhais trabalhados por essas mulheres são os mesmos de seus maridos ou familiares, tais como: rio Trombetas: km 20, km 23, km 60, Tajá, Pirarara e Fumaça; Rio Cachorro: Cachimbo, Cachorro e Chapéu.

De modo geral, os castanhais indicados nas “Fichas de Transporte” da “safra da castanha” do ano de 2012, são: rio Mapuera: Cachimbo, Mungubal e Castanhalzinho; Rio Cachorro: Cachorro, Serra dos Vieiras, Igarapé Grande e Chapéu; rio Trombetas: Cutraval, Fumaça, Km 20, Km 23, Km 52, Km 60, Km 72, Km 126, Lago do Macaxeira, Pedra branca, Pirarara, Taja, Tapaginha, Tauari e Traval. Foram produzidas aproximadamente, 5.259,10 caixas de castanha, totalizando 2.103,64 hectolitros, o que equivale cerca de 117.803,84 quilos de castanha produzida¹³⁴.

Na mesma “safra” de 2012, a média do preço praticado pelos “comerciantes” e “novos patrões” foi de R\$ 31,00. Tendo em vista esta média de valor praticado na *comunidade*, têm-se cerca de R\$ 163.032,10, negociados entre “compradores”, “novos patrões” e castanheiros. O valor médio do hectolitro pago na comunidade foi de R\$ 77,50 e cerca de R\$ 1,38 pelo quilo. Segundo a Companhia Nacional de Abastecimento-CONAB, o Preço médio pago aos produtores produto c/casca “in natura”, no mês de Abril de 2012, foi de R\$ 2,05¹³⁵. Estes preços podem ter tido variações, pois os valores não correspondem a totalidade da “safra”.

Segundo os “compradores” e “novos patrões”, o principal comprador da castanha produzida pelos *castanheiros* da *comunidade quilombola* de Cachoeira Porteira, é a Usina Boa Esperança/Indústria Mundial Exportadora Ltda, de propriedade do sr. Abraham Fortunato Chocron, localizada na cidade de Óbidos. Segundo os *quilombolas*, tal fato deve aos baixos preços praticados em Oriximiná. Segundo o vídeo promocional da Mundial Exportadora, em 1973, o sr. Chocron funda a Usina Chocron & CIA, fundando a Mundial Exportadora em 1987.

Parte da castanha produzida em Oriximiná é processada em Óbidos, mesmo assim, Oriximiná tem estado entre os maiores produtores de castanha do Brasil. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística-IBGE, no ano de 2012, Oriximiná produziu 3.000 toneladas, assim como o município de Óbidos¹³⁶. A produção de Cachoeira Porteira corresponde a cerca de 5% da produção total do município.

Os “compradores” e “novos patrões” de Cachoeira Porteira reproduzem as relações de “aviamento” com os donos de “usinas”. Estes últimos asseguram os recursos necessários para serem repassados aos *castanheiros* que podem ser gêneros alimentícios

¹³⁴ De acordo com o Comunicado Técnico 213 da EMBRAPA, “um hectolitro é equivalente a 50 kg – 56 kg de castanha-do-pará com casca” (HOMMA; MENEZES, 2008, p. 03). Para efeito deste trabalho estou utilizando a referência de um hectolitro = 56 quilos.

¹³⁵ Conforme CONAB, Conjuntura Nacional – Castanha do Brasil, Abril de 2012.

¹³⁶ Fonte: IBGE – Produção da Extração Vegetal e da Silvicultura. <http://www.sidra.ibge.gov.br/>. Acessado dia 13 de Janeiro de 2016.

ou instrumentos de trabalho, tais como: motores “rabetas”, equipamento de segurança, terçados. Além da Mundial Exportadora, atuam na região a Caiba Indústria e Comércio S/A, fundada em 1946, na cidade de Óbidos e a Exportadora Florenzano LTDA, fundada em 1988, na cidade de Oriximiná.

Em Cachoeira Porteira, das listagens alcançadas, não estão representadas a totalidade, tais resultados foram obtidos somente das fichas de listagem produzidas por quatro “comerciantes” e “novos patrões”, contudo, não representa a totalidade da “safra da castanha” do ano de 2012 e sim, os dados obtidos durante os trabalhos de campo. Uma pequena parte desses dados é de “comerciantes” que durante a “safra da castanha” recebem a castanha como pagamento de dívidas revendendo-as para os “compradores” de castanha.

Apesar dos *quilombolas* de Cachoeira Porteira coletarem castanha dentro e fora da REBIO Trombetas, ambas tem que estarem registradas, pois o órgão ambiental controla o acesso ao rio Trombeta. Dessa forma, para se chegar até Cachoeira Porteira, é necessário que a embarcação pare para vistoria em dois postos de fiscalização: a Base do Tabueiro e a Base do Jacaré. Assim, tais condições obrigam os quilombolas a registrarem tudo sobre a “safra da castanha”, do contrário as embarcações seriam ou as castanhas seriam apreendidas nos postos de fiscalização.

Tal “configuração” modificou as formas de relação “patrono-cliente”. A partir de tais determinações do órgão ambiental, os “patrões” estão obrigados a anotar tudo, sobre todos, tendo que apresentar esse controle. Neste sentido, os “novos patrões” tem utilizado as notas de caderno para o ajuste de contas. Atualmente, isso não tem se mostrado como um problema que tencione a relação “patrono-cliente”. Toda a tensão social é colocada sobre o órgão ambiental.

Como analisa Wolf (2003), as relações de amizade podem vir a se constituírem em relações do tipo “patrono-cliente”, daí resultando distintas formas bens e serviços. No entanto, é possível notar que permanecem as antigas “reclamações”: - o “freguês” sempre acha que está sendo passado para trás, - o “patrão” sempre acha que está sendo demais generoso – ambos têm tentado o entendimento sem soluções previstas pelo direito. As relações de parentesco e amizade têm aliviado tais tensões sociais.

As relações de parentesco são muito heterogêneas na *comunidade quilombola* de Cachoeira Porteira, devido aos casamentos exogâmicos ou intercomunitários – homens de outras comunidades *quilombolas* casaram com mulheres de Cachoeira Porteira, seguindo a regra de residência uxorilocal. Homens quilombolas que se casaram com

mulheres “brancas”, a regra de residência não se aplicou, a mulher veio para o povoado. Os membros vindos de fora, geralmente estabelecem relações de afinidade e aliança com os parentes do marido. Em Cachoeira Porteira, notei apenas um caso onde o irmão de uma mulher “de fora” casada na comunidade, se aliou a “parceiros” rivais politicamente do marido de sua irmã.

Tais relações de parentesco, amizade e compadrio tem articulo grupos em torno dos “novos patrões”. Devido a desigualdade de condições, a lealdade tem sido um dos mecanismos para se evitar a dívida. É oportuno mencionar que a mudança de “configuração” ocasionou o aumento não só da competitividade entre os “novos patrões”, como também da disputa da fidelidade do *castanheiro*, que em alguns casos não é tida nem mesmo pelo parentesco.

As reclamações de ambas as partes, é uma forma de regulação da relação. O *castanheiro* se queixa do preço da mercadoria, do preço da castanha, mesmo quando há relações de parentesco. As reclamações regulam as relações comerciais internas. As reclamações podem ser veladas ou explícitas, depende do que está em questão. Quando tais relações atingem um alto nível de tensão, a negociação recomeça, a fim de evitar ruptura. As rupturas são representadas pelo calote – não pagamento da dívida junto ao “patrão” e venda da castanha para outro.

Segundo o sr. Ivanildo, “acontece muito porque ele quer se sentir livre daquela dívida e não tem como... Ai ele cria uma outra parceria pra se sair daquela dívida” (SOUZA, Entrevista 31, 2013). Ou acontece ainda, devido a grande variação do preço da castanha. Em algumas negociações os *castanheiros* iam para os castanhais com o preço da castanha da data, quando ele retornava o preço tinha subido, informado previamente sobre tal fato, o castanheiro opta por vender a castanha para outro “comprador” objetivando o maior lucro.

Mesmo que quite a dívida com o “patrão”, o *castanheiro*, segundo os “compradores” e “novos patrões” entrevistados, deixou de cumprir o acordo, pois não poderá contar com essa castanha na hora venda na “usina”. Um mecânico eficiente no controle de ambas as partes é a “fófoca”, que pode subitamente desfazer o acordo entre “patrões e clientes”. Em uma ocasião, na “safra da castanha” do ano de 2012, circulou entre os *castanheiros*, que um determinado “comprador” estava pagando acima do preço praticado na comunidade, imediatamente, os outros “compradores” e “novos patrões” se reuniram para saber a verdade, tanto para saber se teriam que pagar a mais pela caixa, quanto para preservarem seus “fregueses”.

Nada, o “comprador” estava praticando o mesmo preço dos outros. Em outras conversas, observei que se tratava de uma estratégia para pressionar os outros “compradores” “novos patrões” a pagarem mais. Tal situação pode levar a ruptura da relação “patrão-freguês”. A ruptura da relação pela dívida pode ocasionar a descredito pessoal do *castanheiro*, seja qual for o “comprador” que ele venha a estabelecer relações de aviamento, será encarado como um risco comercial.

Outro mecanismo para evitar a dívida é a manutenção de relações cordiais com os outros “compradores” ou “novos patrões” da *comunidade* objetivando ser informado por eles caso um de seus “fregueses” tente vender a castanha fora da relação inicial de aviamento. Assim, em 17 de abril de 2013, em uma conversa entre “compradores” de “novos patrões”, um perguntava se determinado *castanheiro* já tinha tentado lhe vender a castanha, comentando que ele estava sabendo que o referido *castanheiro* já tinha vendido esta produção para três pessoas diferentes.

Para os *quilombolas* esta nova “configuração” tem possibilitado conciliar o modelo tradicional de utilização dos castanhais através do “livre acesso” e a comercialização da castanha, apesar das relações “patrão-cliente”, o discurso é que o *castanheiro* está livre para vender sua castanha para qualquer pessoa. Todos previam uma “safra boa” em 2012. Durante o trabalho de campo, pude coletar as seguintes fichas de controle dos “compradores” e “novos patrões”.

Tal como evidencia as Listas de Transporte, ou os controles obtidos junto aos “compradores” e “novos patrões” de Cachoeira Porteira, a “fidelidade” comercial não é uma característica desta “nova configuração”. Coligindo as informações, observei que um *castanheiro* vende seu produto para dois ou mais agentes comerciais dentro da *comunidade*. Assim, confirmam-se as suspeitas dos “compradores” quanto a fidelidade do “freguês”. As fichas de controle trazem problemas a esta relação, por serem públicas, explicitam as estratégias dos *castanheiros*.

Além destas situações apresentadas, pude anotar a existência de certa parcela de *castanheiros* “autônomos”, ou seja, membros da comunidade quilombola que possuem condições materiais necessárias para o trabalho nos castanhais sem depender de “comerciantes” e “novos patrões”. Tal situação esta relacionada a dois fatores: a) a existência de programas de transferência de renda que possibilitam a aquisição de produtos de primeira necessidade; b) a existência de atividade econômica auxiliar a coleta da castanha, como a pesca ou o comercio.

Devido a variação do preço da castanha¹³⁷, tal parcela de *castanheiros* pode esperar o aumento dos preços, fato que acontece próximo ao final da “safra”, com a diminuição da castanha no mercado, como narra o sr. Manoel Valdir Vieira dos Santos,

quando eu vou tirar a castanha, eu já levo alguma coisa minha, não tem esse negocio de patrão, ai não tenho compromisso com ninguém, com ela, ainda não tá contratada com ninguém, ai eu chego aqui, por exemplo, se eu quiser guardar, eu guardo ela, até conseguir... Espera aumentar o preço, deixo aumentar o preço pra eu poder vender (SANTOS, Entrevista 28, 2013)

É oportuno mencionar que nos pontos 3.2 e 3.3 deste capítulo tentei mostrar, a partir de fontes primárias e secundárias, como também entrevistas de *quilombolas* que viveram tais “configurações”, que a noção da existência de uma mesma condição de exploração dos trabalhadores coletores da castanha não é verdadeira. A exploração dos castanhais do rio Trombetas e Erepecuru não são as mesmas dos castanhais do rio Tocantins, onde o “castanheiro” é descrito de forma atomizada pela literatura.

Esta crítica foi feita por Oliveira (1988), quando argumenta criticamente sobre a homogeneização literária sobre a “empresa seringalista”, quando se opõe a ideia que para analisar a “empresa seringalista” no rio Solimões devia partir das descrições consagradas dos seringais no Acre e rio Madeira. É justamente a partir desta posição crítica que tentei analisar a “empresa extrativista” no rio Trombetas, especificamente, na região de Cachoeira Porteira.

Penso que o modelo de exploração dos castanhais do rio Tocantins não poderiam explicar as relações de dominação no rio Trombetas e Erepecuru. Penso que no mesmo rio Trombetas existiam distintas formas de dominação que orientavam o modelo de exploração da força de trabalho. Assim, é com certa cautela que utilizo expressões como “os padrões do Rio Trombetas”, “dominação no rio Trombetas”, ou qualquer outra expressão que venha a naturalizar as relações sociais.

Tal persistência em descrever que os *castanheiros* de Cachoeira Porteira, como agentes sociais que relacionam múltiplas identidades apoiados por elaborações narrativas da história. Embora tais fatos estejam disseminados de forma fragmentada pelas *comunidades quilombolas* do rio Trombetas, penso que tais discursos narrativos são discursos individuais com distintas motivações. Seria assim, um equívoco falar do

¹³⁷ De acordo com os dados apresentados pela CONAB, pela planilha Castanha do Brasil (do Pará) – Mercado Interno (R\$), os preços da castanha com casca tiveram as seguintes variações no ano de 2014, no estado do Pará: Abril de 2014: R\$ 1,51; Maio de 2014: R\$ 1,64; Junho de 2014: R\$ 1,73; Julho de 2014: R\$ 2,34; Agosto de 2014: R\$ 3,42. Fonte: Conab - <http://www.conab.gov.br>

castanheiro do Trombetas como um igual do Tocantins tal como analisados por Matta e Laraia (1978), em “Índios e castanheiros”.

Matta e Laraia (1978) analisam o histórico de contato dos povos indígenas e os “castanheiros”, onde “o coletor de castanha caracteriza-se pela sua extrema pobreza e impossibilidade de melhorar de vida. Em dezembro, ele aluga os seus serviços a um arrendatário de castanhal (“patrão”), que o coloca num ponto da mata” (MATTÁ; LARAIA, 1978, p. 92). As áreas de castanhais eram “cobiçadas pelos castanheiros e, por esta razão, aqueles que a defendem são também hostilizados” (idem, p. 103), referindo-se aos conflitos entre os Akuáwa-Asurinpi e os “castanheiros”.

Segundo Matta e Laraia (1978), a região do Tocantins era marcada ainda pelos conflitos entre os Gaviões e “castanheiros”, eram tidos como obstáculo ao desenvolvimento econômico, sendo submetidos a repetidas iniciativas de pacificação. Os “castanheiros” neste caso compõem o que Velho (2013) designou como “frentes de expansão”¹³⁸, quais são “incrementos demográficos” em “zonas fisiográficas” mais ou menos delimitadas.

Velho (2013) analisa o que designou de “Frente Extrativista da Castanha”, para o autor, os “castanheiros” da primeira fase a “Frente Extrativista da Castanha”, “eram oriundos de outras áreas; especialmente, como a diminuição do fluxo mais longo especificamente nordestino da fase da borracha, do Norte de Goiás, Maranhão e, com sua decadência, também do baixo Tocantins” (VELHO, 2013, p. 68). Eram trabalhadores de outros lugares que ocupavam sazonalmente os castanhais.

3.4. “TEMPOS” E “ESPAÇOS”: USO DOS RECURSOS NATURAIS

O “tempo ecológico” constitui elemento de análise para a compreensão dos modos de vida referidos aos *quilombolas* de Cachoeira Porteira – classificados como “coletores tradicionais”. Classificação, inclusive, utilizada politicamente pelos *quilombolas*. Este corte analítico, entretanto, não os isola em períodos pré-fixados: nomadismo, caçadores, coletores, etc. Penso que a designação de “coletores”, no caso ora analisado, está distante das premissas evolucionistas.

Tenho me dedicado analisar o modo de vida e as transformações sociais nesta *comunidade quilombola*, que eventualmente pode ser descrita como uma “sociedade

¹³⁸ A primeira edição de *Frentes de expansão de estrutura agrária: estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica* foi publicado em 1972.

coletora”. A “coleta” enquanto uma atividade que organiza a “sociedade”, atribuindo, por exemplo, posição social. Não se trata de uma atividade meramente econômica. Os elementos simbólicos e “maravilhosos” dessa “sociedade” fazem parte do *habitus* enquanto “coletores”. Tal tipo social foi erroneamente descrito como um modo de vida “simples” e “atrasado”.

Associado ao conhecimento e à utilização dos recursos naturais tem-se a percepção de “tempo” e “espaço” como categorias do entendimento humano (OLIVEIRA, 1993) e não como uma espécie de “mentalidade primitiva”. Evans-Pritchard (1978) utiliza as noções de “tempo ecológico” e “tempo estrutural” para analisar a categoria “tempo” e a utilização dos recursos naturais entre os Nuer, povo nilota.

Segundo Evans-Pritchard (1978), o “tempo ecológico” consiste em reflexos das relações com o meio ambiente; o “tempo estrutural”, por sua vez compreende reflexos das relações sociais na própria estrutura social. Como observa Luís Roberto Cardoso de Oliveira (1993), o “tempo ecológico” estaria referido às estações, aos meses do ano, às partes do dia, etc; enquanto que o “tempo estrutural” estaria para os nomes dos locais de acampamento, classes de idade ou eventos passados de cunho social utilizado para marcar a linha do “tempo”.

Análises sobre a categoria “tempo” também foram realizadas por Leach (1974) e Elias (1998). De acordo com Leach, em alguns povos ditos “primitivos”, o “processo do tempo não é sentido, de modo algum, como uma ‘sucessão de durações de épocas” (LEACH, 1974, p. 195), o “tempo” nestes casos é descontínuo. Elias (1998) assinala a insuficiência da dicotomia entre o “tempo social” – interno à “sociedade” e o “tempo físico” – interno a natureza.

A noção de “tempo” e “espaço” acabaram por serem fixadas assim, na física, na geografia e na antropologia. Evans-Pritchard (1978) fixa calendários cíclicos de estações do ano e utilização dos recursos naturais como atividades agrícolas, de caça e de pesca. A fim de proceder a crítica a tal fixidez, proponho a utilização da de Elias quando ele observa que “o tempo não se deixa guardar comodamente numa dessas gavetas conceituais onde ainda hoje se classificam, com toda a naturalidade, objetos desse tipo” (ELIAS, 1998, p. 11).

Em termos das situações empiricamente observadas, relativas ao Baixo Amazonas, cabe dizer que os *quilombolas* de Cacheira Porteira representam o “tempo” e o “espaço” a partir de uma diversidade de usos dos recursos naturais. Como parte do

exercício antropológico, pude confeccionar calendários extrativos, agrícolas e de caça e pesca. Tais calendários permitem dimensionar os usos dos recursos naturais, possibilitando uma hierarquização por parte do antropólogo durante a redação do texto.

Para Almeida (2006b), as noções de “tempo” e “espaço” sinalizam maneiras de viver de grupos étnicos. Pode-se dizer que delimitam fronteiras sociais, quando analisadas a partir da noção de “traço diacrítico” tal como assevera Barth (2000). Pode-se dizer que para Almeida, diante das formas de produzir

é possível asseverar que a etnicidade entra também em interação com uma certa maneira de produzir, de se relacionar com os recursos naturais, de agir segundo uma temporalidade própria, de delimitar grupos sociais interagindo com outros e estabelecendo os fundamentos de uma ação coletiva (ALMEIDA, 2006b, p. 52)

O chamado “tempo da castanha” consiste na objetivação, por parte dos *quilombolas*, do que eles compreendem como “inverno”. Esse “tempo” não é fixo como na definição geográfica, meteorológica ou astronômica. A partir das observações diretas, durante o trabalho de campo, percebi que o início do que os *quilombolas* compreendem como “inverno” ou “verão” não é definido pelo fenômeno astronômico, conhecido como solstício. Posso afirmar que os períodos de “inverno” e “verão” estão diretamente relacionados à coleta da castanha.

Segundo o sr. Severino Adão da Costa, o “inverno” e “verão” podem ser assim classificados: o “inverno mesmo é janeiro, é janeiro que começa o inverno pra nós aqui, termina em junho o inverno, aí em julho é a quebra d’água, aqui que chama, começa o verão, aí vai julho, agosto, setembro, outubro, novembro, até né [...], aí começa o inverno”(COSTA, Entrevista 20, 2013). Coligindo as informações sobre esses conhecimentos locais sobre as estações, pude organizar calendários agrícolas, extrativos, de caça e pesca.

Percebi que a noção de “tempo”, compreendido como “inverno” e intrínseco à coleta da castanha, pode abranger um período maior ou menor do que reza o período astronômico. Não existe uma definição fixa. Geralmente, o “tempo da castanha” diz respeito ao período que começam a “cair” ou a se precipitar os ouriços das castanheiras. De acordo com o Sr. Manoel Valdir Vieira para que os ouriços caíam são necessários alguns componentes climáticos: “eu acredito que a chuva, chuva e o sol também, no período que ouriço está maduro, a gente percebe [...]” (SANTOS, Entrevista 28, 2013).

Segundo os *quilombolas*, a queda dos ouriços das castanheiras está referida ao “inverno”, este “tempo” se estende até o fim da coleta da castanha – todo esse período

compreende o que designam como o “tempo da castanha”. Segundo o Sr. Manoel Valdir Vieira existe um “tempo” central designado como “força da castanha”, para se referir ao período de maior precipitação dos ouriços das castanheiras. O Sr. Manoel Valdir explica então as mudanças anuais na produção de castanha e a maleabilidade do “tempo”,

[...] ano passado, esse mês tava na força da castanha, deu muita castanha ano passado lá na região do Igarapé Grande, é Igarapé Grande e Igarapé do Chapéu que a gente trabalha, então ano passado tava na força da castanha, bem na força da castanha mesmo, já esse ano, deu menos castanha e nós custamos ir pro castanhal (SANTOS, Entrevista 28, 2013) [g m.].

Tem “verão” nesse “inverno”. Como mostrei no item 3.2., no depoimento do sr. Francisco Macedo, o que designam como “inverno” não é homogêneo. Mesmo estando no inverno, pode acontecer de “fazer verão”. Esta maleabilidade do “tempo” regula a própria coleta da castanha. Para isso, a época ideal é o “inverno” com grande precipitação pluviométrica e ventos fortes. São as chuvas que permitem chegar aos castanhais nas cabeceiras de braços de rio, chamados de igarapés, como argumenta o sr. Manoel Valdir,

nós temos vários castanhais que dependem de enchente pra poder chegar nele, o Cinquenta e dois também é longe, é igarapé, e temos vários ai. Aqui é Macaxeira, aqui no Santo Antônio, não, aqui começa mais cedo, em janeiro aqui os pessoais estão tirando mesmo já bem castanha, ai dezembro o pessoal já começa a tirar castanha aqui em Macaxeira, nesse mês ai já estão começando, é assim (SANTOS, Entrevista 28, 2013).

O senhor Francisco Adão Viana dos Santos, corrobora com o sr. Manoel Valdir,

é por causa da água, nós temos pouca água na região, e sempre os castanhais são dentro de igarapé, a gente tem essa certa dificuldade, tem ano que a gente vai até mais cedo, isso varia muito de acordo com o clima, a natureza, os que ficam na beira do rio estando cheio ou vazio a gente chega lá. (SANTOS NETO; SANTOS; SOUZA, Entrevista 06, 2012).

Poderiam ser outras narrativas, no entanto, optei por esta para retomar essa discussão sobre o “conhecimento tradicional”. Para mostrar que os *quilombolas* exercem certo domínio da natureza, e não o contrário onde retratam a vida monótona que se sujeita ao calendário astronômico que controla as vazantes e subidas do rio. Como evidencia o sr. Francisco Adão Viana, existe um conhecimento que é acionado para dominar a natureza, ou seja, se o *castanheiro* está impossibilitado de coletar a castanha em determinado igarapé, ele recorre ao castanhal da beira do rio.

O “tempo” que se refere a “força da castanha”, não é meramente um “tempo ecológico” é a relação entre “conhecimento tradicional” e a natureza, ou o que Evans-

Pritchard (1978) designa de “tempo estrutural”. A “força da castanha” não tem haver somente com a intensidade com a qual precipitam os ouriços, mas também com o fato deste “tempo” ser conhecido, classificado e incorporado ao modo de vida dos *quilombolas* de Cachoeira Porteira.

O “tempo da castanha” não é um “tempo” exato. Pode ser que comece em Janeiro, pode ser que comece em Março, é possível até mesmo começar em Dezembro. A “força da castanha” é definida pela ocorrência de chuvas em uma determinada época do ano. Este “tempo” varia de ano a ano. Tive a oportunidade de acompanhar as safras de 2012 e 2013, entrevistando *castanheiros* nos respectivos trabalhos de campo. O sr. Manoel Valdir Vieira dos Santos, explica que

foge, ano passado, esse mês tava na força da castanha, e deu muita castanha ano passado lá na região do igarapé grande, é igarapé grande e igarapé do chapéu que a gente trabalha, então ano passado tava na força da castanha, bem na força da castanha mesmo, já esse ano passado deu menos castanha e nós custamos ir pro castanhal esse ano, praticamente tem uma faixa de castanheiras que estar jogando ouriço de castanha nova ainda, o resto já se acabou (SANTOS, Entrevista 28, 2013).

As atividades de coleta da castanha mantêm relações com as atividades agrícolas, bem como com a caça e pesca. Durante o “tempo” designado como “verão”, as unidades familiares mantêm as chamadas “roças” para a produção de farinha e outros alimentos. No “inverno” as mulheres e crianças realizam as atividades de limpeza das áreas de plantio, pois a coleta da castanha é uma predominantemente masculina, mesmo assim, como já mostrei, na “safra da castanha” de 2012, participaram 15 mulheres.

O “tempo” da coleta, o “tempo” de plantar. Os *quilombolas* de Cachoeira Porteira organizam suas atividades entre dois “tempos” principais: “o tempo da castanha” e o “tempo do roçado”. Estes “tempos” não são fixos, mas pretendem a objetivação da execução das atividades agroextrativistas. Seria difícil a fixação de um calendário, sem fixar também os agentes sociais, neste sentido, gostaria de propor que a leitura dos calendários abaixo, seja realizada como a leitura de um dado referido a um momento histórico, o momento do trabalho de campo.

Com relação às atividades agroextrativistas, os dados apresentados foram obtidos em distintos momentos. Foram coligidas das entrevistas, das oficinas de mapas e da oficina de mapeamento agroextrativista, que objetivou captar as formas de uso do

solo, esta última foi organizada pelo engenheiro agrônomo, Everaldo Nascimento de Almeida¹³⁹. De acordo com tais dados, foi possível elaborar os seguintes dados:

Tabela 2. Calendário Extrativista

	Jan	Fev	Mar	Abr	Mai	Jun	Jul	Ago	Set	Out	Nov	Dez
Castanha (Prazo ICMBio)	X	X	X	X	X							
Castanha *	X	X	X	X	X	X	X					X
Castanha *		X	X	X	X	X	X	X				
Castanha *	X	X	X	X	X	X						
Castanha *			X	X	X	X	X	X				
Açaí Jussara						X	X	X	X	X		
Açaí de Toicera	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Piquiá				X	X	X						
Bacaba						X	X	X	X	X	X	X
Patauí						X	X	X	X	X	X	X
Buriti	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Breu	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Copaíba	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
* Tais dados são de entrevistas com <i>castanheiros</i> da <i>comunidade quilombola</i> de Porteira. Foram retiradas as informações semelhantes quanto ao período correspondente ao “tempo da castanha”.												

A partir da análise dos dados, observa-se que a variação do “tempo da castanha” sofre influência da precipitação pluviométrica e do processo de amadurecimento do fruto (ouriço). Esse tipo de conhecimento foi narrado pelo sr. Francisco Adão dos Santos Neto,

É época mesmo, chega na época, ela vai apodrecendo o cabo lá em cima, ai ela cai, ela vai caindo, tem castanheira que até maio ainda tem castanha, mas tem janeiro que já acaba, fevereiro já não tem nenhuma, um ouriço em cima, acabou, é assim, elas não cai tudo só num dia, só num mês, vai passando de um pra outro. Tem umas oh! Um tempo desse tava miudinho, que já tem graúda bem aqui, já tá graúda o ouriço, é, aquela vai cair primeiro, é assim que é o negócio (SANTOS NETO. ENTREVISTA 27, 2013)

O “tempo da castanha” é parte de um “mosaico” de informações sobre distintas atividades agroextrativas. Tem-se que o “tempo da castanha” está relacionado a outros “tempos”, como o “tempo” de plantar e o “tempo” de colher. Como já analisei, a

¹³⁹ O pesquisador, Everaldo Nascimento de Almeida, ficou responsável pela elaboração do relatório agrônomo do **Relatório Técnico Científico para Identificação do Território da Comunidade Remanescente de Quilombo Cachoeira Porteira**, realizado pelo Instituto de Desenvolvimento Econômico, Social e Ambiental do Pará-IDESP.

produção agrícola representou certa autonomia diante da “empresa extrativista”, tanto por sua comercialização em circuitos locais, quanto por assegurar a alimentação nos castanhais durante a “safra da castanha”. Tendo em vista que a farinha é o principal componente alimentar, acompanhando, sempre, carnes, peixes e frutas.

Os produtos agrícolas, como a farinha, garante inclusive, a “safra da castanha”. Quando a unidade família produz sua própria farinha, esta pode ser levada pelo *castanheiro*, diminuindo a dependência dos “compradores” e “novos patrões”. A família fica com uma parte para o consumo e o excedente é vendido na própria *comunidade*. No castanhais, os *castanheiros* caçam e pescam para a alimentação, sendo que a farinha representa o maior consumo. De acordo com o sr. Severino Adão da Costa, “a gente leva arroz, a farinha, o açúcar, o café, e o sal, é mais isso que a gente leva, o isqueiro, é só” (COSTA, Entrevista 13, 2012).

Com base no ano de 2012, em Cachoeira Porteira, os *quilombolas* têm priorizado atividades como a coleta da castanha ou ainda o atendimento a pescadores que tem visitado a comunidade para a realização da “pesca esportiva”, sendo o “verão” muito cobiçado para a realização desta atividade¹⁴⁰. A pesca esportiva, do tipo “pescue e solte”, é uma atividade recente que tem avançado na comunidade quilombola de Cachoeira Porteira como uma alternativa de renda, principalmente no período da “entressafra da castanha”.

Considerando todas essas atividades econômicas, segundo o sr. Ivanildo, a que tem se mostrado mais vantajosa e “a principal fonte de renda hoje, é a castanha, a gente

¹⁴⁰ De acordo com o sr. Ivanildo Carmo de Souza e Claucivaldo dos Santos Souza (em 25 a 29 de novembro de 2016, conversa durante a participação no II Coloquio Internacional de Quilombolas, Palenqueros, Cimarrones, Cumbes, Saramaka, Boni, Djukas, Garífunas, Caboverdeanos y Afromexicanos, em Puerto Encondido/Pinotepa Nacional, Oaxaca, México): os quilombolas de Cachoeira Porteira tem se articulado ainda para a realização de atividades como a “pesca esportiva” com a recepção de turistas de diversos estados do Brasil e países. Está é uma atividade relativamente recente. No início, os quilombolas eram utilizados como força de trabalho como “cachoeiristas” e guias, levando e trazendo pescadores esportivos dentro de suas terras, mediados por um agente de turismo da cidade de Oriximiná. As famílias quilombolas com maior envolvimento com esta atividade passaram a se articular a fim de eliminar a mediação de agentes externos. Assim, a AMOCREQ, passou a legislar sobre essa atividade favorecendo as famílias quilombolas de Cachoeira Porteira. Esta foi uma estratégia que ocasionou o deslocamento/isolamento do mediador. Atualmente, os quilombolas controlam a atividade de pesca esportiva. Existem dentro da “terra quilombola”, quatro pousadas que recebem esses pescadores – algumas delas foram construídas de “meia” com empresários “de fora”. As famílias estão organizadas de acordo com relações de afinidade, neste sentido, reúnem-se quatro ou cinco grupos familiares, onde repartem os lucros. As pousadas e os “pacotes para os turistas” são também negociados pelos próprios quilombolas de acordo com os preços estabelecidos pelo mercado. As pousadas tem propiciado, ainda, o envolvimento de famílias que tem se dedicado a vender sua produção de hortaliças, frutas e farinha para o consumo nas pousadas. A demanda por alimento para os “turistas” tem sido maior que o que a comunidade tem produzido, é o caso da farinha, por exemplo, assim, onde os povos indígenas tem suprido esta demanda, com a venda de parte da produção.

faz a farinha, mas pra subsistência mesmo, nada pra levar pra vender em Oriximiná” (SOUZA, Entrevista 09, 2012). No entanto, segundo o sr. Severino Adão da Costa¹⁴¹ e o sr. Pedro Pereira de Sousa¹⁴², a farinha esta associada ao circuito local tanto de relações comerciais, quanto a troca de bens e serviços.

Durante o trabalho de campo, em 2012, pude notar que poucos membros da comunidade se dedicaram a plantar e produzir a farinha. As atividades agrícolas e a produção de farinha estavam baseadas no consumo interno. Os membros da *comunidade* que possuíam farinha forneciam dentro de “grupos de parentes” e “amigos”. Segundo Almeida, “pode-se asseverar que a chamada **roça** trata-se de uma referencia essencial que sedimenta as relações intrafamiliares e entre os diferentes grupos familiares” (ALMEIDA, 2006b, p. 51).

A pouca produção de farinha ocasionou uma “crise” segundo os *quilombolas*. Os que possuíam farinha, como observa o sr. Waldemar dos Santos, “hoje em dia, ele com dez sacos da farinha, ele pode dizer: ‘tô rico já!’ vai se orgulhar” (SANTOS, Entrevista19, 2013). Isso, contudo pode ser tida como uma atitude esnobe, pois as unidades familiares que produziram farinha suficiente para garantir o trabalho de coleta da castanha, para o consumo próprio e ainda ter excedentes, retribuíaam “dádivas” com a farinha em distintos círculos sociais.

A “crise” representada pela falta de farinha pode ser um momento de “anomia” pelo qual passa a *comunidade quilombola* de Cachoeira Porteira, que desestimulou a realização das atividades agrícolas. Tal situação desorganizou inclusive, a própria “safra da castanha”, sem a farinha um gênero importante socialmente. Em 2012, a falta de farinha era a principal pauta das rodas de conversa e queixas. Esse os despertou para uma “configuração” mais ampla, onde segundo o sr. Waldemar, “dentro da nossa região de Trombetas, faltou farinha mesmo, muita” (SANTOS, Entrevista 19, 2013).

A “falta” de farinha ocasionou o aumento do preço, o saco de 50 quilos estava sendo vendido na *comunidade* por R\$ 250,00. Tal valor representa um aumento nas despesas dos *castanheiros*, diminuindo a margem de lucro na “safra da castanha” como explica o sr. Severino Adão da Costa, “a farinha tá muito cara, você vai pra passar dois meses no mato, quando é muito, negócio de uns dez peões, dez peões come muita

¹⁴¹ Cf. Entrevista 20, 2013.

¹⁴² Cf. Entrevista 23, 2013.

farinha, no mínimo é três sacos de farinha, quatro sacos, ai pronto o lucro do cara vai todinho na farinha” (COSTA, Entrevista 20, 2013).

Para enfrentar a “crise” novas estratégias foram adotadas pela *comunidade*. Os “compradores” e “novos patrões” diminuíram a margem de lucro sobre a farinha. Os *castanheiros* recorreram a áreas de plantios de mandioca. A falta de farinha foi considerada a mais séria já vivida pelos *quilombolas*, ocasionando o aguçando a “consciência da necessidade” sobre a perda do “tempo” de plantar, como mostra o sr. Francisco Lopes Monteiro,

olha esse ano a farinha, parceiro, passou de toda a mercadoria que tinha pra passar, porque transpassou? Porque nós perdemos a safra da mandioca, não tivemos roça, foi uma crise mundial que a gente entrou, foi uma crise mundial, não foi só esse, não foi aquele, foi todo mundo aqui dançou, e tá dançando. Então (MACEDO, Entrevista 22, 2013).

Esta “safra da mandioca” é necessariamente o “tempo” para a realização das práticas agrícolas designadas como “roças”. Segundo o sr. Severino Adão da Costa, “em fevereiro que começa o trabalho do inverno, com a castanha né, a gente trabalha fevereiro, até ali agosto, a gente trabalha pára pra fazer o roçado” (COSTA, Entrevista 20, 2013). O processo de realização da atividade agrícola designada como “roça”, pode ser assim resumido pelo sr. Severino Adão da Costa,

Às vezes em agosto já começa a fazer o roçado, limpa, deixa passar uns quinze dias, quando da na sorte que o verão tá bom, ano passado foi bom o verão, bom mesmo, esse ano acho que vai ser bom também, quando da na sorte que o roçado queima, quando fica só aquelas galhadas. O negócio do roçado é que você roça, da muito trabalho roçar, derriba, às vezes quando você... Quando ele não queima, ai você pega e vai fazer uma coivara, na coivara que já tá seca, já tá queimado, o pau que tá duro pra porra, ai você peleja, peleja... Até que você consegue. Passa negócio de um mês, dois meses, ai capina, quando é na mata não, passa até três meses sem você capinar, quando tem a capoeira o máximo é um mês pra você capinar, tem uns que não, planta, deixa a maniva, de lá você só vai quando colher, você vai colher a mandioca, dois, três pés, do roçado, ai a banana a gente planta, mas pouca, só pra comer mesmo, ai planta o cará, às vezes planta a melancia, planta o milho também, macaxeira, tem vezes que a gente vende um pouco, tem vezes que a gente não vende, mas é pro lanche.

É um ano, um ano e meio pra você chegar com a roça madura, você vai fazer a roça nesse ano e só vai colher no outro ano, às vezes você já passou de um ano pra outro, se você não tiver, por exemplo, um trabalho pra você ficar comprando a farinha, você só vai ver farinha ano depois, você planta esse ano, quando for no outro ano, no mesmo tempo, a mandioca tá madura, tem um tipo de mandioca que ela é seis meses pra ela dar, você planta ela, com seis meses ela já tá boa, mas esse nosso tipo de maniva não, porque tem vários tipos, tem o ouro preto, tem uma tal de amarelina, tem vários tipos de manivas que o cara planta.

Agora esse resto não, só de ano, tem vezes quando a terra é boa, você planta ai já tem batata, mas tem vezes que não, ela da bem fininha, quando a terra tá muito cansada, tem capoeira que você planta duas, três vezes só em um plantio, você faz um roçado só em lugar, se você plantar, quatro, cinco vezes

só em lugar não dar raiz, você planta aqui, quando for no outro ano, você tem que plantar em outra parte.

A gente faz a roça né, vamos supor esse ano, se você não quer fazer a roça, aí só faz esse ano, aí no outro ano já não vai fazer a roça. Se você tiver uma roça grande, se você fizer ela, todo ano você tem que tá fazendo, porque até você passar três, quatro meses, quando a mandioca é boa você fica comendo a roça, quando a mandioca não é muito boa, de um ano pra lá ela já fica fofa, já não presta mais, fica tudo feia, molhada. E é assim... (COSTA, Entrevista 20, 2013).

A chamada “roça”, segundo Almeida, é uma “designação polissêmica, mas que uma referência aos tratos culturais ou, num sentido estrito, ao plantio de mandioca e, ainda, a uma divisão sexual e etária do trabalho, expressa uma certa maneira de ser e de viver” (ALMEIDA, 2006b, p. 51). É a partir deste ponto de vista, que penso poder problematizar o “momento de crise” da atividade agrícola. Ou seja, como uma atividade essencial pode entrar em “crise”? Tendo em vista, inclusive, seu papel histórico para a manutenção da autonomia do grupo diante das tentativas de imobilização da força de trabalho.

As chamadas “roças” em Cachoeira Porteira são contíguas as áreas das unidades residenciais, abrangendo a área agricultável de aproximadamente 20 quilômetros ao longo do trecho da BR 163. Compreendendo ambos os lados. Tal localização é relativa a “nova” estrutura física da *comunidade*, surgida a partir da “intrusão” da empreiteira Andrade Gutierrez. Em uma “configuração” anterior, em Cachoeira Porteira, “a roça ficava perto de casa, esses capoeirão, tudo era nossa roça, aqui pra traz [...] foi lá naquelas mangueiras que eu nasci” (COSTA; COSTA, Entrevista 11, 2012).

Com a implantação da “Vila da Andrade”, a ocupação das áreas agricultáveis de perto das unidades residenciais pela empreiteira e o deslocamento das unidades residenciais para as margens da BR 163, os *quilombolas* tiveram que reorganizar tais espaços, constituindo os chamados “sítios” ao longo da BR 163. Com tal intrusamento, modificaram-se as regras de acesso a terra, as unidades familiares passaram a ocupar e constituir “sítios” naquelas áreas sem interesse para a empreiteira. Em alguns casos, a terra não era adequada para a realização de atividades agrícolas, realizando-se assim pequenos plantios.

Durante a “intrusão” da área pela empreiteira, atividades como o extrativismo da coleta da castanha e de outros recursos naturais, como também as atividades agrícolas sofreram deslocamentos no interior da *comunidade*. A realização destas atividades competia com a disponibilidade de vagas para trabalhos manuais pela Andrade

Gutierrez. Segundo os *quilombolas*, suas execuções oscilavam de acordo com o tempo livre das unidades familiares.

Com a decadência dos projetos implantados na região de Cachoeira Porteira e o abandono da “vila” pra empreiteira, as áreas antigas de roças foram reocupadas pelas famílias dos antigos moradores. Desta forma, as áreas das chamadas “roças” é a relação entre “antigo” e o “novo”. Tendo em vista que diversas “roças” estão intrusadas pela REBIO Trombetas, tal fato tem ocasionado tensões quanto a execução das atividades agrícolas, dessa forma, segundo o sr. Manoel Valdir Vieira dos Santos,

No verão aqui a gente costuma fazer roça mesmo só pra alimentação, que aqui Emanuel, é o seguinte: você tem problema com negócio de IBAMA né, o IBAMA tá sempre te atrapalhando, tanto faz se é de um lado do rio, o IBAMA tá sempre te dizendo, “olha você tem que fazer um 25 quadrado”, em média assim né, “tu não pode fazer mais do que isso, tem que fazer certo”, e às vezes é pouco, se você fizer um roçado grande aqui, como os índios costumam fazer, o IBAMA já vai te atrapalhar (SANTOS, Entrevista 23, 2013).

Eu não tentei responder a pergunta que fiz anteriormente, objetivei evidenciar os “diferentes processos sociais de territorialização”, levantando uma nova questão: a ocupação do rio Trombetas por agressivos projetos de infraestrutura e projetos hidrelétricos podem ter ocasionado alteração dos meios de reprodução física e social? Eu diria que foram feitos novos arranjos locais, e a “falta de farinha” pode ter x explicações, narra o sr. Pedro de Sousa, “sempre eu faço, quase todo ano eu faço uma roça. Esse ano eu tô sem roça, porque ano passado eu fiz duas não prestou nenhuma, ai eu fiquei sem roça, eu tenho até uma capoeira pra cá, outra pra lá” (SOUSA, Entrevista 23, 2013).

Apesar das alterações do quadro natural devido a implantação de um “centro urbanizado” e a degradação das áreas agriculturáveis, pode-se notar a persistência da “pequena agricultura” e de “práticas extrativistas tradicionais”. Segundo Almeida, “essas instituições sociais peculiares, que compõem o sistema de uso comum dos recursos ligando os grupos aos círculos de mercado e rompendo com qualquer noção de isolamento, mostram-se informais e de certo modo invisíveis em termos jurídicos” (ALMEIDA, 2006b, p. 52).

A *comunidade quilombola* de Cachoeira Porteira, não é de forma nenhuma um grupo homogêneo, pode-se dizer que existem aquelas unidades familiares que se dedicam as atividades agrícolas e a coleta da castanha, as unidades familiares que dependem das duas primeiras, como os “compradores” de castanha e os “novos

padrões”, os funcionários públicos, como professores, tratorista e maquinista ou empregados terceirizados na Mineração Rio do Norte-MRN.

A partir de uma análise comparativa é possível analisar a “crise”, descrita como a “falta de farinha” em âmbito regional, assim o fez Lima (2015), que converteu a perspectiva que ressoava como “falta de farinha” em uma determinada região geográfica em problema de pesquisa. Segundo Lima, essa falta de farinha foi “sentida” em distintos estados da Amazônia Legal. Segundo comerciantes de Oriximiná, a farinha produzida no município estava sendo vendida para “fora”, alcançando outros mercados consumidores, o que fez aumentar a demanda local pela farinha.

Sem tentar maiores indagações, pode-se dizer que o aumento do mercado consumidor da farinha pode explicar a “falta de farinha” em Cachoeira Porteira, com o aumento do preço da farinha, os produtores locais, tanto indígenas como *quilombolas*, privilegiaram outras relações com o mercado consumidor externo, o qual pagava o maior preço pela farinha. Foi o preço elevado que atingiu a atividades como a coleta da castanha, tendo em vista que reduzia a margem de lucro dos *castanheiros*.

Reforçaram-se as relações de troca. Segundo os *quilombolas*, os povos indígenas do rio Mapuera são exímios produtores de farinha e diante desta “crise”, a “farinha do índio” se tornou importante em trocas de bens e serviços. Diante de tal “configuração” confirmada pelos entrevistados como “crise”, as relações de troca, compadrio, amizade e parentesco entre indígenas e *quilombolas* foram potencializadas. A farinha passou a circular com um bem valioso na troca de “dádivas”.

As relações entre indígenas do Mapuera e *quilombolas* são bastante heterogêneas, alguns possuem vínculos mais estreitos, outros são indiferentes e outros em constante tensão. Para os *quilombolas*, o principal foco das tensões sociais é a pressão sobre os recursos naturais exercida pelos povos indígenas do rio Mapuera, tanto em relação a caça, quanto a pesca. Os *quilombolas* costumam autorizar a prática destas atividades dentro do “território *quilombola*”, no entanto, é definido um observador *quilombola* para acompanhar a caçada, a fim de que não se cometam “excessos”¹⁴³.

¹⁴³ Segundo o sr, Ivanildo Carmo de Souza, normalmente esta autorização é feita pela AMOCREQ-CPT. Segundo ele, a estratégia do observador não é tencionar a caçada, mais atrapalhá-la caso a mesma já tenha atingido um número suficiente de “caças”. Segundo o sr. Ivanildo, os *quilombolas* usam distintas estratégias nesta relação de utilização dos recursos naturais, por exemplo, as redes de pesca. Os indígenas trocam as redes de pesca com os *quilombolas*, quando estas apresentam desgastes devido ao uso, os *quilombolas* trocam o serviço relativo ao concerto, se recusando a ensinar as técnicas de confecção das redes.

De acordo com o sr. Pedro Pereira, neste período, comumente se realizaram as trocas materiais. Segundo ele existe uma diversidade de recursos que despertam interesse nos indígenas. Ele relata que “os índios não rejeitam nada, tudo que a gente levar, é peixe, caça, é fruta, tudo eles trocam com a gente, qualquer coisa, com farinha, com artesanato, eles trocam [...]. Eles gostam de peixe, de fruta, todo tipo de fruta que levar pra eles, eles aceitam” (SOUSA, Entrevista 23, 2013)¹⁴⁴.

A partir das informações obtidas em distintos momentos do trabalho de campo, pude compor um calendário agrícola abaixo. Quanto aos calendários apresentados aqui, optei por não utilizar esquemas cíclicos, por passarem a falta ideia de repetição. Mesmo os esquemas usados aqui, constituem-se de informações arbitrariamente coligidas para fins de análises acadêmicas, um “tipo-ideal” weberiano, que representa uma realidade dinâmica e multável.

A própria intenção da constituição de calendários, força os agentes sociais a fixarem “tempos” e “espaços”, ou seja, datas para começar, datas para terminar, onde fazer, como fazer – depois de prontos tornam-se modelos societários. A realidade é mais dinâmica do que as linhas de um calendário, como mostra o sr. Severino Adão da Costa, sobre a farinha, segundo ele, se faz farinha “quando você tem a roça, de inverno a verão você tá fazendo farinha, agora quando não tem a roça [...] você só faz quando tem mesmo (SANTOS, Entrevista 20, 2013).

Segundo Almeida (2006b), as chamadas “roças” designam estilos de vida, que perpassam pela escolha dos locais dos povoados, escolha dos terrenos agriculturáveis e locais de caça e pesca, para o autor, as chamadas “roças” expressam uma representação particular do tempo, que pode ser traduzida “por intrincados calendários agrícolas e extrativos, e uma noção de espaço muito peculiar orientando o uso simultâneo, para cada unidade familiar de áreas de cultivo não necessariamente contíguas” (ALMEIDA, 2006b, p. 51).

Segue então o referido calendário agrícola:

Tabela 3. Calendário Agrícola

Preparo												
	Jan	Fev	Mar	Abr	Mai	Jun	Jul	Ago	Set	Out	Nov	Dez
Derrubada						x	x	x				
Fogo									x	x		

¹⁴⁴ Durante o trabalho de campo, em 2013, observei negociações envolvendo a troca de frutas (um saco de buriti) por um saco de farinha.

Plantio	x											x	x
Capina				x									
Colheita													
	Jan	Fev	Mar	Abr	Mai	Jun	Jul	Ago	Set	Out	Nov	Dez	
Mandioca											x	x	
Macaxeira				x									
Banana							x						
Melancia		x											
jerimun		x											
Cana-de-açúcar			x										
Milho				x									
Feijão			x										

Atividades como a caça e a pesca, são realizadas ao longo do ano para fins de obtenção de proteína animal. Em Cachoeira Porteira, pode encontrar somente três pessoas que se dedicam a pescar comercialmente, onde o peixe é negociado em circuitos locais, tanto com membros da comunidade, quanto com indígenas do rio Mapuera e Cachorro de passagem para a cidade de Oriximiná.

Os *quilombolas* de Cachoeira Porteira habituaram-se a distinguir os peixes e caças de acordo com as épocas do ano. Segundo o sr. Severino Adão Costa e o seu pai, Raimundo Vieira da Costa, os peixes podem ser divididos em três grupos: os peixes de cachoeira, os do “rio manso” e aqueles que habitam os dois ambientes. Peixes como o *camunani* e o *peixe-cana*, seriam exemplos de peixes que habitam as áreas encachoeiradas. Segundo o sr. Raimundo Vieira da Costa,

ai pra cima (cachoeiras) é o peixe-cana, o peixe-cachorro, o trairão, aracú, o canamoco, o tucunaré, curimatá, pescada, o filhote, o camunani, o rei da cachoeira mesmo é o peixe-cana, o camunani e o trairão, que nasce lá dentro mesmo da cachoeira, os outros não, dão só de passagem (COSTA; COSTA, Entrevista 11, 2012).

O conhecimento da fauna possibilita o manejo adequado dos recursos naturais, assim, escolhe-se diante de cada época do ano entre aves e mamíferos como porcos e primatas. Tais alimentos adquiridos da atividade de caça, esta relacionada a pesca e a obtenção de frutos que compõem uma dieta variada. Entre o “verão” e o “inverno”, o sr. Raimundo Vieira da Costa, explica que

a gente mais mata no inverno, porque no verão esses macacos estão todos magros ai não mata é difícil, agora no inverno eles estão gordo, os pássaros a anta também no verão ela está magra, a queixada, o catitu, a gente mata ele às vezes, mais é pouco, às vezes só quando a gente tá muito brocado ai vê que ele tá bom de comer, já o mutum não, essa parte dos pássaros a gente mata mais eles, a anta também ficam magra, a gente mata mais é pouco, agora no

inverno a gente mata todinhas essas caças, estão tudo bom de comer elas (COSTA; COSTA, Entrevista 11, 2012).

Com relação as “caças”, essas são realizadas a partir de técnicas de “espera” com “comidia” ou “seva¹⁴⁵”. A principal diferença são aquelas que apresentam restrições ao consumo da carne durante o “verão”, neste grupo estão os primatas, como guariba, macaco-aranha (coamba ou coata), cuxiu e o caiarara. As “caças” de outras espécies podem ser consumidas durante o ano todo. A partir das informações coligidas, pude compor os seguintes calendários:

Tabela 4. Calendário de caça

Caça												
	Jan	Fev	Mar	Abr	Mai	Jun	Jul	Ago	Set	Out	Nov	Dez
Queixada	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Catitu	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Anta	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Paca	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Veado	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Capivara	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Coata(Coamba)	x	x	x	x	x							
Guariba	x	x	x	x	x							
Macaco Prego	x	x	x	x	x							
Caiarara	x	x	x	x	x							
Cuxiu	x	x	x	x	x							
Cutia	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Inambu	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Mutum	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Jacú	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Cujubim	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Jacamim	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Arancuã	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Pato do mato	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x

Tabela 5. Calendário de Pesca

Pesca												
	Jan	Fev	Mar	Abr	Mai	Jun	Jul	Ago	Set	Out	Nov	Dez
Pescada						x	x	x	x	x	x	
Tucunaré						x	x	x	x	x	x	

¹⁴⁵ Técnica de caça dentro da floresta que objetiva montar estruturas de “espera” em locais onde normalmente se identifica a circulação de animais – “comidia”. Em alguns casos se utiliza os locais onde os animais se alimentam ou bebem água, em outros casos é preciso fazer a “seva”, ou seja, simular comedouros adicionando nos caminhos de animais certos alimentos.

Aracu	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Pacu Cana	x					x	x	x	x	x	x	x
Pacu Camunani	x					x	x	x	x	x	x	x
Filhote						x	x	x	x	x	x	x
Piranha	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Trairão	x					x	x	x	x	x	x	
Curimatã						x	x	x	x	x	x	
Canamoco						x	x	x	x	x	x	
Peixe Cachorro						x	x	x	x	x	x	
Sardinha	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Surubim						x	x	x	x	x	x	
Jaraqui	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Tambaqui						x	x	x	x	x	x	
Dourada	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Jandiá	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Pirarara	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Cujuba						x	x	x	x	x	x	
Aruanã						x	x	x	x	x	x	
Saúna	x	x	x	x	x							x
Traira						x	x	x	x	x	x	
Pirarucu						x	x	x	x	x	x	
Baruca						x	x	x	x	x	x	

Os castanhais e as chamadas “roças” estão para além do espaço meramente físico, ambos constituem “espaços sociais”¹⁴⁶ que provem mais provem muito mais do que a reprodução física, são espaços de realizações culturais que ajudam a entender a delimitação territorial. Importância sociológica de ambos, não está somente nos castanhais ou “roçados” trabalhados. Dessa forma, posso me referir aos castanhais habitados por seres mágicos e as “capoeiras antigas” referidas aos “pretos velhos”, estas são marcas históricas de definem o território.

A utilização dos recursos naturais se relaciona, ainda, com os chamados “encantados”, “bichos visagentos” e toda espécie de seres mágicos. Em Cachoeira Porteira, ou mesmo em outros povoados *quilombolas* do rio Trombetas, existem narrativas sobre a relação entre “encantados” e a utilização dos recursos naturais. São narrativas moralizantes que objetivam regular o uso da natureza punindo a “predação”. São narrativas que possuem prescrições sobre como usar os recursos naturais.

¹⁴⁶ Cf. Bourdieu (2008)

3.5. “OLHA, ISSO É ENCANTADO!”: AS REGRAS DE USO DOS RECURSOS NATURAIS A PARTIR DE DAS NARRATIVAS SOBRE OS “SERES ENCANTADOS”

O acesso aos recursos naturais, como os castanhais é mediado por distintas relações de ordem moral e cosmológica. As relações de ordem moral, dizem respeito necessariamente a manutenção das regras de uso – “tradição”, o respeito ao trabalho do outro e as relações de reciprocidade. As relações de ordem cosmológicas são aquelas que estabelecidas entre os seres humanos e os “seres encantados”, como a “mãe do rio”, “mãe da mata”, “avó da mata”. Para Galvão, o conceito de encantado “é definido localmente como uma força mágica atribuída aos sobrenaturais. Seres humanos, animais, objetos, podem ficar encantados por influencia de um sobrenatural” (GALVÃO, 1955, p. 91).

Essas relações podem, inclusive, definir o uso ou não de um castanhal como observou Ricardo Scoles ao estudar o uso dos castanhais tanto a montante de Cachoeira Porteira, quanto a jusante, nota que os castanhais acima de Cachoeira Porteira são menos coletados que os situados abaixo, geralmente intensamente coletados, com exceção do castanhal do,

sítio do Gritador do Amador. Este é o único castanhal conhecido do Rio Trombetas, localizado a jusante da Cachoeira Porteira, que não é coletado de forma sistemática. Os motivos são de natureza simbólica, relacionados com a crença de presença legendária de um humanóide de grande porte ‘que grita’ no lugar (SCOLES, 2010, p. 142).

Os *quilombolas* narram a existência de uma série de lugares mágicos, posso me referir ao “Lago Encantado” ou ao “Barracão de Pedras”. Estes dois exemplos são bem diferentes, enquanto o primeiro localiza-se no interior da *comunidade* do Abuí, na margem direita, onde o felizardo teria acesso a “abundância”. No segundo exemplo, localizado na margem esquerda, por trás da Nova Amizade, os seres humanos estariam possivelmente correndo riscos “incalculáveis”, a hipótese levantada pelo sr. Milton Vieira, é que o referido “barracão de pedra” estaria habitado por princesas encantadas,

Nós fomos pra lá, chegamos lá e demos no barracão, eu ainda não tinha ido pra lá, aí, quando nós chegamos lá eu disse, mas, ô Manezinho esse aqui é um barracão de pedra rapaz, ele disse: é rapaz! É um barracão de pedra, e ali tem tanta das gavetas rapaz, eu comecei a andar, entrei fui lá mesmo dentro, o Manezinho: “rapaz, olha tá começando a feder perfume aí dentro dessa...”. Eu digo, “mas se home é perfume”. Aí ele: “Olha vamo embora! Vamo embora cuidar de fazer nosso serviço”. Nós fomos tirar breu, né? Nós saímos, campina pra cá, campina pra esses lados e lá nesse barracão de pedra.

Muito bem, quando chegou por lá, que nós ia passar lá por dentro do barracão de pedra, rapaz ninguém conseguiu, foi aí que exalou mesmo aquele perfume que não tinha perfume pra dar com aquele, aí o Manezinho: “rapaz, não vai dar de nós ir por dentro não”. Eu digo “vamo por fora mesmo”. Aí nós fomos arroteando por lá e fomos embora já por fora, nem entramos mais por lá que não deu, aquilo a modo que afogava a gente aquele cheiro do perfume. “Eu tô lhe dizendo, eu digo, olha isso é encantado”, eu disse pra ele, “olhe seu Manezinho, isso é encantado...” “Rapaz só pode ser porque olhe, isso aqui tudo é limpo,

Olha, eu acho que esse perfume só pode ser mesmo das encantadas, é mulher que faz isso. É porque, ela que mais se dá com esse negócio de perfume, né? E começa a se perfumar tudo, aí fica que é uma beleza, aí sentia longe aquele cheiro, é serio!

Eu falo princesa da pedra fina... Então só podia ser isso aí, que faz esses perfume, é, princesa da pedra fina (VIEIRA, Entrevista 30, 2013)

São diversos os relatos de acontecimentos mágicos, envolvendo as chamadas “visagens” e “encantados”, tal como observa Mombelli, “elas não podem ser compreendidas apenas como ficções ou parte de processos de imaginação, mas expressam um plano discursivo singular, de um modo de pensar presente no imaginário coletivo que se reconhecem como do lugar” (MOMBELLI, 2009, p. 96). Os “encantados” podem expressar noções de pertença e realidades míticas vinculadas a história do grupo.

Os *quilombolas* do rio Trombetas, narram muitos casos de “judiação” por “visagens” ou “encantados”. Assim, pode-se falar do “Pretinho do Porão”, em Cachoeira Porteira, “Pretinho da Tapagem”, “Pretinho do Moura”, os três possuem elementos comuns: pode-se coletar distintas narrativas de “judiações” feitas aos seres humanos. A ideia de crianças negras “encantadas” podem se verificadas em pelo três *comunidades quilombolas*, contudo, acredito que tenham um fundo criativo comum.

Acredito que, com o fim da escravidão, ou enfraquecimento da repressão aos *quilombos*, é certo que muitas unidades familiares desceram o rio Trombetas para áreas no chamado “rio morto”, ou seja, trecho não encachoeirado do rio. Este movimento deslocou também os “seres encantados” como podem ver no trabalho de Silveira (2014), o entrevistado fala que

Aqui no Moura, no período do mês de julho ao mês de outubro, tem um período, sobretudo quando a mulher está menstruada, que elas ficam doidas, ficam pulando. E falam que é neste período que vem o "pretinho". [...] O "pretinho" é um encantado da floresta que tenta encantar a moça para levar ela embora, daí a pessoa vai para o curador que passa algum remédio, benze para afastar (Lindoci Figueiredo dos Santos em entrevista realizada em 14/07/2012 apud SILVEIRA, 2014, p. 82).

Dessa forma, gostaria de evidenciar as narrativas da sra. Mariana Conceição, sobre o “Pretinho da Tapagem”, neste sentido, narra que

Nós fomos numa festa, quando terminou a festa nos fomos almoçar, que era para viajar para onde nós morávamos. Quando eu enchi a colher de comida, que levei até a minha boca, vieram por trás, me deram um tapa que eu fui embaixo do jirau. Eu voltei porque me balançaram, eu demorei muito pra voltar, senão eu tinha morrido, me deu até febre. Foi lá na Tapagem (CONCEIÇÃO, Entrevista 03, 2015)¹⁴⁷.

Assim, as narrativas da sra. Mariana Conceição, se junta as narrativa de Lindoci, coletada por Silveira (2014) e as narrativas da sra. Adriane do Carmo, transcritas no capítulo anterior. No entanto, podem-se coletar distintas “versões”. Como já mostrei anteriormente, o “Pretinho do Porão” resguarda os limites do “território *quilombola*”, aparecendo justamente em áreas limítrofes, como o Varador do Cachorro e da emblemática Cachoeira Porteira, símbolo da condição pessoas livres para os *quilombolas*, ou seja, a transfiguração do “mundo escravista”. Os limites do território são interditos, até mesmo para os *quilombolas*. O Sr. Raimundo narra o que,

O pretinho chega lá, aquele molequinho, olha, espia e thum. Caiu na água! No Varador do Cachorro então entra o Cachorro ali, quando chega lá, uma cachoeira e um porão, passa por terra lá, tem um varador, lá agente tem que passar por terra arrasta canoa, lancha, tudo. Passa por terra lá, por água não passa.

Essa mesma história do pretinho, sempre aparecia um pretinho, o pessoal sempre viu um pretinho lá. Inclusive um tio da minha esposa dormiu lá. É um ponto de dormida, hoje já não, porque hoje é na base do motorzinho, agente saindo daqui agente já passa de lá. Mas de primeiro na base do remo nós tinha que parar lá [...]. O cara chegou lá quando foi de noite esse pretinho atacou ele, atacou, e ele não podia dormir era só ele dormir o pretinho tava em cima dele, chegou de lá ele até ficou meio perturbado até que acabou morrendo com essa história, o Davi, essa foi a história do pretinho do porão que perturbou ele lá nesse porão. Acontece, tem acontecido várias vezes (SOUZA, Entrevista 04, 2012).

As narrativas que envolvem a visão do “Pretinho do Porão” remetem a castigos e “judiações”. Este “encantado” tem estabelecido uma relação de medo e respeito às interdições. É o “Pretinho do Porão” que limita o acesso aos recursos naturais acima das cachoeiras, indicando inclusive os horários para transpor a cachoeira. O respeito às prescrições são fortalecidas de tempos em tempos. Foi me narrado, que quando as pessoas esquecem-se dele (Pretinho do Porão) e começam a circular pela cachoeira em horários proibidos, alguém aparece “pula”, apresentando distúrbios, onde só se resolve chamando o “rezador”.

¹⁴⁷ Cf. entrevista concedida a Leonia da Conceição de Oliveira.

Para Eduardo Galvão, (1955), as “visagens”, “encantados” e outros “bichos visagentos” regulam a relação entre os homens e a natureza. Segundo o autor, a maneira que as pessoas encaram as “visagens” é distinta da maneira que encaram os santos católicos. As “visagens” são encaradas como malignas, enquanto que os santos católicos são sempre benevolentes. No entanto, “a malineza, porém, não é uma simples atitude de antagonismo entre o homem e forças extraordinárias. Ela resulta do fato que os bichos visagentos dominam ou controlam um setor do ambiente natural, a mata e os rios” (GALVÃO, 1955, p. 110).

Tais contatos com o “Pretinho do Porão” são considerados “castigos”, segundo a sra. Mariana Conceição “ele judia da gente, a gente não enxerga ele, ele que enxerga a gente. Ele judia da gente, a gente fica doido” (CONCEIÇÃO, Entrevista 03, 2015). Existem, no entanto, uma diversidade de relações com os “seres encantados”, assim, posso me referir a relação de reverência aos “encantados” considerados “mãe”, tem-se “mãe da mata”, “mãe do fundo”. Tal ideia refere-se a algo mágico que gera/guarda o “mundo ao redor”, como as florestas e rios.

O uso dos recursos naturais está mediando, assim, pela figura da “mãe” que gera e que “protege”, neste sentido, os seres humanos precisam de permissões para a realização do uso. Este uso está pautado por regras que o limitam, tais regras objetivam punir os “gananciosos” e os “excessos”. Tais sistemas cosmológicos são marcados por ritos apropriados, segundo o sr. Lerizio Cordeiro, para que um ser humano possa usar determinado recurso ele tem que pedir “permissão pra mãe do mato, pra tomar água do igarapé pega a gente tira uma folha, pede permissão, tudo bem. E tendo algum que não pede, ela judia” (CORDEIRA, Entrevista 01, 2015)¹⁴⁸.

Essa concepção de que existem “seres encantados” que geram e guardam os recursos naturais envolve uma série de relações hierárquicas, onde a figura da “mãe” é central. Essa ideia de mãe pode ser uma modelo que corresponda simultaneamente generosidade e respeito. A mãe que entende a necessidade dos seres humanos e oportuniza que matem parte dela para que satisfaçam,

Olha, minha mãe falava que quando a gente entrasse na mata, numa paragem que a gente nunca foi, a gente tem que pedir permissão pra mãe da mata, se não pedir permissão, é assim que os bichos judiam da gente. Se for em um igarapé a gente tem que sentar na beira e conversar com a mãe, dizer que a gente nunca foi lá, que a gente foi lá, mas não foi pra bulir com ela... (VIEIRA, Entrevista 05, 2015).

¹⁴⁸ Cf. entrevista concedida a Leonia da Conceição de Oliveira.

Segundo o sr. Milton Vieira, “tem mãe do mato, mãe do igarapé, o finado meu pai, quando ele ia tomar água assim desses igarapé, ele abaixava sempre assim tomava água e dizia assim: ‘o mãe do igarapé, olha eu vou tomar uma água aqui, não me faça mal não, vou tomar água” (VIEIRA, Entrevista 30, 2013). Tal relação apresenta ritos cerimoniais que visam introduzir os seres humanos ao universo mítico. Tais ritos apresentam distintas variações, não são formas fixas que representam uma aludida “mentalidade”.

Percebe-se que são os agentes sociais responsáveis por seus ritos cerimoniais, não tem um padrão disseminado coletivamente. Alguns fazem tais ritos cerimoniais ao entrar na floresta, outros efetivamente ao tocar algo ou usar algo, como narra o sr. Vicente Vieira, “quando está com sede, ‘oh minha avó, vou tomar aqui um pouco da sua água’, tomava água, ‘obrigado minha avó’, quando não, tira uma folha, toma água, tomava aquela água, terminava de tomar a água, rasgava a folha e jogava longe”. Assim, pode-se notar a reverência para a “avó”, denotando um respeito temporal, que baseia-se na “ancianidade”.

Segundo Galvão (1955), a noção de “mãe” dos bichos e das coisas tem sua “origem” nos negros africanos que trouxeram para o Brasil, como exemplo ele refere-se à Yemanjá, saudada como “mãe do rio” para alguns povos africanos e religiões de matriz africana no Brasil. Contudo, teria também influência portuguesa e indígena. Trata-se de entidades “protetoras na natureza”. O sr. Vicente garante que os seres humanos têm que se submeter aos ritos necessários para que se tenha “sucesso” na empreitada, segundo ele, “aquilo tudo é agrado” . Ele cita o exemplo foi dado ao seu irmão, Antônio (conhecido como Cabecinha). Segundo o sr. Vicente,

Olha nessa Serra (Serra dos Vieira), o meu irmão foi um ano pra lá, ele disse: “amanhã eu vou lá na Serra, eu vou matar um mutum”, eu disse “olha Cabecinha se o camarada não pedir as coisas é besteiras que ele não consegue”. “Lá vai você com coisa de antigo”. Ele foi para lá, era bom de 22. Chegou lá, encostou o motor, largou-lhe bala pra cima, não matou nenhum mutum secou o rifle, quando ele chegou de tarde, “poxa meu irmão, não matei nenhum mutum” – eu disse: “tu que pedisse”? “Não”, “amanhã eu vou lá e eu vou pedir, quero ver coisa de antigo”. No outro dia ele foi, chegou lá estavam lá os mutuns, “oh minha avó, me dê dois mutuns”. Pegou o 22 e ploc matou um, ploc matou outro, aí ele começou, secou o rifle e não matou mais nenhum, quando ele chegou de tarde ele disse: “o negócio é perigoso”, eu: “então tu vai facilitar” (SANTOS, Entrevista 25, 2013).

As narrativas analisadas até aqui evidenciam um tipo de “contrato” com “seres encantados” que podem ser descritas como “contratos diádicos assimétricos” – do tipo estabelecido com seres não-humanos. Como foi mostrado, a ato de solicitar a “mãe” ou

“avó” consiste em uma relação recíproca assimétrica. Tendo em vista que o que o “suplicante” recebe é superior e não tem equivalência. Diante de uma “oração” espera-se em troca bens e serviços de não equivalente – os “seres encantados” como os “santos” são considerados hierarquicamente superiores. Como observou Galvão (1955) espera-se dos “santos” a benevolência, das “visagens” espera-se o pior.

Como observa Galvão, “nada acontece ao indivíduo que mata um ou outro animal, ou que de qualquer maneira se utiliza dos recursos naturais à sua disposição, mas quando chega ao abuso [...] as consequências são más para o indivíduo” (GALVÃO, 1955, 110). Penso que este é o ponto central desta argumentação, ou seja, o uso moderado dos recursos naturais garante tanto à reprodução física e social dos *quilombolas*, quanto a regeneração da natureza, assim, as narrativas sobre mitos garantem a proteção de ambos, já que para os *quilombolas*, não existe diferença entre “nós” e “eles”.

Para Galvão, a “atitude fundamental é de respeito pelas forças que presidem a natureza, ao mesmo tempo de insegurança ante esses poderes cuja ação escapa a interferência protetora dos santos” (GALVÃO, 1955, p. 110). Tais punições podem estar referidas a não observação da prescrição e interdições tanto a atividades de coleta da castanha, quanto a caça e pesca, como também as atividades agrícolas. O desrespeito é punido com a mesma proporção, segundo o sr. Vicente Vieira dos Santos, “um cara morava aí na beira do rio né, ele foi pra lá pra banda da Serra, chegou lá, o rio era seco, pegou o fósforo e tché tocou fogo, quando chegou lá na casa dele, a casa dele era só cinza - ele queimou a casa do pessoal” (SANTOS, Entrevista 25, 2013) (g. m.).

De acordo com a narrativa acima, o sr. Vicente Vieira dos Santos, de refere na narrativa acima à violação da “casa do pessoal”, ele está se referindo a floresta e a “casa dos encantados”, observa-se que se refere aos “encantados” como pessoas. Ingold (1995), já se referia a “condição de pessoa” dos animais não humanos, mas seu Vicente sugere também transpor tal definição para aqueles seres chamados “encantados”.

É oportuna a utilização das análises de Crapanzano (1980), para o autor, a “sociedade ocidental” trata como um dualismo entre o que considera imaginação e realidade, onde ele argumenta que para o “ocidente” trata-se de duas coisas opostas. Segundo o autor, existem “culturas” que consideram imaginação e realidade como a mesma coisa, como sendo inseparáveis, tal como a “cultura marroquina”.

Segundo Ingold, a crítica a posição intelectual onde as “criaturas” e “visões” são consideradas separadas da “vida real”, assim “para quem foi instruído em uma

“sociedade” em que a autoridade do conhecimento científico reina de forma suprema, a divisão entre realidade e imaginação em dois domínios totalmente exclusivos é tão enraizada que se tornou autoevidente” (INGOLD, 2012, p. 16). Segundo o autor, para os medievais, tal como para alguns povos essas “ficções imaginativas” não estavam separadas da “vida real”.

Galvão (1955), Crapanzano (1980) e Ingold (2012), a partir de seus trabalhos etnográficos e de pontos de vista, apresentam certa proximidade ao criticar a separação entre “realidade” e “imaginação”. Segundo estes autores tal separação não procede, pois “santos”, “visagens”, “demônios”, dentre outros “seres não humanos”, apesar de possuírem *status* e categorias distintas, são vividos igualmente no âmbito das experiências humanas.

Pude anotar narrativas sobre mitos bem conhecidas no rio Trombetas, elas prescrevem justamente a necessidade da utilização moderada dos recursos naturais. São narrativas que orientam os *quilombolas* para prescrição e interdição. Optei por utilizar essas narrativas, por serem justamente conhecidas ao longo do rio Trombetas, a primeira, sobre a tartaruga da praia do Abuí, é uma narrativa onde a desobediência e a ganância ocasionou punição e encantamento. A segunda é uma narrativa sobre um “lago encantado” que para se ter acesso, é necessário não ter ganância.

Dentre as versões coletadas, pude selecionar arbitrariamente três. Não dizer significa que eu tenha escolhido entre versões com maior coerência. Não. Escolhi aquelas que apresentavam a menor grau de repetição, podendo identificar os elementos que compõem a narrativa mítica como a prescrição de uso do recurso natural, o aparecimento do “bicho visagento” que comunica o mau presságio e a punição, isso com relação a narrativa sobre a “Tartaruga da Praia do Abuí”. Com relação ao Lago do Higino, penso que o elemento principal é a prescrição de uso quase irrealizável, pois refere-se a uma espécie de “paraíso”.

Segue assim, as narrativas:

Narrativa sobre o mito da Praia do Abuí – Vicente Vieira dos Santos – Cachoeira Porteira

No tabuleiro, o primeiro tabuleiro que existia no tempo dos antigos na Boca do Abuí, quando foi uma madrugada, o cara disse que ia pegar umas tartarugas¹⁴⁹. Estava um mutum cantando que a tartaruga ia levar ele. O mutum dizia que a tartaruga ia levar ele. A mulher dele dizia “olha Manelzão,

¹⁴⁹ Charles Frederik Hartt (1988), 2ª edição revisada e aumentada, publicou uma coletânea de histórias sobre a “tartaruga”. O livro *Amazonian Tortoise Myths* foi publicado em 1875 por William Scully. Empunhado do positivismo do século XIX, Hartt, tenta delinear uma origem, remetendo aos índios tupis.

tu não vai pegar a tartaruga, olha que o mutum está dizendo, que a tartaruga vai te levar” – “que nada!”. Saiu pra lá, a praia estava escura de tartaruga, tinha uma que era a maior de tudinho, ele chegou lá, bateu a mão nela, foi quere tirar a mão, mas quando, meteu o pé na ponta do casco para dobrar, pegou do outro lado, meteu o outro pé, ela saiu com ele, tchum, caiu na água, até hoje ele está pra lá, Manoel João era o nome dele, ficou encantado (SANTOS, Entrevista 25, 2013) (g m.).

Narrativa sobre o mito da Praia do Abuí – Waldemar dos Santos – Cachoeira Porteira

Se conta que um homem tinha uma tartaruga de mais e dois metros de comprido então ela que demarcava o quadro que era pra botar o ovo, então de lá pra lá as tartarugas não passava, ai na boca do Abuí foram pegar umas tartarugas de noite, ai um disse eu quantas der eu vou pegar, ai chegando lá tinha varias tartarugas em terra e ele com ambição pegou logo a maior, e pegou de um lado, grudou, pegou do outro lado grudou também, e ela levou o homem pra água, então o homem se encantou, então vários anos esse homem andava na costa da tartaruga, então esse Higino desencantou esse dito, ele viu esse homem em cima da costa da tartaruga, encantado, ai ele falava com ele, ai ele pegava tartaruga em quantidade pouca, ele nunca teve precisão também (SANTOS, Entrevista 10, 2012) (g m.).

Narrativa sobre o mito da Praia do Abuí – Lerizio Xavier Cordeiro – Tapagem

Naquele tempo eles judiavam... isso da Praia do Abuí é uma verdade. Meu pai contava que o tabuleiro era lá, saltava muita tartaruga lá. A mãe do rapaz viu muitas visagens, mas ele não ligava, quando foi uma noite estava cantando um mutum, a mãe dele chamou ele, “Manoel” – o nome dele era Manoel – “olha a mãe das tartarugas vai visitar os filhos dela hoje na praia”, “quem, então, que está lhe contando isso?”, “é o mutum que tá cantando, ele tá dizendo que a tartaruga grande que virem lá, não é pra tocar nela, se tocar nela, ela leva pro fundo”, “lá vai a mãe com cântico de bicho, deixa isso pra lá, isso não existe, pois é a grande que dá mixira maior”, “não toca meu filho, isso é verdade e o mutum é gente dela avisando”. Mas quando, ele foi, os outros foram. Tinha tartaruga que escureceu na praia. Ele foi, os outros foram, pegaram umas, tinha muito. Ele olhou pra aquela enorme tartaruga, “é essa mesmo”. Foi pegar nele, ela era muito grande, ele quis tirar a mão dele e não pode, ficou tipo um imã – grudou. Ele pisou para arrancar a mão dele, grudou todos dois. Ele se dirigiu, era um poço... um panelão grande, tinha umas pedras grandes, era azul de fundo, ele techebom com ele e boiou no meio do poço, ele se despediu dos outros e disse: “lá um dia” e nunca mais... ainda boiou três vezes (CORDEIRO, Entrevista 01, 2015) (g.m.).

O mutum foi classificado pela ciência ocidental como um ser de determinada posição zoológica possuindo diferenças abismais entre eles e os seres humanos. Segundo Ingold (1995), a principal diferença seria o fato dos seres humanos possuírem “linguagem” e “racionalidade”. Para o autor, tal definição, trata-se de uma “concepção imperialista ‘do lugar do homem na natureza’, com sua negação dogmática de formas não-humanas de discernimento” (INGOLD, 1995, p. 48).

O sr. Vicente Vieira dos Santos, narrou anteriormente um fato onde uma determinada pessoas havia ateado fogo à “casas do pessoal”, para se referir ao local de moradia de “seres encantados” na Serra dos Vieira, ou do Cachorro. Ingold, analisa que é inesgotável o campo de pesquisa sobre “a condição de pessoa dos animais não-humanos ou, se preferirmos, sobre a humanidade animal, em vez da animalidade humana” (INGOLD, 1995, p. 47).

O mutum para os *quilombolas* estaria como o “pinési” – Pássaro-Trovão para os Ojibwa, povo indígena do Norte do Canadá, existindo em ambos os casos, distintos processos comunicativos. Segundo Ingold, “o Passaro-Trovão faz sua presença ser sentida não como um objeto do mundo natural, mas como um fenômeno da experiência” (INGOLD, 2012, p. 20). É justamente assim, que proponho analisar a interação “tartaruga-mutum-mãe do Manoel”, onde, o mutum para além de objetos de caçadas, doador de proteínas, é o pássaro que interage comunicativamente. Foi ouvido pela mãe de Manoel, que transmitiu a mensagem. O mutum media a relação entre os “encantados” e os “seres humanos”, possuindo um papel aparentemente neutro, mas que pressupunha uma reação do receptor da mensagem.

As narrativas sobre a tartaruga da praia do Abuí que encantou um homem é contada em todo o rio Trombetas. Envolve uma série de elementos bichos que não são comumente tidos como “bichos visagentos”. No entanto, como argumenta Galvão, “acredita-se que todos os animais são potencialmente malignos” (GALVÃO, 1955, p. 105). Gostaria de mencionar que, não existe interdição quanto ao consumo de carnes de mutum ou tartaruga, existem diversos modos de preparo, principalmente ao leite da castanha.

Diante da “ambição” como narra o sr. Waldemar, o Manoel ficou encantado, foi levado para o fundo pela “mãe”. Segundo Galvão, “cada espécie possui a sua mãe, a mãe do bicho, entidade protetora que castiga aqueles que matam muitos animais. A mãe assombra o ofensor” (GALVÃO, 1955, p. 105). Este foi o caso do Manoel, que podia pegar algumas tartarugas, ou menores, mas preferiu violar o interdito e “perturbar” a “mãe”, ou ter agido com “ambição”, este comportamento não é tolerado pela “mãe”.

As narrativas sobre a tartaruga da praia do Abuí apresentam variações., como a comunicação entre os seres humanos e os “bichos visagentos”, onde é a tarefa do mutum avisar sobre os perigos que o Manoel estava correndo. Outra variação são os desdobramentos, segundo o sr. Waldemar dos Santos, teve o “desencante” feito pelo

Higino, libertando o Manoel do “encantamento”. É justamente o Higino que direciona agora as próximas narrativas.

Narrativa sobre o mito do Lago Encantado – Francisco Adão dos Santos Neto, Zibeira, Abuí/Cachoeira Porteira

Eu ouvi falar que tem um aqui no Abuí, eu nunca fui lá. Tinha um camarada, um preto ai que era metido a pajé e tal, ai um dia eu fui lá com ele, Balduino o nome dele, ai cheguei lá falei pra ele que eu queria ir lá nesse lago, ele disse que eu podia ir, arrumasse uns três homens que dava pra mim ir, ai agarrou disse que era pra eu pegar uns banhos, ai eu me preparei que era pra comprar umas espingardas pra ir, ai arrumei três homens ai comprei duas espingardas novinhas, quando foi na hora que tava preparando pra ir lá ele manda nos chamar pra lá, pra mim não ir por que eu ia morrer, por que ele disse: se vocês chegarem naquela fartura você vai se afobar com o que tem lá, ai eu disse que não. Eu lhe conheço, se você chegar lá vai endoidar, ai ele não deixou mais eu ir, e eu não fui, paguei a espingarda sem ir, mais diz que existe isso ai, mais eu ainda não vi, agora eu sei muitos lagos pra lá, muitos mesmo, que dá pirarucu, dá tartaruga, no tempo disso, com uma água dessa, tem muitos que a gente vai, agora a água tá pequena pra ir, tem um grande andirobal ai nesse igarapé, tem muito buriti, o meu irmão Raimundo já foi comigo até no andirobal. Olhe tem deles que procuram, eu já tentei procurar muito, só que eu não achei (SANTOS NETO, Entrevista 17, 2012) (g.m.).

Narrativa sobre o mito do Lago Encantado – Waldemar dos Santos – Cachoeira Porteira

Antigamente existia a conversa dos lagos e inclusive a muitos anos procurando. Que existia esse lago ai, que tinha um velho (Higino) que ia passear com eles lá e ele dizia meus filhos vocês querem comer um ovo de tracajá? A eu quero, então ele ia buscar, voltava com o paneiro com milheiros, chegava ai dava pro pessoal, ai quando era de noite tinha aquele batido de rabo, ai dizia: meus filhos vocês sabem o que é isso? Não. É peixe-boi na cavalgação, ai o pessoal achava incrível que era verão, tava tudo seco e ele morava no igarapé do Higino, muito longe tinha cafezal, ananá, e de repente ele surgia com aquilo, vocês querem comer uma tartaruga, eu vou buscar pra vocês, ia buscar e trazia, ia buscar um pirarucu, um tracajá, tudo que você queria ele trazia.

Eu quando trabalhava eu tenho um terreno aqui em cima que eu produzia muita banana no tempo da firma, ai eu trazia muita banana, cará, batata, mamão, ai nessa direção que nós andamos de helicóptero (seu Waldemar foi o primeiro quilombola a trabalhar na Andrade Gutierrez como mateiro) eu encontrei um lago, não vou dizer que é ele, mais com essa conversa do lago encantado, eu andei várias vezes procurando aquele lago e não encontrei, quando você vê assim e marca a direção, quando você vai, dá um aguaceiro doido, você nunca encontra por esse motivo, se transforma em nada, aquilo só aparece pra quem tem que aparecer mesmo (SANTOS, Entrevista 10, 2012) (g m.).

O “lago encantado” é outra tentativa de aproximação das regras que regulam o uso dos recursos naturais. O “lago” estava costumava estar disponível para o “velho Higino”, inclusive o “lago encantado” pode também ser chamado de “lago do Higino”. A figura do Higino é a ponte entre o “encantado” e os “felizardos merecedores”. Como deixam parecer, os seres humanos devem merecer estar no lago, suas descrições

correntes no rio Trombetas, fazem parecer um tipo de “Jardim do Éden”, sim, pode-se utilizar a metáfora bíblica. Não é difícil achar alguém que relate suas “maravilhas” e incrível abundância.

Os “felizardos” para estarem no lago devem estar “puros”, despossuídos de ambição e pegar somente o necessário para as necessidades imediatas, sob a penalidade de serem expulsos por uma grande tormenta, tal como o mito bíblico cristão-judaico de Adão e Eva, no “Jardim do Éden”. Tem que saber usar, é a moral explícita do sistema cosmológico. Esse complexo sistema que envolve vegetais, animais, às águas dos rios, igarapés e lagos, seres humanos e “seres encantados”.

Como afirmou Galvão, “todos os bichos são malignos, quando não efetivamente [...], pelo menos, em potencial, como os animais comuns - o veado, o macaco, o inhambu. que dependendo das circunstâncias podem se tornar em visagentos” (GALVÃO, 1955, p. 109). Assim, têm-se dois relatos sobre o “encantamento” de seres humanos por queixadas. No primeiro o sr. Lerizio Cordeira estava narrando que durante a escravidão, seus antepassados fugiram em distintas direções, segundo ele, uns

foram pra cachoeira, outros entraram para dentro do Erepecuru, até sumiu uma tia minha, que era tia do papai, até sumiu em um bando de queixada. Ela tava indisposta e eles iam de viagem reta, pro centro, fugindo deles e nisso o queixada judiou dela e encantou (CORDEIRO, Entrevista 01, 2015) (g.m.).

Na narrativa do sr. Vicente Vieira dos Santos, quem foi encantado foram os cachorro de um tal Abelardo, este buscando explicações, procura o sacaca¹⁵⁰ Balduino Melo, que lhe adverte para deixar os cachorros para lá, tal como pode-se ler

É ele ver logo que existe aquilo, porque tudo que é demais faz mal, olha o Abelardo tinha dois cachorros caçador, um dia ele foi caçar, os cachorros pegaram um porco, sumiram, ele procurou, procurou, ele subiu uma montanha foi até lá, quando chegou arriar para lá, de lá ele voltou e não achou o cachorro. Ele foi o Balduino na Serrinha, aí o Balduino disse para ela: “olhe sorte que você voltou”, o Mundaíto estava com ele, “de onde você voltou, se você desce para lá, você não voltava mais e lá que os cachorros estão, que o bando de porcos levou eles” (SANTOS, Entrevista 25, 2013).

¹⁵⁰ Indivíduo com poderes mágicos que realiza atividades de cura, “benzimentos”, até mesmo adivinhações. São considerados pajés. Entre os quilombolas existiu um sacaca muito conhecido, se chamava Balduino Melo, era do rio Erepecuru. Segundo o sr. Lerizio Cordeiro, ele realizava adivinhações utilizando um espelho mágico, este espelho ficou com os descendentes do sacaca. Segundo contou o entrevistado, o sacaca tinha profetizado que “passados 20 anos de sua morte, apareceria outro sacaca”. Segundo o sr. Lerizio, surgiu o Pedrinho, sacaca do município de Óbidos. Assim, os descendentes do sacaca Balduino Melo, apresentaram o novo sacaca com o espelho do Balduino Melo. A antropóloga Mariana Pettersen Soares, analisou as relações que envolvem as encantarias e o mundo dos mortos no baixo Amazonas, tendo inclusive, o sacaca Pedrinho como interlocutor de sua pesquisa. Segundo ela, o “espelho mágico” que pertencia ao sacaca Balduino Melo, está com o sacaca Pedrinho (SOARES, 2013, p. 198).

Tais relações mágicas, como evidenciei, não estão limitadas a caça e pesca, podem abranger um todo correspondente as “práticas tradicionais” de utilização dos recursos naturais. O sr. Milton dos Santos Vieira, narra, por exemplo, que determinadas condutas, podem ocasionar o fracasso de atividades extrativas,

Se você, por exemplo, vai com ganância de certas coisas, pra tirar um breu, pra tirar uma copaíba, a copaíba mesmo que não arria, de jeito nenhum. Olhe, eu conheço um cara daqui da Tapagem, que veio comigo pra mim levar ele lá ponto de tiração de breu, eu digo, rapaz eu levo, lá sempre nós vamos e tira negócio de tonelada você tira de breu, é lá acima um pouco desse barracão de pedra. Rapaz, eu fui levar ele lá, eram três camaradas, teve um logo que disse, ele me disse: “quantos quilos mais ou menos a gente tira assim por dia”, eu digo, “rapaz olha conforme, o menos que a gente tira é negócio de trinta quilos, quarenta, cinquenta” ele: “ah, mas pra mim só servia se fosse de cem quilos ou duzentos pra frente”, eu digo: “esse não vai tirar nadinha” e fiquei logo na minha e disse pra essa gente, esse daqui não, eu vou levar ele pra levar mesmo, mas, eles não vão fazer nada, rapaz, foram pra lá, tiraram dez quilos de breu tô te falando (VIEIRA, Entrevista 30, 2013).

Nesse complexo sistema de relações mágicas,

A malineza, porém, não é urna simples atitude de antagonismo entre o homem e forças extraordinárias. Ela resulta do fato que os bichos visagentos dominam ou controlam um setor do ambiente natural, a mata e os rios. São como que entidades protetoras que guardam a natureza contra a sua depredação pelo homem. A crença nas mães de bicho ou nas mães do rio, do igarapé, do porto, é o fulcro dessa concepção. Nada acontece ao indivíduo que mata um ou outro animal, ou que de qualquer maneira se utiliza dos recursos naturais a sua disposição, mas quando chega ao abuso, o caso dos inhambus ou o dos veados, acima relatados, as consequências são más para o indivíduo (GALVÃO, 1955, p. 110)

Tais acontecimentos tão extraordinários vividos pelos *quilombolas* constituem um “real maravilhoso”. Segundo Alejo Carpentier, “o real maravilhoso, que eu defendo, e que é latente, onipresente em tudo o que é latino-americano. Aqui o insólito é cotidiano, sempre cotidiano” (CARPENTIER, 1987, p. 125). Dessa forma, o “real maravilhoso” são esses acontecimentos cotidianos, como seres humanos que falam com animais, seres humanos encantados por animais e lugares mágicos acessados por pessoas especiais.

Carpentier argumenta que o cotidiano da América Latina é insólito, por isso “maravilhoso”. Para Carpentier, “o real maravilhoso não era privilégio do Haiti, mas sim patrimônio da América inteira, onde ainda não se terminou de estabelecer, por exemplo, um inventário de cosmogonias” (CARPENTIER, 2009, p. 10). Assim, tem-se no Trombetas, homens que buscam “verdadeiros paraísos”, como o “lago Encantado”, ou seres humanos que foram “sequestrados” por encantados e levados do convívio familiar para áreas da floresta onde só os sacacas podem ver.

Tal como no Haiti, onde segundo Carpentier,

A Revolta de Machandal, aquele que fez a crer a milhares de escravos, no Haiti, que possuía poderes licantrópicos, que podia transformar-se em ave, que podia transformar-se em cavalo, em borboleta, em inseto, no que quisesse, originando com isso uma das primeiras revoluções autênticas do Novo Mundo (CARPENTIER, 1987, p. 126).

São essas histórias extraordinárias de seres humanos, bichos que falam e a natureza que se desvela como alvo de análise de parte desta tese. O extraordinário como um recurso literário – o “real maravilhoso”. Segundo Carpentier, não se aplica à definição dicionarizada, “o extraordinário não é necessariamente o belo ou o bonito. Não é bonito nem feio; é acima de tudo assombroso por aquilo que tem de insólito. Tudo o que é insólito, tudo o que é assombroso, tudo o que escapa às normas estabelecidas é maravilhoso” (CARPENTIER, 1987, p. 122).

O “real maravilhoso” é o nosso cotidiano, proclama Carpentier. Assim,

o maravilhoso começa a sê-lo de maneira inequívoca quando surge de uma alteração da realidade (o milagre), de uma revelação privilegiada da realidade, de uma iluminação inabitual ou especialmente favorecida das inadvertidas riquezas da realidade, de uma ampliação das escalas e categorias da realidade, percebidas com particular intensidade em virtude de uma exaltação do espírito que o conduz a um modo de ‘estado limite. Para começar, a sensação do maravilhoso pressupõe uma fé. (CARPENTIER, 2009, p. 09)

A história de homens e mulheres está cheia de acontecimentos insólitos. Quando empregada à expressão “histórias maravilhosas” é, contudo, uma aproximação da noção de “real maravilhoso” de Carpentier. Assim, posso focar nos transmissores de tais histórias, nos contadores de histórias, nos benzedores, nos curadores, nas parteiras. Pessoas que constroem esse sistema cosmológico (BARTH, 1987).

Tais “histórias maravilhosas”, podemos também chama-las de “mitos”, estes como são acontecimentos localizados. Tais “mitos” estão relacionados à própria existência dos *quilombolas*, são pessoas conhecidas. Alguém conheceu ou era um parente. Tais histórias tem familiaridade. Existe diferentes versão do mesmo “mito” em uma mesma região geográfica.

Segundo Jack Goody, o “mito” deve ser comparado a outras formas de literatura – como um ato consciente de criação. Para o autor, “o mito contemporâneo deve claramente ser interpretado em relação à sociedade da qual ele vem” (GOODY, 2012, p. 14). Segundo o autor, os “mitos” não são contados para qualquer um, existe um contexto ritual específico onde eles são transmitidos para os adultos. No entanto, no

caso dos *quilombolas* do Trombetas, os “mitos” estão disseminados socialmente independente da idade, foram objetivados como elementos da identidade. São contados tanto nas escolas *quilombolas*, quanto em reuniões de adultos pelo transmissor adequado.

Para os *quilombolas* do rio Trombetas, os “mais velhos” eram responsáveis pela transmissão de conhecimento. A partir do contato com novas fontes de transmissão como a escola, o trabalho e os meios de comunicação, houve certa perda da autoridade e a instalação de conflitos geracionais. Segundo o Sr. Vicente, o abuso e o desrespeito com relação ao uso da natureza ocorre porque “hoje em dia Deus não dá mais exemplo no pessoal” (SANTOS, Vicente Vieira dos. Entrevista 25 [25 de abril de 2013]). O exemplo o qual ele se refere é o mesmo que aconteceu com o Sr. Manuel, a punição pelo desrespeito.

Jack Goody (2012) faz uma distinção entre “mitos” e “contos populares”. Estes últimos como sendo histórias curtas, de fácil memorização e disseminadas socialmente. Os “mitos” como sendo mais elaborados e narrados por um transmissor em um momento ritual. Tal definição não se aplica as histórias do rio Trombetas. Os *quilombolas* compartilham da versão judaico-cristã sobre a criação do mundo e das pessoas. No entanto, fixam histórias locais sobre acontecimentos e fatos “maravilhosos” ou “mitos”, tais situações se referem a mesma região geográfica e a um passado histórico compartilhado, a escravidão e a fuga.

Como já mostrei, pode-se achar variações do mesmo “mito”. No alto Trombetas, na região das águas bravas e das cachoeiras, o “pretinho do porão” mora nas cachoeiras. Lá ele fez sua morada absoluta, lá ele reina e castiga. Na *comunidade* da Tapagem tem o “Pretinho”. No médio Trombetas, na comunidade *quilombola* do Moura, longe das cachoeiras, lá o “pretinho” é um “encantado da floresta” (SILVEIRA, 2014, p. 82). Assim, penso poder utilizar a noção de Jack Goody (2012) de “literatura oral”, como produto de um ambiente intelectual específico, no qual enfatiza o fator imaginativo e a “criação individual”.

Uma questão que gostaria de colocar é que: tais narrativas sobre mitos, a despeito de sua ocorrência em uma mesma região geográfica, não constituem um “sistema cosmológico” que se apresenta uma ordem lógica abrangente ou um todo coerente, estes se apresentam desordenadamente. De acordo com Barth, na reimpressão de *Cosmologies in the making: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea* (2001), mesmo em uma população de agricultores

“neolíticos” e caçadores recentemente contactados é possível identificar uma variedade de ideias cosmológicas distribuídas entre os indivíduos.

Para Barth (2001), na análise de “ritos” e “mitos”, para a “visão dogmática” é certamente que todos os cultos e atividades são baseados em uma tradição recebida dos antepassados. Os “mitos” e “ritos” são recontados e recriados por agentes sociais, podendo ocasionar inovações. A transmissão pode ocorrer entre o próprio grupo ou entre povoados diferentes. No rio Trombetas, nas áreas referidas as autodefinidas *comunidades quilombolas*, narrativas sobre mitos como a da “praia do Abuí” estão disseminadas, incluindo letras de músicas.

3.6. ABORDAGENS ANTROPOLÓGICAS NOS ESTUDOS DO “USO DA TERRA” E DOS RECURSOS NATURAIS: A CRÍTICA ÀS ABORDAGENS CONVENCIONAIS

Nas primeiras décadas do século XX os estudos antropológicos sobre o uso da terra e dos recursos naturais estavam delineados com base nos pressupostos do que se convencionou chamar de “*ecological approach*”. Uma forma de abordagem atrelada à “ecologia humana”. Nesta abordagem ilustrada pelos “biologismos” a “comunidade humana” era considerada um produto ecológico (MCKENZIE, 1924). Tal abordagem, segundo Pierson é campo de estudo da sociologia, seria o “cenário”, “o ‘palco’ biótico no qual se processa a interação humana” (PIERSON, 1953, p. 111).

Os artigos de Park (1915; 1936)¹⁵¹ e Mckenzie (1924) redigidos no âmbito de atividades de pesquisa na Universidade de Chicago e publicados no *American Journal of Sociology*, tentam delimitar o campo da chamada “ecologia humana”. A principal ideia é a de “interdependência” ou “inter-relação”. Segundo Park “a ecologia humana é uma tentativa de aplicar nas inter-relações dos seres humanos um tipo de análise aplicada anteriormente para as inter-relações de plantas e animais” [Tradução livre] (PARK, 1936, p. 01)¹⁵². Discutia-se então uma ideia de ser humano “interdependente” do meio ecológico em que vive.

¹⁵¹ Em um trabalho de Park (1915), o autor aborda as cidades, o ambiente urbano e as relações sociais. Trata-se da ideia da cidade como uma “comunidade”. O bairro para o autor é a menor unidade local. Estaria o indivíduo dependente da comunidade a qual ele faz parte (PARK, 1915).

¹⁵² No original: “Human ecology is an attempt to apply to the interrelations of human beings a type of analysis previously applied to the interrelations of plants and animal”. (COLOCAR AS REFERÊNCIAS)

Para esta visão, a terra e os recursos naturais estariam em inter-relação com os seres humanos e vice-versa. Segundo Park, “a inter-relação e interdependência das espécies são naturalmente mais óbvias e mais íntimas, no *habitat* comum do que em outros lugares” [Tradução livre] (PARK, 1936, p. 4)¹⁵³. Para o autor, tem-se que o conjunto formado por habitantes e *habitat* pode ser definido em termos de comunidade, aplicando-se tanto para plantas e animais quanto para seres humanos. A partir da leitura de Spencer¹⁵⁴, Park adota a noção de que a comunidade seria um “superorganismo”.

Para Park, os usos da terra e dos recursos naturais do ponto de vista social se dariam em termos de “competição”, dessa forma o autor observa que a “competição, que nas funções de nível biótico serve para controlar e regular as inter-relações dos organismos, tende a assumir no nível social, a forma de conflito” [Tradução livre] (PARK, 1936, p. 10)¹⁵⁵. Para Park a “guerra” pode ter efeitos positivos, segundo ele, sua função social seria de alargar a área sobre a qual seria possível manter a paz. No entanto, o autor afirma que a “competição” estaria limitada pela cultura.

Park (1936) argumenta que na “ecologia humana”, as “inter-relações” entre os seres humanos e os seres humanos e seu habitat podem ser comparados a plantas e animais, mas não são idênticos. O autor argumenta que as “sociedades” humanas se distinguem das plantas e animais, pois se organizam em dois níveis: o biótico e o cultural, ou seja, “há uma sociedade simbiótica com base na concorrência e uma sociedade cultural baseada na comunicação e no consenso” [Tradução livre] (PARK, 1936, p. 13)¹⁵⁶.

MacKenzie (1924) busca definir o “*ecological approach*” para entender o que ele denomina de “comunidade humana”. As ofertas de terra e de recursos naturais estão relacionadas à “estabilidade da comunidade humana”. Para Mackenzie, uma pequena comunidade humana viveria principalmente a partir da caça e da pesca. A agricultura a tornaria mais permanente, no entanto seria o comércio o responsável por sua expansão. Nesta visão as “pequenas comunidades” estariam praticamente vinculadas a pesca, caça e extrativismo.

¹⁵³ No original: “The interrelation and interdependence of the species are naturally more obvious and more intimate within the common habitat than elsewhere”.

¹⁵⁴

¹⁵⁵ No original “Competition, which on the biotic level functions to control and regulate the interrelations of organisms, tends to assume on the social level the form of conflict”.

¹⁵⁶ No original “There is a symbiotic society based on competition and a cultural society based on communication and consensus”.

Segundo está visão, “a comunidade tende a se desenvolver de forma cíclica” (MCKENZIE, 1924, p. 292). Segundo Mackenzie, qualquer inovação perturbaria o equilíbrio, até um novo ciclo de ajustes. Uma mudança na oferta da terra e dos recursos naturais (agricultura, utilização dos recursos madeireiros, ou mineração), migrações e emigrações, poderia culminar em um momento de crise, numa desorganização. O eventual ajuste se deve a introdução de um elemento inovador.

Esta noção de “*ecological approach*” pode ser aproximada da chamada “ecologia cultural”. Julian Steward é marcadamente um dos principais postulantes da noção de “ecologia cultural”. Segundo Santos (2010), Steward, postulava a “evolução multilinear” e “embora eleja o fator ambiente como ‘gerador de cultura’, faz questão de não confundi-lo com aquele da biologia evolutiva” (SANTOS, 2010, p. 49).

No livro *Handbook of South American Indians* (1948), Volume 3 “*The Tropical Forest Tribes*”, o editor Julian Steward, em artigo que fecha o volume intitulado “*Culture areas of the Tropical Forests*”, propõe uma classificação de áreas “ecológico-culturais”. A partir deste ponto de vista “ecológico-cultural”, Steward (1948), classifica os povos amazônicos como “uniforme” que acompanha meio natural, especificamente a floresta tropical.

Outro autor a analisar a “interdependência” entre “grupos humanos”, especificamente os “grupos étnicos”, foi Fredrik Barth (1961, 1987, 2000). Barth define “grupo étnico” diferente de Julian Steward. Uma análise mais detida referente aos “grupos étnicos” será retomada em capítulo posterior desta tese. A referência à noção utilizada por Barth de “ecologia cultural” pode ser usada parcialmente para compreender a “interdependência” dos “grupos étnicos” em determinados setores de atividade. Mesmo diferentes “grupos étnicos” com diferentes culturas podem ser pensados como “nichos”.

Segundo Barth, os “grupos étnicos” podem, assim, de forma variada se adaptar aos “nichos”, ele enumera quatro possíveis formas: 1) Grupos ocupando “nichos” diferentes no ambiente natural, o que reduz a competição por recurso, se relacionando principalmente através do comércio e “talvez em uma esfera cerimonial-ritual” (BARTH, 2000, p. 40). 2) Grupos monopolizando territórios separados tendem a competir por recursos, se relacionando politicamente ao longo da fronteira. 3) Grupos podem trocar bens e serviços essenciais, mesmo que ocupando “nichos” recíprocos, mesmo que distintos, estando em relação íntima de “interdependência”. 4) Dois ou mais grupos intercalados em uma território competem pelo mesmo “nicho”.

Nas situações empiricamente observáveis no âmbito desta tese, os usos da terra e dos recursos naturais são abordados a partir das noções de “interdependência” e “inter-relação”, com variações bem distintas. Para Julian Steward (1948), o ambiente ecológico seria capaz de “gerar cultura”, se o entendermos como levando em consideração o fator identitário, podemos diferenciá-lo analiticamente de Barth (2000). Para Barth, as identidades são estabelecidas a partir de fronteiras sociais e não pelo sangue, ambiente ou cultura.

É sabido que os estudos sobre a utilização dos recursos naturais por povos indígenas têm sido objeto da antropologia desde as chamadas “monografias clássicas” de fins do século XIX e início do século XX. Posso me referir ao livro *Los jardines de coral e su magia. El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas em las islas Trobriand* (1977)¹⁵⁷, onde Malinowski observa durante todo o “ano agrícola” o uso das terras cultiváveis, atentando para a importância dos ritos mágicos. O autor produz, então, análises sistemáticas sobre o modo de utilização da terra e dos ritos agrícolas.

Malinowski (1977) analisa os sistemas agrícolas indígenas. Para o autor os sistemas agrícolas constituem a parte principal da vida econômica dos trobriandeses. Mesmo assim seu trabalho considerou a utilização dos recursos naturais como um todo, em seu conjunto. No livro “*los jardines de coral e su magia*”, ele destaca os centros econômicos e seus especialistas, como: agricultores, artesãos, pescadores e o que o autor denomina de artes e ofício, ou especialização industrial.

O trabalho de Malinowski se baseia nas observações “de um ano agrícola”. Segundo Leach, esta foi “*la innovación más decisiva fue el que verdaderamente instalara su tienda en medio de una aldea, aprendiese la lengua de forma coloquial y observara, directamente y de primera mano*” (LEACH, 1977, p. 11). Os estudos de Malinowski criaram, segundo alguns críticos, um tipo particular de “autoridade etnográfica” (CLIFFORD, 1998).

Para Leach (1977), “*los jardines de coral e su magia*” constitui um esforço de Malinowski para mostrar como todas as partes se encaixam entre si. Malinowski não se limitou a descrever “usos e costumes”, considerou-os um sistema. Segundo Leach, para Malinowski “*sólo pueden entenderse las costumbres, argumentaba, cuando se muestra cómo funcionan en vista a satisfacer las necesidades biológicas y psicológicas de los miembros de la sociedad de que se trate*” (LEACH, 1977, p. 12).

¹⁵⁷ A primeira edição foi publicada em 1935, sob o título **Coral gardens and their magic. Soil-tilling and agricultural rites in the Trobriand islands**. London: George Allen & Unwin LTD.

Pensando comparativamente a região estudada na Nova Guiné e o rio Trombetas, chamaram-me a atenção os usos dos recursos naturais, o sistema de propriedade da terra e os ritos mágicos que envolvem tais práticas. Esses ritos mágicos estão marcadas pelos sistemas cosmológicos criados pelos próprios *quilombolas*. Consciente das críticas à “*ecological approach*” e ao funcionalismo “malinowskiano”, penso poder abordar tais temas dialogicamente, a partir da relação social de pesquisa estabelecida no campo, ciente das condições de pesquisa e dos limites do antropólogo.

Gostaria de recuperar a crítica de Lévi-Strauss (1997) a Malinowski¹⁵⁸ ao observar que o conhecimento dos povos ditos “primitivos” de plantas e animais não é útil somente para “encher seus estômagos”, para o autor “as espécies animais e vegetais não são conhecidas porque são úteis; elas são consideradas úteis ou interessantes porque são primeiro conhecidas” (LÉVI-STRAUSS, 1997, p. 24).

Analisando o contexto atual de aplicação de “políticas públicas” para “comunidades remanescentes de quilombo”, Almeida (2011) resgata à crítica de Lévi-Strauss à Malinowski colocando como contraponto do debate a noção de “consciência da necessidade”. Segundo o Almeida, tais políticas estariam reduzindo o “público alvo” a “agentes sem sujeito” (retornando a condição de agentes atomizados), generalizando o termo “quilombo” como sinônimo de “pobre” ou “pobreza exótica”.

A existência e a organização das *comunidades quilombolas*, segundo Almeida não estão orientadas exclusivamente pelas necessidades biológicas (como colocou Lévi-Strauss) e nem pelos elementos simbólicos ou relações de parentesco, analisando a partir da leitura de Godelier (2009). Não é nem a “necessidade biológica” e nem a “necessidade simbólica”. Para Almeida, existe a politização das “necessidades”, onde os “quilombolas” dão conta da

“consciência da necessidade” uma forma refletida e um sentido particular de cultura em tudo indissociado dos critérios político-organizativos, que orientam suas mobilizações e reforçam sua identidade coletiva face a interesses antagonísticos que ameaçam seus territórios e seu modo de existir (ALMEIDA, 2011, p. 169).

¹⁵⁸ A crítica de Lévi-Strauss está direcionada a chamada “teoria das necessidades” e suas análises publicadas no livro **Uma teoria científica da cultura** (1970). Malinowski, sugeri dois axiomas para a “ciência da cultura”, o primeiro é que “cada cultura deve satisfazer o sistema biológico de necessidades” o segundo axioma seria que “cada realização cultural que implica no uso de artefatos e simbolismo é uma intensificação instrumental da anatomia humana e se relaciona direta ou indiretamente à satisfação de uma necessidade corporal” (MALINOWSKI, 1970, p. 160).

A utilização dos recursos naturais e da terra, por parte das “comunidades quilombolas”, está ancorada em “uma consciência ambiental aguda e as mobilizações em defesa de seus saberes tradicionais completam este quadro” (ALMEIDA, 2011, p. 169). Esta forma de compreensão dos recursos naturais e da terra, para Almeida, está entrelaçada com a mobilização étnica, cuja dimensão política obscurece o utilitarismo, reforçando os laços familiares e comunitários. Este processo é, portanto, uma ação deliberada, um ato político.

Pretendi evidenciar neste tópico um panorama crítico às abordagens então prevaletentes nas polêmicas presente na Universidade de Chicago: Robert Park e Roderick Mckenzie, na antropologia britânica: Malinowski, na antropologia francesa: Levi-Strauss e na produção norte-americana Julian St. Propondo assim, um entendimento que não se apoia nem em Malinowski, nem em Levi-Strauss.

Para exemplificar o que estou argumentando, gostaria de aproximar as argumentações de Almeida (2011) das observações de Raymond Firth sobre seu trabalho em Tikopia, mais especificamente as anotações sobre “seu informante” *Pa Fenuatara*. Firth observa que existe uma ação política intencional e deliberada que politiza a “necessidade” de conservação dos recursos naturais, no caso dos tikopias, o coco e as palmeiras de coco. Diante da possibilidade das pessoas passarem fome, *Pa Fenuatara* estabelece um tabu para conservar esse recurso.

Pa Fenuatara explicava para Firth como sua posição no clã lhe permitia criar tabus a fim de resguardar determinados recursos naturais, como cocos e os coqueiros. Assim, como já demonstrei no parágrafo anterior, *Pa Fenuatara* relatou para Firth que certa vez criou um tabu relacionado à uma área montanha onde existia uma área abundante em coqueiros. Seu objetivo era a recuperação das árvores num tempo apropriado para que os cocos pudessem amadurecer até caírem e serem coletadas.

Pa Fenuatara, foi mais contundente ao explicar para Firth que ele mesmo teria contribuído para a construção social da crença, o “conhecimento tradicional” sobre os espíritos na pesca. Intencionalmente, *Pa Fenuatara* contou que certa vez realizava uma pescaria de rede, quando sentiu um espírito mexer, provocando um movimento de altos e baixos na rede. Perguntado por Firth se os espíritos faziam parte deste referido “conhecimento tradicional”, *Pa Fenuatara* respondeu que não. Que ele pensava assim, era a sua contribuição para um “conhecimento tradicional” tikopia de sua própria autoria (FIRTH, 1964, p. 17).

Para demonstrar tal ideia, posso me referir a duas questões iniciais: a necessidade do conhecimento (aprendizagem) e os mitos e ritos mágicos – cosmologia – como formas de conhecer e utilizar os recursos naturais. No caso ora analisado, posso mencionar os sistemas cosmológicos como formas de acesso a esses recursos implicando em uma conduta do indivíduo.

O conhecimento (processos de aprendizagem), quanto a utilização dos recursos naturais pode não estar ligado a “conseguir comida”, nem mesmo como fontes de recursos econômicos. Podem mesmo não ter utilidade prática nenhuma, “seu objeto primeiro não é de ordem prática. Ela antes corresponde a exigências intelectuais ao invés de satisfazer as necessidades” (LÉVI-STRAUSS, 1997, p. 24). O processo de aprendizagem abrange distintas dimensões da vida social.

As orações, os benzimentos e os cuidados com os encantados constituem a outra dimensão quanto a utilização dos recursos naturais – aquelas prescrições sobre mitos e ritos mágicos – cosmologia. Aqui, é possível dizer que o tratamento dispensado a “natureza” está relacionado ao “comportamento” e “etiqueta” diante de prescrições mágicas. Para Barth (2001), tais elementos podem ser entendidos a partir do indivíduo como produtor de “cosmologias”.

Assim, o uso dos recursos naturais está para além de critérios objetivos e fisiológicos, envolve distintas narrativas sobre elementos simbólicos encontrados localmente de forma desordenada. Em Cachoeira Porteira, a caça, a pesca, a agricultura e o extrativismo são atividades que se somam para compor uma “unidade ecológica”. Embora os *quilombolas*, utilizem discursivamente o “costume” como *castanheiros* para definir um modo de vida. A ideia de um corpus como *castanheiro* é a objetivação da relação com o “nicho ecológico”.

A noção de “nicho ecológico”, se estaticamente pensada, se limitam a relações com o meio natural. No entanto, Evans-Pritchard (1978), já tinha chamado a atenção para o “tempo estrutural” para classificar as relações sociais. Eu poderia acrescentar as relações analisadas a partir do prisma do “real maravilhoso” de Carpentier (1987; 2009) me referindo aos meios cosmológicos constituídos por distintas narrativas míticas. As narrativas sobre mitos acentuam as características não físicas/materiais mais aquelas ditas “imaginativas”.

3.7. A EXPROPRIAÇÃO TERRITORIAL DOS CASTANHAIS PARAENSES

A coleta dos castanhais do Estado do Pará teve papel de destaque na economia regional. O jornal periódico, **O Pará – Diário da Tarde**, de 26 de janeiro de 1900, publica o balanço da “safra de castanha”, tendo como as áreas que mais produziram: Alenquer, Trombetas (rio, município de Oriximiná) e Tocantins (rio). De acordo com Emmi (2002), a exportação da castanha teve início em 1800 e em 1921 figurou em primeiro lugar nas exportações.

Segundo fontes conservadoras, tais como Relatórios, Fallas e Mensagens de Presidentes de Província e Governadores, é possível elaborar o seguinte quadro evolutivo da exportação da castanha.

Tabela 6. Compilação de dados sobre a exportação de Castanha-do-Pará (1848-1928).

Ano	Quantidade		Conversão	Fonte
		Medida	Hectolitro	
1847-1848	28.023	Alqueires	10.192	RPP (15/08/1867)
1848-1849	41.594	Alqueires	15.127	RPP (15/08/1867)
1849-1850	69.319	Alqueires	25.210	RPP (15/08/1867)
1850-1851	83.433	Alqueires	30.344	RPP (15/08/1867)
1851-1852	72.532	Alqueires	26.379	RPP (15/08/1867)
1852-1853	79.628	Alqueires	28.960	RPP (15/08/1867)
1853-1854	55.181	Alqueires	20.069	RPP (15/08/1867)
1854-1855	67.155	Alqueires	24.423	RPP (15/08/1867)
1855-1856	36.186	Alqueires	13.160	RPP (15/08/1867)
1856-1857	41.781	Alqueires	15.195	RPP (15/08/1867)
1857-1858	88.844	Alqueires	32.311	RPP (15/08/1867)
1858-1859	84.068	Alqueires	30.575	RPP (15/08/1867)
1859-1860	43.988	Alqueires	15.998	RPP (15/08/1867)
1860-1861	57.533	Alqueires	20.924	RPP (15/08/1867)
1861-1862	50.480	Alqueires	18.359	RPP (15/08/1867)
1862-1863	69.834	Alqueires	25.398	RPP (15/08/1867)
1863-1864	55.437	Alqueires	20.162	RPP (15/08/1867)
1864-1865	69.345	Alqueires	25.220	RPP (15/08/1867)
1865-1866	2.926	Alqueires	1.064	RPP (15/08/1867)
1866-1867	86.667	Alqueires	31.520	RPP (15/08/1867)
1867-1868	89.420	Alqueires	32.521	RPP (17/04/1870)
1868-1869	57.470	Alqueires	20.901	RPP (15/08/1870)
1869-1870	57.886	Alqueires	21.052	RPP (15/08/1870)
1870-1871	2.785.845	Quilos	49.747	RPP (15/08/1871)
1871-1872	1.554.541	Quilos	27.759	RPP (15/02/1872)
1881	71.114	Hectolitros	---	MEN (01/08/1915)
1882	51.290	Hectolitros	---	MEN (01/08/1915)
1883	29.715	Hectolitros	---	MEN (01/08/1915)

1884	99.520	Hectolitros	---	MEN (01/08/1915)
1885	40.503	Hectolitros	---	MEN (01/08/1915)
1886	17.119	Hectolitros	---	MEN (01/08/1915)
1887	63.243	Hectolitros	---	MEN (01/08/1915)
1888	93.194	Hectolitros	---	MEN (01/08/1915)
1889	30.794	Hectolitros	---	MEN (01/08/1915)
1890	4.221	Hectolitros	---	MEN (01/08/1915)
1891	109.700	Hectolitros	---	MEN (01/08/1915)
1892	60.841	Hectolitros	---	MEN (01/08/1915)
1893	40.001	Hectolitros	---	MEN (01/08/1915)
1894	113.545	Hectolitros	---	MEN (01/08/1915)
1895	44.688	Hectolitros	---	MEN (01/08/1915)
1896	47.547	Hectolitros	---	MEN (01/08/1915)
1897	63.325	Hectolitros	---	MEN (01/08/1915)
1898	65.258	Hectolitros	---	MEN (01/08/1915)
1899	115.264	Hectolitros	---	MEN (01/08/1915)
1900	20.895	Hectolitros	---	MEN (01/08/1915)
1901	17.737	Hectolitros	---	MEN (01/08/1915)
1902	66.513	Hectolitros	---	MEN (01/08/1915)
1903	88.036	Hectolitros	---	MEN (01/08/1915)
1904	23.434	Hectolitros	---	MEN (01/08/1915)
1905	79.136	Hectolitros	---	MEN (01/08/1915)
1906	39.110	Hectolitros	---	MEN (01/08/1915)
1907	51.561	Hectolitros	---	MEN (01/08/1915)
1908	82.041	Hectolitros	---	MEN (01/08/1915)
1909	75.446	Hectolitros	---	MEN (01/08/1915)
1910	69.900	Hectolitros	---	MEN (01/08/1915)
1911	37.878	Hectolitros	---	MEN (01/08/1915)
1912	75.332	Hectolitros	---	MEN (01/08/1915)
1913	13.997	Hectolitros	---	MEN (01/08/1915)
1914	112.433	Hectolitros	---	MEN (01/08/1915)
1915	66.443	Hectolitros	---	MEN (01/08/1916)
1916	61.214	Hectolitros	---	MEN (01/08/1916)
1922	319.318	Hectolitros	---	MEN (07/09/1925)
1925	169.348	Hectolitros	---	MEN (07/09/1926)
1926	401.111	Hectolitros	---	MEN (07/09/1927)
1927	115.721	Hectolitros	---	MEN (07/09/1927)
1928	205.389	Hectolitros	---	MEN (07/09/1929)

No Relatório de 17 de Abril de 1870, os dados relativos à exportação da castanha de 1864-1868, não coincidem com os dados apresentados em Relatório de 15 de agosto de 1867:

Tabela 7. Dados da exportação de Castanha-do-Pará (1863-1868), publicados pelo Relatório de Presidente de Província de 1870.

Ano	Quantidade		Conversão	Fonte
			Hectolitro	
1863-1864	52.641	Alqueires	19.145	RPP (17/04/1870)
1864-1865	68.301	Alqueires	24.840	RPP (17/04/1870)
1865-1866	55.796	Alqueires	20.292	RPP (17/04/1870)
1866-1867	89.385	Alqueires	32.508	RPP (17/04/1870)
1867-1868	89.420	Alqueires	32.521	RPP (17/04/1870)

Tais dados sobre as exportações apresentam certa discrepâncias, o Relatório de 15 de agosto de 1871 apresenta dados superiores para o exercício fiscal de 1869-1870, sendo 2.227.203 quilos que equivale aproximadamente a 39.771 hectolitros, tendo em vista que o Relatório de 15 de agosto de 1870 apresentou para o mesmo período fiscal, o total de 21.052 hectolitros. As medidas apresentadas pelos relatórios variam entre alqueires, quilos e hectolitros. As medidas de 1847 a 1872 estavam em alqueires ou quilos e foram convertidas para hectolitro.

Tais medidas em hectolitros foram obtidas a partir da conversão simples para aproximar os dados das medidas atualmente utilizadas. Dessa forma, as medidas apresentadas em alqueires ou quilos foram convertidas para hectolitro. Somente com o Decreto nº 23.127, de 21 de Agosto de 1933, que se adotou “o hectolitro como medida oficial para o comércio da castanha-do-Pará”, em todo o “território nacional”. Conforme Homma e Menezes (2008), um hectolitro equivale entre 50 a 56 quilos. Para efeito deste trabalho, estou utilizando a referência de um hectolitro para cada 56 quilos.

Segundo os dados apresentados pelo então governador da Província do Pará, Joaquim Raymundo de Lamaré, os principais importadores da castanha, no ano de 1867, foram: Inglaterra, Estados Unidos, França, Portugal e Hamburgo. Desses, os Estados Unidos, negociaram o maior volume de dinheiro, seguido da Inglaterra. Com o aumento da demanda pela castanha pelo mercado consumidor internacional, segundo a Mensagem de 07 de Setembro de 1929, do governador Eurico de Freitas Valle, entre os anos de 1915-1928, os países importadores da castanha eram: América do Norte, Inglaterra, Alemanha, Itália, Portugal, Espanha, França e também para o mercado interno brasileiro.

Segundo Emmi, em 1921, “a principal região produtora era o Baixo Amazonas com 72.667 hectolitros. A produção da região do Tocantins foi de 53.728 hectolitros”

(ANNUÁRIO DE ESTATÍSTICA DO PARÁ, 1925 apud EMMI, 2002, p. 04). A região de Marabá “passou a maior produtora a partir de 1927, ano em que Marabá obteve o primeiro lugar suplantando Alenquer e Óbidos” (EMMI, 2002, p. 04). O Tocantins se destaca nas próximas décadas como pela “riqueza de seus castanhais”.

Para Emmi e Acevedo Marin, a coleta dos castanhais consolidou o processo de apropriação e concentração fundiária nas mãos de “oligarquias” locais e regionais, no Pará. Instrumentos jurídicos como concessão, arrendamento ou aforamento foram utilizados nesse processo. Para as autoras “a oligarquia de Marabá - entendida como grupo controlador dos poderes político, econômico e sociais local, conserva na gênese de seu poder a propriedade da terra, associada aos interesses comerciais de exportação da castanha” (EMMI; ACEVEDO MARIN, 1998, p. 06).

Como expõe Emmi (2002), nesse modelo de utilização dos recursos naturais, o “tempo” e o “uso” eram controlados autoritariamente por um ou mais grupos político-econômicos. Pressupõe-se uma organização econômica do tipo descrita por Marx em “Teoria moderna da Colonização”, ou seja, a apropriação da terra pelos grupos econômicos obrigando os trabalhadores a venderem sua força de trabalho para o “capitalista” em troca do salário. Marx utiliza a noção de “colonização sistemática” de E. G. Wakefield, sobre a “fabricação de trabalhadores assalariados”.

Para Emmi, “quando se fala em áreas de castanhais é preciso levar em conta as diversas formas de apropriação das terras ricas em castanhas” (EMMI, 2002, p. 06). Segundo a autora,

Tal como aconteceu no início da exploração da borracha, até o início da década de 20, a exploração da castanha também assistiu a uma época de extração livre no sentido de acesso às terras dos castanhais. As primeiras formas de apropriação das áreas de castanhais datam de 1918, quando a Lei nº1747 permitia a compra de terras devolutas no Estado. Três anos depois, a Lei nº1947 previa o aforamento perpétuo em terras devolutas do Estado para a indústria extrativa de produtos vegetais. Mas a partir de 1925 foi introduzida uma nova forma de controle dos castanhais. Tratava-se do arrendamento, uma espécie de aluguel da terra por safra. Essa modalidade que se generalizou a partir de 1930, constituiu uma arma usada pela oligarquia castanheira para exercer o poder político e econômico sobre alguns médios e pequenos produtores que se dedicavam à coleta da castanha. O arrendamento acabou na prática com a “extração livre” e interessou de modo especial para a oligarquia como forma de monopolizar o comércio da castanha (EMMI, 2002, p. 06).

Os grupos políticos disputavam o controle dos castanhais. A imprensa periódica partidária paraense explicita parte dessa disputa. Assim, o jornal impresso belenense, *O Liberal – Órgão do Partido Social Democrático* rivaliza com o mandatário Deodoro de

Mendonça – a edição de 8 de Janeiro de 1947 publica uma resenha do “Livro dos Castanhais” de autoria de Antonio Borges Pires leal. O resenhista frisa a apropriação ilegal dos castanhais e “as massas paupérrimas esmagada pelo domínio de homens ricos e duros, de homens como o dr. Deodoro, como os Murtrans e seus satélites” (F.M., 1947, p. 03).

Com o avanço da “fronteira agrícola” e dos projetos de desenvolvimento e infraestrutura do governo militar, os aludidos “donos dos castanhais” mobilizavam-se a fim de garantir a propriedade e a continuidade da produção da castanha. O documento “Polígono Castanheiro do Tocantins” elaborado pelo escritório Otávio Mendonça¹⁵⁹ (1984), a pedido da Associação dos Exportadores de Castanha do Brasil (ASEB) e pelo Sindicato Rural de Marbá propõe uma série de medidas legais objetivando assegurar o domínio dos castanhais diante das novas modalidades de apropriação de terra que se instalava na região, ou seja, assentamentos e projetos de desenvolvimento.

Segundo Emmi, a “extração livre” da castanha foi garantida por meio dos “castanhais de servidão pública”, chamados ainda de “castanhal do povo”. As edições de 13 de agosto de 1947 e de 27 de agosto de 1947, do jornal periódico **O Liberal – Órgão do Partido Social Democrático**, trazem despachos administrativos municipais sobre projetos de “criação de uma área de castanhais, destinada a Servidão Pública dos moradores”. Para a autora, a forma institucionalizada da “extração livre” por meio da “Servidão Pública” institui um modelo também sob a tutela do “Estado”,

Nesses castanhais, os pequenos coletores, mediante o pagamento de uma taxa de inscrição às prefeituras locais, podiam coletar castanha desde que não ultrapassassem o limite estabelecido. Da forma totalmente livre da coleta no início do século, essa apropriação coletiva do recurso de algumas áreas passou a ser disciplinada pelo Estado (EMMI, 2002, p. 06).

A apropriação dos castanhais do rio Trombetas, segundo os *quilombolas*, tiveram momentos distintos. “O tempo dos patrões” substituiu o uso livre dos castanhais, iniciando o processo de expropriação dos territórios conquistados a partir das fugas das fazendas de gado e *plantações* de cacau. Ao narrar sobre “o tempo dos patrões” o Sr. Waldemar menciona o domínios do “Cazuza Guerreiro daqui pra cima (a

¹⁵⁹ É oportuno observar que Otávio de Mendonça estava permeado pelos interesses de classe, seu pai (o “oligarca” paraense Deodoro de Mendonça, nascido em 1889, em Cametá) esteve por muitas vezes ligado aos escândalos públicos referidos a exploração dos castanhais. A trajetória e interesse pessoal de Otávio de Mendonça permite classificá-lo como um “intelectual orgânico” ligado a “oligarquia” que controlava a exploração da castanha no Pará.

montante de Cachoeira Porteira) e o Zé Machado daí pra baixo (a jusante de Cachoeira Porteira), então aqui dentro do Trombetas os poderosos desse rio ai era esses dois” (SANTOS, Entrevista 01, 2012).

A partir do exposto posso mencionar que, segundo os *quilombolas* de Cachoeira Porteira, no rio Trombetas as modalidades de apropriação dos castanhais podem ser descritas como:

a) “Coleta livre”: estabelecida no momento da fuga e contato com os povos indígenas do rio Trombetas e rio Cachorro. A castanha e outros produtos extrativistas e agrícolas como o tabaco e o cacau eram negociados pelos *quilombolas* com “regatões” e inclusive no porto de Óbidos tal como observou Tavares Bastos: “A’s vezes descem em canôas e vêm ao proprio porto de Obidos, á noite, commerciar ás escondidas; com os regatões que sobem o Trombetas, elles o fazem habitualmente” [sic] (TAVARES BASTOS, 1866, p. 152).

Como narra a sra. Maria Pereira, seus avós fugiram de Santarém para o alto rio Trombetas onde encontraram terra e recursos naturais disponíveis. Como mostrei no início do Primeiro Capítulo desta tese, a narrativa da sra. Maria Pereira relata duas fazes. Naquela ocasião me importava realçar a primeira fase. Neste momento, retomo a narrativa da sra. Maria para enfatizar a segunda fase: a “intrusão” das “terras tradicionalmente ocupadas” pelos “patrões”, pelo projeto minerador e pelas políticas ambientais restritivas.

Em contraposição a “intrusão”, a sra. Maria Pereira narra “um mundo liberto”, “um mundo livre” como um tempo atrás, usa a expressão “naquele tempo” como um “tempo sem mal”. Funes (1995) chama atenção para essas narrativas do passado, do “tempo dos mocambos” como um “tempo utópico” de fartura, respeito aos mais velhos e liberdade. Esse “tempo” é o oposto da realidade de “intrusão” das “terras tradicionalmente ocupadas” por grileiros, por interesses mineradores, por conservacionistas e atualmente por interesses madeireiros.

“Esse negócio de dono” é diretamente antagônico ao “mundo liberto”. A ideia de “dono”, neste caso, pode estar referido ao “patrão” e a apropriação indevida dos castanhais, a uma “multinacional” que reivindica áreas minerária ou o “Estado” com relação às unidades de conservação restritivas. Fazendo essa distinção entre o “antes” e o “agora”, a sra. Maria Pereira explica o seguinte:

Ah! Meu filho, lá naquele tempo não tinha esse negócio de dono, de nada, era viver aonde queria, é, aí minha avó teve essa menina, que era minha mãe, se chamava Maria Caetano, batizada em casa, a mamãe cresceu, cresceu, começou a ter filhos, a primeira foi eu, depois foi o Raimundo, completavam cinco filhos, todo mundo cresceu, cresceu, todo mundo saiu de lá procurando um lugar pra ficar e tinha esse lago do Erepecu, que contavam que era muito farto, aí nós ficamos lá, o meu pai pensou o que: “eu vou abrir um lugar lá no Erepecu”, tinha aquela ilha, ele se apoderou daquela ilha, lá ele criou nós tudo. Ali não tinha esse negócio de dizer tem dono, era liberto esse mundo (PEREIRA, Entrevista, 02, 2005) [g m.].

Nesta situação, eram as unidades famílias que organizavam e geriam a utilização dos recursos naturais, entre as os quais, os castanhais. As relações comerciais eram realizadas por via de “regatões” ou pelos próprios quilombolas no porto de Óbidos e região. A relação com os “regatões” não estava apoiada na imobilização da força de trabalho, tal como foi a relação com os “patrões”. Os “regatões” representavam ainda uma “estratégia comunicativa de resistência”, pois através destes os *quilombolas* podiam ficar informados sobre possíveis ataques pelas “expedições punitivas”.

b) A “luta dos patrões”: a “patronagem” pode ser caracterizada pela imobilização do trabalho. Estabeleceu-se no rio Trombetas atrás de seringais e castanhais. Recursos naturais de elevada monta para a economia regional. O Sr. Waldemar e o Sr. Francisco Adão dos Santos Neto, narram a chegada do Sr. “Cazuza Guerreiro”, “antigo patrão” que trabalhou inicialmente com a extração da borracha, mantendo, contudo uma variada produção de produtos extrativistas. Os *quilombolas* do rio Trombetas viram a transição da coleta livre para o sistema de “patronato”.

Os “patrões” constituíram a primeira forma de expropriação das “terras tradicionalmente ocupadas” pelos quilombolas do Trombetas e Erepecuru. Se através das as fugas para o alto das cachoeiras, lagos e igarapés os negros tinham acessado a liberdade ou o “mundo liberto” como nos mostrou a sra. Maria Pereira ou as crônicas de Peregrino Junior (1931), os “patrões” tornaram a aprisioná-los por meio da dívida e da imobilização da forma de trabalho.

As “elites locais” tomaram posse das terras onde os recursos naturais eram abundantes na bacia do rio Trombetas. Tais posses estavam atreladas as chamadas “explorações”. Empresários locais organizavam as explorações a fim de “descobrir” novos seringais e castanhais. A partir dessas “explorações” essas “novas áreas” eram incorporadas a domínios particulares, posteriormente registradas ou declaradas como posse.

As “elites locais” também se beneficiaram do produto das viagens de missionários, militares, exploradores e naturalistas, pois através da descrição florestal e dos cursos d’água, podiam ser traçadas novas “viagens de exploração”. Inúmeras viagens estavam mesmo interessadas no descobrimento de riquezas naturais, neste contexto se insere as sucessivas incursões aos “campos gerais” no Erepecuru e os seringais no Mapuera.

As “elites locais” constituíram-se em “mediadores” constantemente acionados por viajantes. Dessa forma, é possível citar Carlos Maria Teixeira, Innocencio José de Figueiredo e José Gabriel Guerreiro Júnior, dentre outros. Tal “ação mediadora” objetivava a consolidação do “poder econômico” e político. Essa “mediação histórica” se estende até 1970, a partir daí se instala na região uma série de projetos econômicos e de infraestrutura.

c) O “cercamento do rio”:

A partir da década de 1970, uma série de políticas ambientais restritivas e violentas “intrusaram” os territórios *quilombolas* desorganizando os povoados, social e economicamente (FARIAS JÚNIOR, 2006)¹⁶⁰. A partir daí, novas lógicas espaciais foram impostas pelo órgão ambiental, as quais criminalizavam as atividades agrícolas, as extrativas, a caça e a pesca. De acordo com a Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná-ARQMO, tem-se um quadro de “intrusão” bastante controverso, estando assim “configurado”:

- Comunidades *quilombolas* intrusadas pela FLONA Saracá-Taquera: Moura, Palhal, Curuça, Mãe Cué, Sagrado Coração e Tapagem.

- Comunidades *quilombolas* intrusadas pela REBIO Trombetas: Nova Esperança, Erepecu, Juquiri, Jamari e Juquirizinho.

O território referido à comunidade de Cachoeira Porteira está parcialmente “intrusado” pela REBIO, pela FLOTA Trombetas e pela FLOTA Faro. No médio e alto rio Trombetas, o ICMBio tem mantido o controle rígido da circulação de pessoas, mantendo duas “bases de fiscalização”.

¹⁶⁰ Durante minha trajetória acadêmica, um dos temas ao qual tenho me dedicado a compreender, é a relação conflituosa entre “estado e “povos e comunidades tradicionais” a partir de medidas de” intrusão” de “territórios étnicos” por políticas ambientais restritivas. Assim, em 2006 defendi uma monografia de conclusão do curso de Ciências Sociais pela Universidade Federal do Amazonas com o trabalho sobre a relação entre a Comunidade Quilombola do Moura (município de Oriximiná) e a FLONA Saracá-Taquera, e, em 2008 defendi a dissertação de mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas sobre a relação entre a Comunidade Quilombola do Tambor (município de Novo Airão/AM) e o Parque Nacional do Jaú.

Com os “cercamento” do rio Trombetas e das áreas de castanhais por políticas ambientais que culminaram na criação de unidades de conservação, os “patrões” foram substituídos pelo órgão ambiental. Os usos dos recursos naturais passaram a ser tutelados pelo “Estado”, como observou a sra. Fátima, “eles tão inventando mais normas pra nós das comunidades, a gente não pode sobreviver” (OLIVEIRA; LOPES, Entrevista 05, 2005) [g.m.].

Segundo o sr. Raimundo Adão, a titulação do “terra quilombola” corresponde a estar “liberto” novamente,

tenho esperança de um dia nós dizer, isto aqui é nosso, nem que seja trezentos mil hectares, cem mil como quer que seja, se for nosso [...]. Eu vou morrer mais sei que meus filhos, meus netos, ficaram libertos, porque vão poder fazer a casa deles, o roçado. Porque aqui o IBAMA não deixa fazer porque o IBAMA tá em cima, não pode fazer por que isso, por que aquilo (SOUZA, Entrevista 04, 2012)

Por que não “sobreposição”. Tenho utilizado as noções de “cercamento” e “intrusamento” para me referir a ocupação de “terras tradicionalmente ocupadas” por agentes sociais ligados a instituições públicas ou não. Tem-se assim, fazendeiros, empresas mineradoras e órgãos ambientais com a implantação unidades de conservação. O termo comumente utilizado é o de “sobreposição”. Percebo que a noção de “sobreposição” como um eufemismo (ALMEIDA, 1996) que despolitiza o processo coercitivo e violento de “intrusão” dos territórios étnicos em decorrência de tais “atos do estado” ou de interesses particulares.

Tal violência, que pode ter física ou simbólica e ocasionar “deslocamentos compulsórios” ou não. A ideia de “sobreposição” tenta fazer crer que existam duas reivindicações territoriais “legítimas”: os territórios *quilombolas versus* o “estado”, territórios quilombolas *versus* a “propriedade privada”¹⁶¹. No caso das unidades de conservação, é devido à legislação ambiental restritiva, que não leva em conta os contextos sociais antes da criação dessas unidades de conservação.

*“Inventando mais normas”*¹⁶². Anualmente o órgão ambiental emite comunicados sobre regulamentando a “safra da castanha”. O Comunicado – Safra Castanha-do-Pará 2012, estabeleceu algumas normas para a realização da coleta e comercialização da castanha. Este documento fixou burocraticamente o período da

¹⁶¹ Atualmente no Brasil, com o Cadastro Ambiental Rural-CAR, as “terras *quilombolas*” em conflitos com “grandes” fazendeiros e latifundiários têm sido considerados sobrepostos às referidas propriedades privadas indiscriminadamente, sem que se avaliem as condições de obtenção dessas propriedades.

¹⁶² Cf. a sra. Fátima Lopes, Entrevista 05, 2005.

“safra da castanha”, definido para 15 de janeiro a 31 de maio de 2012. Cada seguimento tem suas obrigações legais diante do órgão ambiental, como fichas, papeletas, cadastros.

Tal comunicado estabelece ainda a utilização dos recursos naturais, como a proibição da caça e da construção de novos “barracos dos castanhais”, restringindo o manejo “tradicional” dos castanhais. Onde os castanhais são utilizados por uma regra que está relacionada a cada safra. Quando a “safra” tem a precipitação de grande quantidade de ouriços, nem todos os castanhais conhecidos são explorados, ao contrário da “safra” com poucos ouriços. Ao contrário do “uso tradicional” que está apoiado no conhecimento prático da natureza, a normatização impõe “outros tempos”.

Tais normas burocráticas regulamentam ainda sobre quais membros da unidade familiar devem entrar para os castanhais. Segundo o “Comunicado – Safra Castanha-do-Pará 2012”, pais ou responsáveis são passíveis de punição com a “suspensão”, quando: “Permanecer com crianças em idade escolar nos castanhais; - Crianças menores de 16 anos utilizando terçado ou carregando paneiros cheios de castanha. Observação: O responsável pela criança que será penalizado”. Tal norma modifica as relações familiares e a utilização os recursos naturais, pois exclui a criança do processo de aprendizagem.

Em 2005, narrava a sra. Fátima Lopes que “hoje em dia, tá acontecendo muita coisa, porque chaga o tempo da castanha, eles não querem deixar os jovens tirar castanha” (OLIVEIRA; LOPES. Entrevista 05, 2005) [g.m.]. Os depoimentos abaixo exemplificam a noção de “burocratização dos usos da natureza”, viabilizada pelos “atos do estado” que ratificam um tipo de “dominação racional” (WEBER, 1999a). Os depoimentos explicitam a “ação burocrática” que tenta definir uma “nova” organização familiar em virtude da manutenção de um “meio ambiente ecologicamente equilibrado”.

Tais proibições para os *quilombolas* do Trombetas são objetivamente um retorno ao passado, tal como relatou um entrevistado as autoras Acevedo Marin; Castro (1998), explicitando que antes o mundo era liberto e hoje está tal qual no tempo da escravidão. Durante trabalho de campo na *comunidade quilombola* do Moura, em 2005¹⁶³, o sr. Abelardo e a sra. Fátima, evidenciavam diante de tais restrições, uma contestação umbilical que remetia a uma metáfora maternal, assim, utilizavam a noção de “filhos do rio”, para evidenciar o pertencimento diante da “intrusão” externa. Neste momento, diante de uma política ambiental autoritária que teve efeitos sobre distintas

¹⁶³ Cf. Farias Júnior (2005).

comunidades ao longo do rio Trombetas, acredito que cabe tal enquanto *quilombolas* do Trombetas.

Tais “atos do estado” (BOURDIEU, 2014) que implicaram na criação de unidades de conservação de proteção integral e de “uso direto” ocasionaram a “burocratização dos usos da natureza”. Dessa forma são estabelecidos “Termos de Compromisso” entre outros instrumentos normativos “com o objetivo de ordenar o uso dos castanhais localizados na Reserva Biológica do Rio Trombetas” (MINUTA DO ICMBio, 2011), quando se regula os prazos de permanência nos castanhais e o usos dos recursos como a caça e a pesca.

A “burocratização dos usos da natureza” por meio da criação de unidades de conservação impõe “novos” modelos de gestão dos recursos naturais baseados em princípios de uma “organização racional” do “espaço” e do “tempo”. Assim, as noções de “tempo” e “espaço” ficam tuteladas pela administração pública. Têm-se noções conflitantes de “tempo” e “espaço”: uma se baseia em princípios burocrático-administrativos a outra em práticas tradicionais de utilização dos recursos naturais.

CAPÍTULO 4. “O CAMINHO REAL” E AS INTERVENÇÕES SOBRE AS “TERRAS TRADICIONALMENTE OCUPADAS” PELOS *QUILOMBOLAS* DE CACHOEIRA PORTEIRA

4.1. ÁREA DE VOCAÇÃO ECONÔMICA E A EXPLORAÇÃO MINERAL

A calha do rio Trombetas tem sido palco de inúmeras ações para o aproveitamento econômico e estratégico do ponto de vista da “integração nacional”. Naturalistas e exploradores, desde século XIX, têm enumerado distintos recursos naturais que poderiam ser explorados. Produtos como a borracha, castanha, cacau, breu, copaíba, como também os produtos madeireiros, posteriormente e principalmente os recursos minerais como bauxita e calcário.

Baseados em trabalhos geológicos realizados por membros da *Morgan expedition* (1870-1871), principalmente os realizados pelo naturalista Orville Derby, o **Diccionario Geographico das Minas Do Brazil** [sic] publica a seguinte definição para o verbete “Trombetas”: “este rio é o mais caudaloso dos que se juntam com o Amazonas, entre o rio Negro e o mar. Possui mineraes de toda as especies em grande abundancia” [sic] (FERREIRA, 1885, p. 04).

Tanto o rio Trombetas, quanto seus tributários foram alvo de “expedições de exploração”, embora algumas tivessem dupla função: o descobrimento e a evangelização dos “selvagens”, estas, por exemplo, ficaram para o Padre Nicolino José Rodrigues de Sousa, que realizou três expedições: 1877, 1878 e 1882 aos “campos gerais” do Erepecuru, descritos como “uma fonte inesgotável de incalculáveis riquezas” (TOCANTINS, 1891, p. 08), se referindo a indústria pastoril.

Henri Coudreau, no final do século XIX, foi contratado pelo governo do Pará para explorar os rios Tapajós, Nhamundá, Xingu, Branco, Trombetas entre outros, como mostrei o explorador faleceu em sua exploração ao rio Trombetas, sua esposa Octavie Coudreau continua os trabalhos de exploração. Assim, descreve as possibilidades de exploração econômica dos recursos naturais.

No século XX, foram realizadas explorações por naturalistas como Paul Le Cointe (1903), Adolpho Ducke (1907; 1913), Sampaio (1932) e Vanzolini (1965) com a “Expedição Permanente Da Amazônia”, para citar algumas. AS expedições contavam com a colaboração da “elite local” de Oriximiná e Óbidos. Octavie Coudreau (1903),

acompanha o sr. Figueiredo aos seringais do Mapuera, Ducke acompanha o sr. José Picanço Diniz em exploração ao mesmo rio.

Durante o século XIX e primeira metade do século XX, as explorações econômicas no rio Trombetas estavam atreladas ao extrativismo vegetal, como também, a caça para a obtenção de peles, mesmo após a proibição. No final da segunda metade do século XX, o Decreto n. 13.124, de 5 de agosto de 1943, autorizava o sr. Joveniano Ferreira de Barros a pesquisar *alumen* ou *sulfatos de alumínio* no município de Oriximiná, do Estado do Pará, mais especificamente, na Serra do Cachorro ou Serra dos Vieiras, no rio Cachorro, afluente do rio Trombetas.

De acordo com o banco de dados do Departamento de Produção Mineral-DNPM¹⁶⁴, em Oriximiná existem 3.209 processos entre requerimentos de pesquisa à concessão de lavra, entre tais interesses minerários, estão o ouro, cobre, estanho, alumínio, chumbo, zinco, calcário, enxofre, fosfato, cassiterita, titânio, platina, cromo, prata, nióbio, entre tantos outros. Sobre o nióbio, por exemplo, de acordo com o Alvará N 901, de 24 de fevereiro de 1983, a empresa Atipua – Minérios Ltda, obteve a autorização de pesquisa em uma área de 10.000 hectares, no rio Turuna, afluente do rio Trombetas e uma referência para a formação dos *quilombos* no rio Trombetas.

Ainda segundo o banco de dados do DNPM, existem em Oriximiná, 194 processos minerários entre Requerimento de Pesquisa, Autorização de Pesquisa, Disponibilidade e Concessão de Lavra para a exploração do minério de alumínio, entre processos ativos e inativos, desse total, 88 estão ativos. Desses, 52 processos estão em nome da MRN, sendo que desse total, 42 estão ativos. É oportuno observar que tais dados estão disponíveis em um bando de dados *on-line* e estão sujeitos a alterações devido a dinâmica de alimentação do instrumento de armazenamento de dados.

Os processos minerários cadastrados no banco de dados do DNPM referentes a Oriximiná iniciam na década de 1960, os primeiros referem-se a MRN, somente nessa década de 1960, segundo o DNPM, existem 18 autorizações com concessões de lavra em nome da Mineração Rio do Norte-MRN. Todas essas concessões continuam ativas.

O relatório sobre as reservas mundiais de bauxita, publicado em 1986, dimensiona que “a principal descoberta de grandes depósitos de alta qualidade foi na região de Trombetas em 1976. Essa bauxita foi encontrada pela equipe da Alcan

¹⁶⁴ Cf. <http://www.dnpm.gov.br/>

liderada por I. M. Shvily (Igor Mousasticoshvily), geólogo-chefe” (PATTERSON *et al.*, 1986, p. B56), mencionando que tais “reservas”, se exploradas adequadamente, poderia se aproximar dos maiores produtores de bauxita no *ranking* mundial, ou seja, Austrália e Guiné.

Segundo Machado & Machado (2007), a primeira notícia sobre os “depósitos” de bauxita no Trombetas foi dado a Alcan pelo geólogo Johan Arnold Staargaard. Segundo Machado, Staargaard teria descoberto “bauxita de boa qualidade na área, em toneladas aparentemente substanciais, data de três de agosto de 1963, reportando resultados de amostras tomadas em reconhecimentos feitos entre 27 de maio e 22 de julho daquele ano” (MACHADO; MACHADO, 2007, p. 04). Segundo os autores,

A confirmação das reservas aconteceu quatro anos depois, em 1967, já com os trabalhos de pesquisas sob a condução de seu sucessor, o geólogo Igor Mousasticoshvily. A descoberta da primeira reserva comercial de bauxita de Trombetas foi feita pela equipe do geólogo Igor em 1967, nos platôs do Saracá (MACHADO; MACHADO, 2007, p. 05).

O periódico semanal, **Veja**, de 17 de julho de 1985 relata as descobertas de Igor Mousasticoshvily, elencando o geólogo a um rol de “caçadores de riquezas”. Mousasticoshvily trabalhava para a subsidiária da canadense ALCAN e “descobriu a primeira grande reserva mineral da Amazônia e a maior jazida brasileira de bauxita” (GOMES, 1985, p. 75). Segundo o próprio geólogo relatou “foi uma descoberta tão surpreendente que abalou o mercado mundial de alumínio” (MOUSASTICOSHVILY apud GOMES, 1985, p.75). Segundo Mousasticoshvily, ainda teriam outras reservas para serem descobertas no rio Trombetas.

Segundo Machado & Machado, “MRN foi, nessa época (1967), organizada como sociedade anônima, não mais pelo pessoal que conduzia as pesquisas de bauxita da Aluminas, mas pela equipe jurídica paulista da matriz da Alcan no Brasil” (MACHADO; MACHADO, 2007). Os autores destacam a estratégia empresarial da ALCAN, que organizou a MRN “para obter pesquisas, passou a ser acionada como a firma que seria a operadora do Projeto Trombetas da Alcan” (*idem*, p. 07). Assim, segundo os autores, a MRN estaria subordinada diretamente a matriz da ALCAN em Montreal e seria a responsável pelo Projeto Trombetas.

Segundo Machado & Machado,

A escolha do local do porto foi uma das primeiras decisões tomadas, depois de visita ao local, partindo de jipe do acampamento de Terra Santa, e por falta de estrada aberta na mata, teve de caminhar através do único acesso possível na ocasião para atingir o local escolhido, na margem do Rio Trombetas. A compra do terreno - o Sítio Conceição - onde foi decidido

localizar o porto, teve negociação iniciada já em maio de 1970, na periferia da cidade de Oriximiná, sede do município onde foi encontrada a bauxita. O engenheiro Márcio Ferreira Veloso teve participação importante nessa compra, pois a proprietária, dona Isaura, cuja família tinha atividades de extração de castanha na região, estava indecisa e quando, finalmente, decidiu vendê-lo, o documento para garantir a finalização do negócio fechado foi feito em seu nome como comprador para não perder a oportunidade de resolver o assunto, o que poderia atrasar o início das obras (MACHADO; MACHADO, 2007, p. 07-08)

Os *quilombolas* do Trombetas, para me referir além daquelas unidades familiares que habitavam a vizinhança do projeto minerador, nunca estiveram isolados em relação aos mercados locais, mesmo durante os períodos de perseguição, mantinham intensas relações comerciais, segundo seus descendentes, tais negociações eram feitas de canoas, em viagens que duravam dias até Óbidos ou Oriximiná, durante a viagem, os que habitavam o alto Trombetas, utilizavam os povoados ou sítios rio abaixo como “paragem” durante as viagens.

Dessa forma, o sítio “comprado” para a construção da estrutura administrativa do empreendimento minerador, designado de Projeto Trombetas, era bem conhecido dos *quilombolas*. Segundo o sr. Raimundo Adão, “a mineração bem lá onde é um escritório central era uma roça, a gente conheceu muito eu e meu irmão ainda vimos quando chegaram, era uma roçona bonita, da sra. Lenilde, foram tirando o cara devagar” (SANTOS NETO; SANTO; SOUZA, Entrevista 18, 2012).

Ainda segundo Machado & Machado, em 1971 foi iniciada a contratação das empreiteiras geral das obras. No entanto, devido aos baixos preços mundiais do alumínio, durante os anos de 1971 e 1973, ocasionando dificuldades financeiras para empresas mineradoras do setor, “a Alcan foi também afetada por mais essa crise, que resultou na paralisação final do seu projeto em meados de 1972” (MACHADO; MACHADO, 2007, p. 08). Segundo os autores, em dezembro de 1972, a ALCAN cede a CVRD o controle do Projeto Trombetas, ficando a seguinte posição acionária: 19% da ALCAN e 46% da CVRD. Dessa forma,

O projeto da MRN foi finalmente implantado no período de 1974 a 1979, ou seja, em seis anos, pela estatal CVRD (41%), que reorganizou a empresa, tendo a Alcan ainda como sócia secundária (19%) e a CBA como sócia nacional (10%), além de outras seis empresas sócias estrangeiras consumidoras (5% cada), que garantiram mercado para o minério com contratos que possibilitaram obter o necessário financiamento. O investimento foi de US\$ 390 milhões, correspondendo a um total de US\$ 114,7 por tonelada de capacidade.

A operação comercial da empresa foi iniciada em agosto de 1979, com o primeiro embarque de bauxita seca para o Canadá, mas somente depois de quatro anos, em 1983, começou a apresentar lucro financeiro (MACHADO; MACHADO, 2007, p. 10).

Segundo Kurtz (1976), a MRN assinou um contrato, em janeiro do mesmo ano, com a Construtora Andrade Gutierrez para a construção do projeto minerador de bauxita no rio Trombetas. A construção, incluía uma ferrovia, instalações de tratamento e transporte de minério, uma cidade e outras infraestruturas, o contato previa a construção do projeto minerador no prazo de 3 anos, custando US\$ 300 milhões. Segundo Kurtz, a ALCOA tinha como subsidiária a Companhia de Mineração Santarém-COMISA, por onde requeria concessões.

Segundo o informativo da própria Mineração Rio do Norte¹⁶⁵, na década de 1960 a *Alcan* realizava pesquisa de bauxita na Amazônia. Em 1967 é descoberto o Platô de Bauxita Saracá (médio rio Trombetas). Em 1967 a Mineração Rio do Norte (MRN) é constituída. Ainda em 1967, a MRN obtém licença de pesquisa e concessão de lavra para a exploração mineral no rio Trombetas em 1967, assim, tem-se início do projeto minerador, “intrusando” diretamente as *comunidades quilombolas* do médio e alto rio Trombetas.

Segundo Machado & Machado, “as atividades de pesquisas continuavam geridas pela Bauxisa, agora dependentes da Alcan paulista” (MACHADO; MACHADO, 2007, p. 07). A Bauxisa é a Bauxita Santa Rita Limitada, que mais tarde, terá concessões para lavar bauxita nas Serras do Aviso e Bela Cruz. Tanto a Bauxisa, quanto a Mineração Rio do Norte, estão ligadas a canadense ALCAN, está última com diversas concessões para a lavra da bauxita. Segundo os autores,

Os relatórios de pesquisas apresentados ao DNPM que, depois de aprovados, permitiriam a obtenção de decretos de lavra, começavam a apontar reservas substanciais em 1969, quando foi decidida, em Montreal, a implantação de um Projeto próprio de mineração na área do Rio Trombetas, com capacidade de 1 Mtpa de minério, para utilização em Quebec, podendo, eventualmente, substituir o minério da Guiana independente (MACHADO; MACHADO, 2007, p. 07)

A partir da década de 1970, foram emitidas inúmeras autorizações de pesquisa, posso citar Tropical Mineração Ltda, Eldorado Norte Empresa de Mineração, Metalmig-Mineração Indústria e Comércio Ltda, Mineração Dórica Ltda, Aurum Mineração S.A., Cia.de Pesquisa de Recursos Mineraiis, Best Mineração Ltda., Cia. Industrial Amazonense, dentre outras. A calha do rio Trombetas passou a ser alvo de inúmeros interesses minerais em cima de “terras tradicionalmente ocupadas” sem o reconhecimento formal, consideradas pelos órgãos fundiários e oficiais como “terras

¹⁶⁵ Disponível em <http://www.mrn.com.br/pt-BR/Sobre-MRN/Historia/Paginas/Linha-do-Tempo.aspx>

devolutas”, tendo em vista que o reconhecimento formal de tais situações fundiárias foi reconhecido somente em 1988, com a Constituição Federal.

Esta situação complica-se, na medida em que os órgãos ambientais e minerários prosseguem emitindo autorizações de pesquisa e concessões de lavra nas unidades de conservação¹⁶⁶ ou em sua área de influência, “zona de amortecimento” ou comumente chamada de “entorno”. Tais dados, no entanto, podem ser dados pelos próprios *quilombolas* incorporados em trabalhos como “cachoeiristas”, “guias” ou “mateiros”. Neste sentido, narram que já tiveram contatos com METALMIG, Estanífera do Brasil, CIA – Companhia Industrial Amazonense, I.B. Sabbá, dentre outras.

A partir da mudança de “configuração”, com o aumento da circulação de pessoas ligadas a empreendimentos minerários, os *quilombolas* da região de Cachoeira Porteira passam a se relacionar com grupos econômicos que incorporaram sua força de trabalho, tida como essencial para a penetração da floresta por engenheiros, topógrafos e mineiros. São comuns os relatos do estabelecimento de relações de trabalho como “mateiros”. Tais relações se davam de forma assimétricas diante do maior poder econômico.

Tal situação pode ser explicitada pela narrativa do sr. Ivanildo Carmo de Souza, argumentando que “chega uma empresa ela entra diz que trouxe uma ordem de lá, que vem fazer um levantamento, um estudo, uma pesquisa, tem que ser aquilo que ele falou e pronto” (SOUZA, Entrevista 07, 2012). Segundo o sr. Waldemar dos Santos, o topógrafo era a linha de frente das empresas do setor mineral ou de empreiteiras como a Andrade Gutierrez, responsável pela construção do trecho da BR-163 que cortou as “terras tradicionalmente ocupadas” por *quilombolas* e povos indígenas.

Tais requisições e autorizações de pesquisa ou de concessão de lavra são dadas em cima das “terras tradicionalmente ocupadas” pelos *quilombolas*. As concessionárias chegam ao Trombetas com documentos oficiais impondo o direito de pesquisa ou de lavra, tal como argumenta o sr. Ivanildo Carmo de Souza, chega uma empresa ela entra diz que trouxe uma ordem de lá, que vem fazer um levantamento, um estudo, uma pesquisa, tem que ser aquilo que ele falou e pronto “(SOUZA, Entrevista 07, 2012). Ainda segundo a liderança *quilombola*,

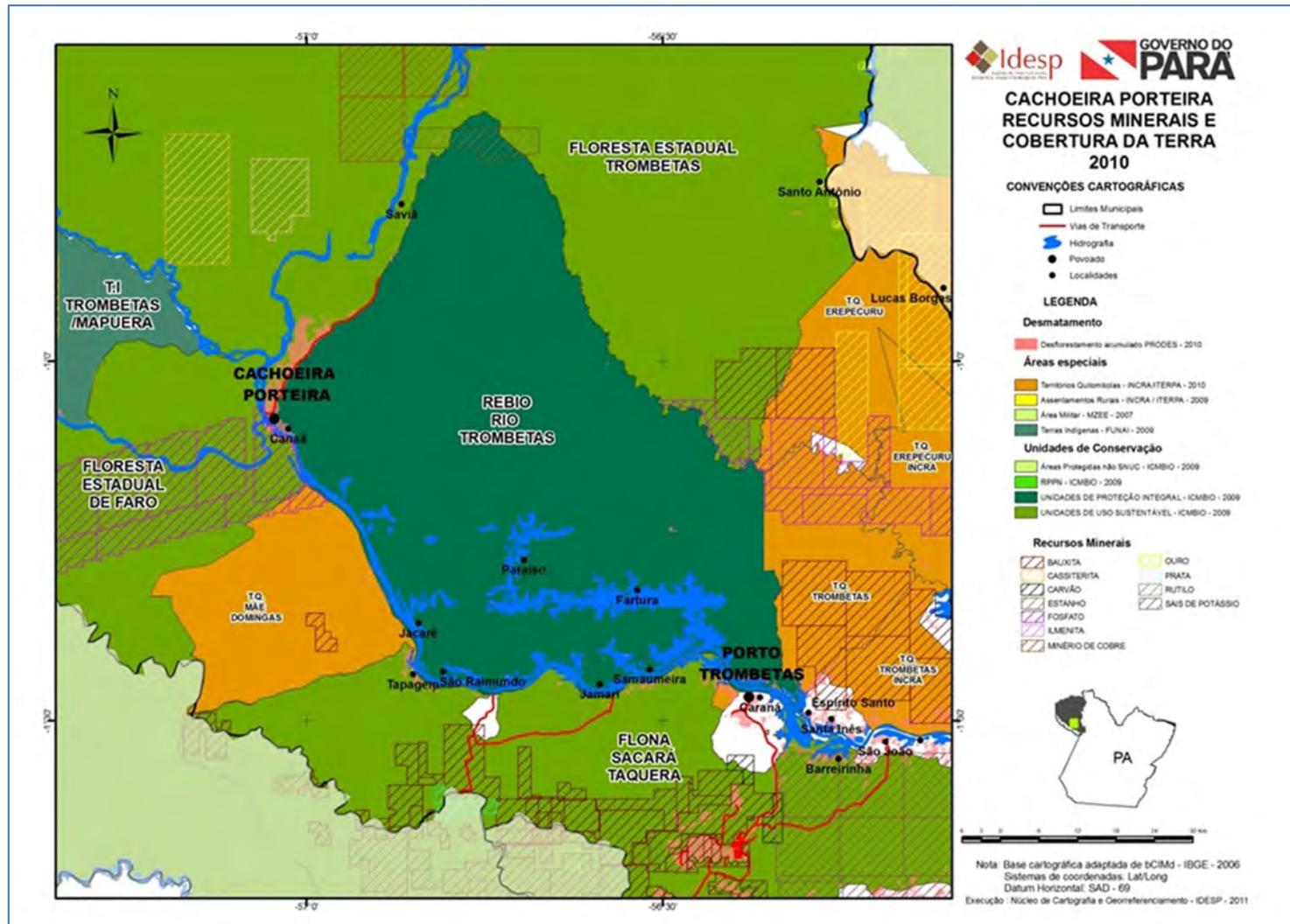
¹⁶⁶ Cf. as autorizações de pesquisa e de lavra emitidas dentro da FLONA Saracá Taquera e a autorização de pesquisa emitida em nome da Progeo Projetos de Geo e Min Ltda, em 1982, ocupando uma área de 7385,49 há, conforme Processo 850.753/1982 (DNPM), dentro da REBIO Trombetas, no limite norte, ou seja, a autorização de pesquisa está sobre o igarapé do Tajá, abaixo do Caxipacoré ou Kaspacouro. Segundo o DNPM tal autorização está ativa e apresentou o Relatório de Pesquisa Positivo, 22 de maio de 1986.

eu vejo que as mineradoras elas estão esperando uma brecha pra dizer é agora e vai lá e dá o bote [...], nós não estamos seguro devido os grandes setor empresarial estar querendo entrar em Cachoeira Porteira, porque nós temos um grande potencial de cobre, um grande potencial de ouro, de cassiterita, de colombita, de zinco, então nós temos um potencial muito grande desse minério e claro, essas empresas estão querendo entrar de qualquer forma, assim na marra [...], primeiro que eu tenho exemplo, Emmanuel, a MRN ela tem uma comunidade quilombola bem lá do ladinho, os caras tão lá favelados (SOUZA, Entrevista 09, 2012)

Na calha do rio Trombetas, foram emitidas ainda inúmeras autorizações de concessões de direito de lavra de bauxita para distintas empresas mineradoras (ver tabela abaixo), assim, posso me referir a Companhia de Mineração Santarém-COMISA, a Mineração Rio do Norte S.A., a Mineração Santa Patrícia Ltda., a Mineração Santa Mônica Ltda., a Bauxita Santa Rita Limitada, a Alumínio Minas Gerais Sociedade Anônima e a Alumínio Poços de Caldas S.A., de 36 Decretos executivos assinados durante o regime civil-militar, durante os anos de 1970 a 1979, foram concedidas 89.440,59 hectares.

Tais decretos consolidam o processo de “intrusão” das “terras tradicionalmente ocupadas” referidas aos *quilombolas*. Tais áreas consideradas como “vazio demográfico”, foram dispostas no mercado de terras para fins da extração mineral tendo em vista que figuravam juridicamente como “terras devolutas” conforme tais decretos. Após a abolição formal da escravidão negra no Brasil, Não houve políticas fundiárias que proporcionassem e garantissem o domínio das terras para aqueles ex-escravos, ou para aqueles a tempos garantiam seus modos de vida e reprodução social fora da “casa grande”, nos chamados “quilombos”.

Atualmente, apenas a MRN mantém efetivamente a exploração minerária no rio Trombetas. De acordo com a RELAÇÃO Nº 159/2010 – PA, publicada no D.O.U., de 30 de julho de 2010, concede Alvará de Pesquisa à MRN. De acordo com plotagem realizada pelo Núcleo de Cartografia e Georreferenciamento-IDESP, tal autorização incidiria tanto sobre o terra *quilombola* de Mãe Domingas, localizado na margem direita do rio Trombetas e limitante com a terra *quilombola* de Cachoeira Porteira. Tal autorização de pesquisa intensificou as tensões entre os *quilombolas* e a mineradora, que acionaram o Ministério Público Federal em Santarém, Pará.



Mapa 1. Cachoeira Porteira, recursos minerais e cobertura da terra. Fonte IDESP, 2010.

Tabela 8. Quadro de decretos de concessão de direito de lavra de bauxita (1970-1979)

Quadro de decretos de concessão de direito de lavra de bauxita (1970-1979)							
N. Ordem	Dispositivo	Empresa	Local	Hectares	Município	Atuação	Assinatura
1	DECRETO Nº 66.044 - DE 7 DE JANEIRO DE 1970	Alumínio Poços de Caldas S.A.	Serra do Sacará II	453,3925	Oriximiná	direito de lavrar bauxita	EMÍLIO G. MÉDICI
2	DECRETO Nº 66.055 - DE 13 DE JANEIRO DE 1970	Alumínio Poços de Caldas S.A.	Serra do Sacará I	480,154	Oriximiná	direito de lavrar bauxita	EMÍLIO G. MÉDICI
3	DECRETO Nº 67.652 - DE 24 DE NOVEMBRO DE 1970	Alumínio Minas Gerais Sociedade Anônima	Serra do Aramã I	493,2	Oriximiná	direito de lavrar bauxita	EMÍLIO G. MÉDICI
4	DECRETO Nº 67.653 - DE 24 DE NOVEMBRO DE 1970	Alumínio Poços de Caldas S.A.	Serra do Aviso I	486,75	Oriximiná	direito de lavrar bauxita	EMÍLIO G. MÉDICI
5	DECRETO Nº 67.711 - DE 7 DE DEZEMBRO DE 1970	Bauxita Santa Rita Limitada	Serra do Aviso II	453,7	Oriximiná	direito de lavrar bauxita	EMÍLIO G. MÉDICI
6	DECRETO Nº 67.712 - DE 7 DE DEZEMBRO DE 1970	Bauxita Santa Rita Limitada	Serra da Bela Cruz I	481,25	Oriximiná	direito de lavrar bauxita	EMÍLIO G. MÉDICI
7	DECRETO Nº 67.713 - DE 7 DE DEZEMBRO DE 1970	Bauxita Santa Rita Limitada	Serra da Bela Cruz II	450,3475	Oriximiná	direito de lavrar bauxita	EMÍLIO G. MÉDICI
8	DECRETO Nº 67.714 - DE 7 DE DEZEMBRO DE 1970	Mineração Rio do Norte S.A.	Serra do Saracá IV	903,85	Oriximiná	direito de lavrar bauxita	EMÍLIO G. MÉDICI
9	DECRETO Nº 71.669 - DE 8 DE JANEIRO DE 1973	Mineração Santa Mônica Ltda.	Serra da Cruz Alta	9.992	Oriximiná	direito de lavrar bauxita	EMÍLIO G. MÉDICI
10	DECRETO Nº 75.932 - DE 3 DE JULHO DE 1975	Mineração Rio do Norte S.A.	Serra Bela Cruz III	879,3346	Oriximiná	direito de lavrar bauxita	ERNESTO GEISEL
11	DECRETO Nº 76.370 - DE 2 DE OUTUBRO DE 1975	Mineração Rio do Norte S.A.	Serra do Aviso III	787,269	Oriximiná	direito de lavrar bauxita	ERNESTO GEISEL
12	DECRETO Nº 76.528 - DE 3 DE NOVEMBRO DE 1975	Mineração Rio do Norte S.A.	Serra dos Almeidas e Serra da Bacaba	1.943,29	Oriximiná	direito de lavrar bauxita	ERNESTO GEISEL
13	DECRETO Nº 76.529 - DE 3 DE NOVEMBRO DE 1975	Mineração Rio do Norte S.A.	Serra do Saracá V	999,0775	Oriximiná	direito de lavrar bauxita	ERNESTO GEISEL
14	DECRETO Nº 76.559 - DE 6 DE NOVEMBRO DE 1975	Mineração Rio do Norte S.A.	Serra do Saracá III	999,9325	Oriximiná	direito de lavrar bauxita	ERNESTO GEISEL
15	DECRETO Nº 77.616 - DE 17 DE MAIO DE 1976	Mineração Santa Patrícia Ltda.	Monte Branco	6.468,75	Oriximiná	direito de lavrar bauxita	ERNESTO GEISEL
16	DECRETO Nº 79.187 - DE 1º DE FEVEREIRO DE 1977	Mineração Rio do Norte S.A.	Serra da Bela Cruz	1.027	Oriximiná	direito de lavrar bauxita	ERNESTO GEISEL

17	DECRETO Nº 79.408 - DE 17 DE MARÇO DE 1977	Mineração Rio do Norte S.A.	Serra do Cipó e Serra do Teófilo	8.292,77	Oriximiná	direito de lavar bauxita	ERNESTO GEISEL
18	DECRETO Nº 79.409 - DE 17 DE MARÇO DE 1977	Mineração Rio do Norte S.A.	Serra do Papagaio	1.185	Oriximiná	direito de lavar bauxita	ERNESTO GEISEL
19	DECRETO Nº 79.426 - DE 23 DE MARÇO DE 1977	Mineração Rio do Norte S.A.	Serra do Aramã	1.524,68	Oriximiná	direito de lavar bauxita	ERNESTO GEISEL
20	DECRETO Nº 79.480 - DE 5 DE ABRIL DE 1977	Mineração Santa Patrícia Ltda	Monte Branco Norte	3.388,23	Oriximiná	direito de lavar bauxita	ERNESTO GEISEL
21	DECRETO Nº 79.584 - DE 26 DE ABRIL DE 1977	Mineração Rio do Norte S.A.	Serras do Saracá do Periquito e do Papagaio	9.378,34	Oriximiná	direito de lavar bauxita	ERNESTO GEISEL
22	DECRETO Nº 79.905 - DE 4 DE JULHO DE 1977	Mineração Rio do Norte S.A.	Serra da Bacaba e Serra dos Almeidas	2.024,28	Oriximiná	direito de lavar bauxita	ERNESTO GEISEL
23	DECRETO Nº 80.247 - DE 30 DE AGOSTO DE 1977	Mineração Santa Patrícia Ltda.	Peixinho	993	Oriximiná	direito de lavar bauxita	ERNESTO GEISEL
24	DECRETO Nº 80.456 - DE 3 DE OUTUBRO DE 1977	Mineração Rio do Norte S.A.	Pirocô	5.770,88	Faro e Oriximiná	direito de lavar bauxita	ERNESTO GEISEL
25	DECRETO Nº 81.533 - DE 10 DE ABRIL DE 1978	Mineração Santa Patrícia Ltda.	Aracu	2.000	Oriximiná	direito de lavar bauxita	ERNESTO GEISEL
26	DECRETO Nº 81.537 - DE 10 DE ABRIL DE 1978	Mineração Santa Patrícia Ltda.	Mironga	3.000	Oriximiná	direito de lavar bauxita	ERNESTO GEISEL
27	DECRETO Nº 81.547 - DE 10 DE ABRIL DE 1978	Mineração Rio do Norte S.A.	Saramenha	1.704	Oriximiná	direito de lavar bauxita	ERNESTO GEISEL
28	DECRETO Nº 81.819 - DE 23 DE JUNHO DE 1978	Mineração Rio do Norte S.A.	Serrinha	1.175,45	Oriximiná	direito de lavar bauxita	ERNESTO GEISEL
29	DECRETO Nº 81.826 - DE 23 DE JUNHO DE 1978	Mineração Rio do Norte S.A.	Serra de Bela Cruz V	1.300,22	Oriximiná	direito de lavar bauxita	ERNESTO GEISEL
30	DECRETO Nº 81.850 - DE 27 DE JUNHO DE 1978	Mineração Santa Patrícia Ltda.	Planalto do Siri	1.248	Oriximiná	direito de lavar bauxita	ERNESTO GEISEL
31	DECRETO Nº 81.855 - DE 27 DE JUNHO DE 1978	Mineração Santa Patrícia Ltda.	Serra da Cruz Alta Sul	1.675	Oriximiná	direito de lavar bauxita	ERNESTO GEISEL
32	DECRETO Nº 81.943 - DE 11 DE JULHO DE 1978	Mineração Rio do Norte S.A.	Serra do Saracá - Saracá Norte-Sul	2.006,85	Oriximiná	direito de lavar bauxita	ERNESTO GEISEL
33	DECRETO Nº 82.762 - DE 29 DE NOVEMBRO DE 1978	Concede à Companhia de Mineração Santarem -COMISA	Rebolado	10.000	Oriximiná	direito de lavar bauxita	ERNESTO GEISEL
34	DECRETO Nº 82.968 - DE 03 DE JANEIRO DE 1979	Concede à Companhia de Mineração Santarem -COMISA	Morcego	2.000	Oriximiná	direito de lavar bauxita	ERNESTO GEISEL
35	DECRETO Nº 83.249 - DE 07 DE MARÇO DE 1979	Mineração Rio do Norte S.A.	Serra do Aviso	1.006,51	Oriximiná	direito de lavar bauxita	ERNESTO GEISEL
36	DECRETO Nº 83.204 - DE 28 DE FEVEREIRO DE 1979	Concede à Companhia de Mineração Santarem -COMISA	Serra Três Corações	2.468,10	Oriximiná	direito de lavar bauxita e laterita ferruginosa	ERNESTO GEISEL

De acordo com estudos realizados em 2009, para a Secretaria de Geologia, Mineração e Transformação Mineral-SGM/Ministério de Minas e Energia-MME, para o “Desenvolvimento de Estudos para Elaboração do Plano Duodecenal (2010 - 2030) de Geologia, Mineração e Transformação Mineral”, intitulado **Perfil da Mineração de Bauxita**, a MRN tem a capacidade de produção estimada em 25 milhões de toneladas ano

MRN, o produto é embarcado a granel em navios tipo Panamax (capacidade canal do Panamá-75 mil toneladas), com umidade de 5% (no caso do produto seco para exportação) ou 12% (produto úmido para o mercado interno). A bauxita produzida pela Mineração Rio do Norte é transportada por 1.000 km, ao longo dos rios Trombetas e Amazonas, e desembarcada no porto de Vila do Conde, de onde é conduzida até a Alunorte (QUARESMA, 2009, p. 13)

De acordo com o periódico voltado para o setor mineral, *Minérios & Minerales* (2015), as minas de bauxita exploradas pela MRN estiveram entre as 14 minas que mais produziram em 2014. Segundo o ranking do setor mineral, ocuparam as seguintes posições: em 1º lugar esteve a mina no Platô Bela Cruz, com 15.140.000,00; em 3º lugar esteve a mina do Platô Monte Branco, com 8.130.000,00; e em 7º lugar a mina do Platô Saracá, com 1.000.000,00. Sendo que o investimento da MRN na mina do Platô Bela Cruz, foi o maior entre as empresas produtoras de bauxita, com o montante de R\$ 127.700.000,00.

Chama a atenção que, tal periódico elenca ainda outros *rankings* como as 15 empresas com os maiores “Investimentos em Exploração Geológica”, as 30 empresas com os maiores “Investimentos em Programas de Segurança” e as 15 empresas com os maiores “Investimentos em Preservação Ambiental”. A MRN está fora de todos esses *rankings*. A empresa do setor mineral que se consolidou como a maior produtora de bauxita não investe o suficiente em programas de preservação ambiental. Tendo em vista que a mineração é uma atividade que prevê a supressão de grandes áreas de florestas para a exploração mineral. Tendo ainda o processo de lavagem do minério que ocasiona níveis elevados de poluição dos recursos hídricos.

Segundo Wanderley, a partir de 2000 tem-se novas investidas com a aberturas de novas minas,

O fato que nos chama a atenção é a “coincidência” entre a atuação regulatória do órgão ambiental e a expansão territorial das minas. O lago nunca foi uma preocupação em termo da formação de beiradões ou de intenso fluxo migratório (vide que os limites da Floresta Nacional não se estendem até a beira dos rios, estando a maior parte das comunidades na zona de amortecimento³⁶). A partir de 2000, a aceleração da produção da bauxita do Trombetas atingiu níveis nunca antes esperados, impulsionados pelo alto valor e consumo da commodity. Para tanto, novas minas foram abertas nos

platôs Aviso, Bacaba e Almeida. Essa expansão deslocou o eixo de influência da empresa do rio Trombetas para o lago Sapucaá, a sul das áreas de exploração. É exatamente neste momento que o IBAMA volta suas ações regulatórias e intensifica sua fiscalização nos limites sul da FLONA (WANDERLEY, 2008, p. 52).

O desenvolvimento da exploração mineral na calha do rio Trombetas segue a orientação de uma política oficial do regime civil-militar. A Lei nº 5.449, de 04 de junho de 1968, declara como área de interesse da segurança nacional, os municípios de Almeirim, Óbidos e Oriximiná¹⁶⁷; decretando o gerenciamento do regime civil-militar sobre distintas regiões do Brasil, inclusive a acima mencionada. A tutela política era uma face de tal controle político. Com o intuito de integração, distintas regiões do Brasil foram objetos do Primeiro Plano Nacional de Desenvolvimento-PND (1972 a 1974) e do II Plano Nacional de Desenvolvimento-PND (1975-1979).

Tais planos previam versões regionais, assim posso me referir ao documento intitulado Subsídios ao Plano Regional de Desenvolvimento (1972-1974), que anunciou que

são de descoberta recente, grandes reservas de bauxita, no rio Trombetas, à margem esquerda do rio Amazonas, com reservas já prospectadas superiores a 200 milhões de toneladas, com evidentes indícios de que o potencial mineral é muito superior ao prospectado (SUPERINTENDÊNCIA DO DESENVOLVIMENTO DA AMAZÔNIA-SUDAM, 1971, p. 23).

Da mesma forma, posso me referir ao II Plano Nacional de Desenvolvimento: programa de ação do governo para a Amazônia (1975-1979) menciona que “presentemente, esta em fase de pré-exploração o potencial existente no Trombetas, onde se encontram as maiores concentrações, através de uma empresa da qual participará a Companhia Vale do Rio Doce” (SUPERINTENDÊNCIA DO DESENVOLVIMENTO DA AMAZÔNIA-SUDAM, 1976, p. 46).

Tal Plano Nacional de Desenvolvimento secciona a área definida como “Amazônia Legal”, a partir de distintos recursos naturais, potenciais econômicos e recursos humanos, concebendo os chamados “polos”. Segundo tal plano, “a organização racional do espaço representa a tradução, em termos geográficos, do modelo estratégico do PDA” (SUPERINTENDÊNCIA DO DESENVOLVIMENTO DA AMAZÔNIA-SUDAM, 1976, p. 60).

¹⁶⁷ Somente através do Decreto-lei nº 2.183, de 19 de dezembro de 1984, que se descaracterizam tais municípios como de interesse da Segurança nacional.

Como já mencionei, a aludida “organização racional do espaço” levou em conta interesses econômicos, enumerando cinquenta e cinco dessas “áreas polo”, rapidamente, esses “polos” se referem à exploração mineral, madeireira, agricultura e pecuária, além de zonas para o desenvolvimento de processos industriais, vide a instalação do Polo Industrial de Manaus. Dessa forma, foram estabelecidos, por exemplo, os “polos agrominerais”, como os “polos”: Rondônia, Trombetas, Carajás e Amapá.

O do II Plano Nacional de Desenvolvimento-PND, estabelece distintos “Programas Integrados”, como o “Polamazônia”, “Programa do Trópico Úmido”, “Projeto Radam”, “Estudos Básicos” e “Extensão Rural”. O Programa de Pólos Agropecuários e Agrominerais da Amazônia (POLAMAZÔNIA), criado pelo Decreto nº 74.607, de 25 de setembro de 1974, estabelece as seguintes áreas prioritárias: I-Xingu-Araguaia, II-Carajás, III -Araguaia –Tocantins IV-Trombetas, V-Altamira, VI-Pré-Amazônia Maranhense, VII-Rondônia, VIII-Acre, IX-Juruá-Solimões, X-Roraima, XI-Tapajós, XII-Amapá, XIII-Juruena, XIV Aripuanã e XV-Marajó.

O documento Síntese do Programa de Pólos Agropecuários e Agrominerais da Amazônia (POLAMAZÔNIA) (1975), publicado pela Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia – SUDAM anuncia que o projeto minerador da Mineração Rio do Norte S/A explorará, a partir de 1977, a cifra de 1.200.000.000 toneladas. O “Polo Trombetas” envolvia basicamente dois projetos mineradores, o Projeto Trombetas e o Projeto Curuá-Cuminaoanema.

A criação do Programa de Pólos Agropecuários e Agrominerais da Amazônia (POLAMAZÔNIA) baseou-se nas diretrizes do II Plano Nacional de Desenvolvimento-PND (1975-1979). Segundo a Exposição de Motivos para a criação do “Polamazônia”, estava previsto para o “Polo Trombetas”, investimento nas áreas de infraestrutura econômico-social, “necessários ao desenvolvimento das atividades extrativas mineral e vegetal” (BRASIL, 1974, p. 11021).

Segundo a referida Exposição de Motivos, a política pública com o objetivo de seccionar as áreas da Amazônia objetivava ocupar aquelas áreas mais férteis, concentrando a ação governamental. Segue argumentando que tais esforços foram possibilitados pela execução do Programa de Integração Nacional-PIN¹⁶⁸, criado com a “com a finalidade específica de financiar o plano de obras de infraestrutura, nas regiões

¹⁶⁸ Criado pelo Decreto-lei nº 1.106, de 16 de junho de 1970.

compreendidas nas áreas de atuação da SUDENE e da SUDAM e promover sua mais rápida integração à economia nacional” (BRASIL, 1970). As ações do PIN foram,

a implantação dos eixos de penetração rodoviária; a alimento da oferta de energia aos núcleos urbanos de maior parte; a introdução de moderno sistema de telecomunicações interligando a região ao resto do país; a revitalização da navegação fluvial; a prospecção dos recursos naturais por sensoriamento remoto; as experiências de colonização oficial dirigida; a execução de centenas de projetos agropecuários, industriais e agro-industriais pela atividade empresarial, beneficiária dos mecanismos de incentivos *fiscais* e financeiros (BRASIL, 1974, p. 11020) (g.m.).

A bacia do rio Trombetas, a despeito de suas ocupações históricas e distintas “formas de resistência” dos *quilombolas* e povos indígenas, compunha o “todo amazônico”, tido como “vazio demográfico”. Especificamente, a bacia do rio Trombetas, compunha, segundo o II Plano Nacional de Desenvolvimento (1975-1979), a área do “Complexo Mínero-Metalúrgico da Amazônia Oriental”. Todos esses “atos do estado” impulsionaram a expansão do projeto minerador e de outros projetos de infraestrutura e econômicos.

Neste contexto, onde a política regional estava tutelada ao governo central, controlado por militares, em Cachoeira Porteira, a montante do projeto minerador da MRN, o regime civil-militar implantou iniciativas agressivas de “integração”, dessa forma, em 1973, a Andrade Gutierrez, abre em meio a floresta um trecho da BR 163, ligando Cachoeira Porteira à BR 210 ou Perimetral Norte. As obras desse trecho da BR 163 ficaram por acabar, largada a ação do tempo. 220 quilômetros de estrada até o trecho onde passaria a Perimetral Norte.

Nesta conjuntura de demonstração de força econômica e poder político, gostaria de me apropriar da comparação realizada por Oliveira (1994), onde argumenta que,

O conjunto e a magnitude das forças lançadas à nova conquista da Amazônia são de uma imensa desproporcionalidade. De um lado, atores e sujeitos locais: grupos e nações indígenas, posseiros, grupos ribeirinhos, seringueiros, castanheiros, pequenos agricultores, e mesmo as porções de uma burguesia que nunca passou do estatuto mercantil. Do outro, novos atores do porte da Vale do Rio Doce, Eletrobrás, Nippon Steel, Votorantim, Shell, Alcoa, Alcan, Paranapanema, e mais Hondas, Suzukis, Kawasakis, Agrales, Mondaines, Orient, Seiko, Estrela, Tec Toy, uma lista densa de patrocínios do grande capital estatal e multinacional e nacional. Frente a esses “novos senhores”, as lendas dos barões da borracha, o Teatro Amazonas, a saga dos nordestinos das duas grandes vagas de exploração da hévea, Plácido de Castro e os cearenses que anexaram o Acre, o fracasso de Fordilândia, Fitzcarraldo de Herzog, o fantástico da literatura de Márcio Souza, o boitatá e a cobra-norato, são ficções infantis. (OLIVEIRA, 1994, p. 09)

A necessidade de integrar a região mineradora ao Atlântico, o regime civil-militar, por meio do DNER, entregou a cargo da empreiteira Andrade Gutierrez a construção deste trecho da BR 173. Na sequência, foram incorporadas políticas de aproveitamento hídrico objetivando a construção de barragens com a instalação de usinas hidrelétricas, dessa forma, a ELETRONORTE contrata a empresa ENGE-RIO, para realizar tais estudos de viabilidade, tendo firmado com a Andrade Gutierrez responsabilidade pela execução da obra.

A partir do exposto, penso que posso concretamente me referir a região geográfica da calha do rio Trombetas como uma “área de vocação econômica”. Para a definição de tais áreas, pressupõem-se o explícito interesse dos setores estatais e econômicos, que incorporam determinadas regiões geográficas ao mercado de bens e serviços, tal como a produção de minerais, a pecuária em larga escala, a monocultura, a exploração florestal, ou ainda atividades turísticas controladas por grandes empresas.

4.2. OS PROJETOS DE MINERAÇÃO E OS “EFEITOS SOCIAIS” SOBRE AS TERRAS *QUILOMBOLAS*

Acevedo Marin; Castro (1998), O’Dwyer (1993), Wanderley (2008) e Farias Júnior (2006), chamam atenção para os “efeitos sociais” da implantação do projeto minerador seguindo de políticas ambientais autoritárias. Para Acevedo Marin; Castro, “a decisão de explorar as jazidas de bauxita deram-se nos delineamentos do polo mineral do Trombetas. A política de desenvolvimento regional realizava um ajuste na sua estratégia” (ACEVEDO MARIN; CASTRO, 1998, p. 205). Consolidando o projeto minerador no Polo Trombetas.

Penso que poderia me referir ao produto da implantação do projeto minerador como “efeitos sociais” e não “impacto”. Para Sigaud (1992), o termo “impacto”, trata-se de uma noção vulgar utilizada para designar os “efeitos sociais” de grandes obras. Penso que tal léxico possa de juntar a noção de “sobreposição” já discutida anteriormente. Tal como analisou Almeida (1996), tais léxicos são utilizados como noções operacionais pretendem abrandar o sentido coercitivo, naturalizando procedimentos como a “intrusão” de “terras tradicionalmente ocupadas” que em muitas situações ocasionam o “deslocamento compulsório”.

A implantação, tanto de projetos de mineração, quanto de projetos de infraestrutura e ambientais, ocasionaram distintos processos de “deslocamentos

compulsórios” ao longo da faixa de concessões minerárias de bauxita – de certa forma, tal conjuntura estava ligada a atividade mineradora. Tendo em vista que tal atividade necessita de vias de escoamento, energia e água para a produção mineral, como mostrarei adiante ao analisar os “efeitos sociais” do projeto de infraestrutura e geração de energia hidrelétrica, programados para o rio Trombetas.

Ao implantar o projeto minerador, a MRN adquiriu 400 ha de terra mediante insistência da compra da terra de aludidos “proprietários” tal como relatou um dos dirigentes da MRN¹⁶⁹. Se referindo ao trabalho publicado por Pinto (1980), Acevedo Marin; Castro, observam que “quando do embarque de seu primeiro carregamento de bauxita, havia feito “acordos” com todos os “posseiros” para que desocupassem tal área” (ACEVEDO MARIN; CASTRO, 1998, p. 206).

No entanto, esta se tratava de uma área ocupada por unidades residenciais *quilombolas* descritas como “posseiros” tanto pelos empreendedores quanto pela agência fundiária oficial. As narrativas dos *quilombolas* que chegaram a conhecer os antigos ocupantes, como o sr. Waldemar dos Santos, evidenciam que no lugar da “mineração, nesse ponto era uma roça, nesse ponto da mineração, eu ainda passei várias vezes lá, eu era garoto e vi muita roça ali” (SANTOS, Entrevista 01, 2012).

Segundo Wanderley, esta foi

A primeira desterritorialização efetiva sofrida pelos *stakeholders* locais aconteceu em 1970, quando noventa famílias quilombolas foram induzidas a travar um “acordo” com a mineradora, concordando em deixar suas áreas – onde, atualmente, se situa Porto Trombetas - mediante pagamento de indenização irrisória (WANDERLEY, 2008, p. 19).

Com a implantação da “sede” do projeto minerador, se inicia o processo de segregação espacial. Segundo Acevedo Marin; Castro (1998), a MRN havia solicitado 87.258 há ao INCRA e “antes de ter aprovado seu pedido levantou uma cerca de arame farpado de 4 km e instalou 145 marcos de cimento nessa área” (ACEVEDO MARIN; CASTRO, 1998, p. 206). De acordo com Wanderley (2008), este pedido foi negado pelo INCRA. Com a consolidação do projeto minerador, as grades foram reforçadas e dos portões para dentro foi erguida uma cidade para atender a MRN.

Conforme analisam Acevedo Marin; Castro, “o segundo projeto mineral foi apresentado pelo multimilionário Daniel Ludwig, proprietário da empresa Mineração Santa Patrícia, com o objetivo de montar uma fábrica de alumínio” (ACEVEDO MARIN; CASTRO, 1998, p. 206). Segundo as autoras, Ludwig negociou o projeto, em

¹⁶⁹ Raymundo de Campos Machado, foi presidente da Mineração Rio do Norte (1970/1972).

1981, com a ALCOA Mineração S.A., Os “efeitos sociais” deste novo empreendimento foram vividos pela *comunidade quilombola* de Mãe Cué, sendo “deslocados compulsoriamente” diante de “uma humilhante indenização pelas benfeitorias” (idem).

Segundo Wanderley (2008), este projeto da Mineração Santa Patrícia/Grupo Ludwig/JARI, posteriormente ALCOA Mineração S.A., foi abandonado, em 1991, após “um acordo travado com a CVRD assegurou a venda de bauxita de Trombetas para a ALUMAR [...] e uma maior participação acionária na MRN, em troca da retirada da ALCOA da região do Trombetas” (WANDERLEY, 2008, p. 20). As unidades famílias “deslocadas” retomaram, então, a antiga localização.

Pode-se ainda fazer referência ao terceiro projeto minerador com a iniciativa da empresa paulista Xingu S/A¹⁷⁰, segundo Wanderley (2008), esta empresa adquiriu terras dos descendentes do “antigo patrão” Raymundo Costa Lima, nos lagos do Jacaré, Abuí e Tapagem. Posteriormente as terras do lago do jacaré foram indenizadas devido a conversão destas áreas na REBIO Trombetas, tendo o Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal, que realizou o “deslocamento compulsório” de mais de cinquenta famílias.

Segundo o sr. Waldemar, sua família teria sido deslocada nesta época do lago do Jacaré. Atos de violência física e simbólica são parte dos “efeitos sociais” da implantação de tal unidade de conservação. Por exemplo, lembra o sr. Raimundo Adão de Souza, que “teve uma garota que morreu embaixo da lancha, os pais culpam que foi eles, a criança tomando banho e a lancha passou por cima das crianças, logo no início, jogaram gente de lá, logo atrás desse posto tem o lago Jacaré, jogaram gente de lá na marra” (SOUZA, Entrevista 04, 2012).

Além dos distintos processos de “deslocamento compulsórios”, a atividade de mineração empreendida pela MRN ocasionou distintos processos de degradação ambiental, tal como desmatamentos com a supressão de grandes áreas de florestas e a poluição de cursos d’água, como ocorrido com o lago Batata. Com o início da exploração pela MRN, os “rejeito de bauxita” eram despejados no lago Batata, ocasionando a sua contaminação e assoreamento.

¹⁷⁰ Acredito que estejam se referindo a empresa atualmente designada de BHP Billiton Metais S.A., segundo a publicação no Diário Oficial do Rio de Janeiro: “ESTATUTO SOCIAL. CAPÍTULO I - Denominação, Objeto Social, Duração e Sede - Artigo 1º A BHP BILLITON METAIS S.A., anteriormente denominada BILLITON METAIS S.A., por sua vez anteriormente denominada MINERAÇÃO RIO XINGU S/A, esta por sua vez anteriormente denominada MINERAÇÃO RIO XINGU LIMITADA” (DOERJ, 2015, p. 94) (g m.).

Tal ato de devastação chamou a atenção dos moradores de Oriximiná, da imprensa periódica regional e nacional para o projeto minerador. Um levantamento no periódico **O Liberal**, publicado na capital Belém, nota-se no ano de 1989, intenso debate e atenção para a região de Oriximiná devido ao ocorrido com o lago Batata. A edição de **O Liberal**, de 12 de março de 1989, noticiava que o DNPM e a Secretaria de Estado de Saúde Pública-SESPA, havia notificado a MRN, em maio de 1986, para que não mais utilizasse o lago como destino do “rejeito da bauxita”, o que estava sendo feito desde 1979, portanto, 10 anos poluído e contaminando o lago.

Segundo o Relatório de Atividades da Administração (Exercício de 1988), a MRN, declarava que “a previsão para a efetiva Transferência da Planta de Lavagem, que eliminará o lançamento de rejeitos no Lago Batata, está mentida para fins de 1989, destacando-se os altos investimentos envolvidos, que somam cerca de US\$ 70 milhões” (MINERAÇÃO RIO DO NORTE-MRN, 1989, p. 17). A inauguração das novas instalações dos reservatórios de “rejeitos da bauxita” ocorreu dia 22 de dezembro de 1989 e foi destaque devido a presença do então presidente José Sarney. De acordo com o periódico paulista **O Estado de São Paulo**, o presidente José Sarney, fez o seguinte discurso,

Hoje eu estou em Trombetas, no Pará, aonde cheguei ontem. Vim aqui inaugurar o maior projeto de proteção ambiental do mundo, onde gastamos 85 milhões de dólares. Este projeto é da Companhia Mineradora Rio do Norte e se destina à preservação da natureza amazônica, para que a grande exploração de bauxita que aqui se realiza não contamine os nossos rios. Assim, o Brasil demonstra, com fatos, que deve e sabe preservar a Amazônia, o seu ecossistema, sem necessitar dos críticos internacionais que criticam mas não ajudam. Nós mostramos com fatos a nossa posição e a nossa determinação de preservar a Amazônia (SARNEY, 1989, p. 23).

Conforme destacou o periódico **O Liberal**, a partir do dia 27 de novembro, os “rejeitos começaram a ser despejados num imenso reservatório que a empresa construiu a 30 km da zona industrial” (O LIBERAL, 1989i, p. 17), segundo a reportagem foram lançados no lago cerca de dez milhões de metros cúbicos de “rejeito de bauxita” e a recuperação estava prevista para ser realizada em 5 anos. A MRN, desde então tem atuado na descontaminação do lago, investindo em pesquisa e em publicidade¹⁷¹.

Tal estratégia publicitária tenta fazer crer tratar-se de uma política ambiental benevolente e não uma notificação do órgão ambiental, tal como relata o diretor do Departamento Ambiental da SESPA, Paulo Altieri, que relata que “a SESPA, agora,

¹⁷¹ Cf. MRN (1999; 2001).

está exigindo que a mineradora recupere a área degradada do lago, apesar de saber que o ecossistema, uma vez destruído, dificilmente retorna ao que era” (ALTIERE apud O LIBERAL, 1989, p. 04). Segundo informações da consultoria contratada pela MRN, “o lançamento do rejeito da lavagem de bauxita (argila) de 1979 até 1989 assoreou aproximadamente 30% do lago Batata” (MINERAÇÃO RIO DO NORTE-MRN, 1999, p. 04).

A SESPÁ era o órgão do governo do estado do Pará responsável pela emissão de Licenças Ambientais para a realização de “grandes obras”. No mesmo ano de 1989, a SESPÁ realizou “estudos de impactos ambientais” referente ao projeto da Alcoa Mineração S/A que pretendia “explorar a bauxita refratária ao longo do rio Trombetas” (O LIBERAL, 1989e, p. 04). Neste sentido, após o desastre do lago Batata, a atenção se voltava para a proposta da planta de lavagem do “novo” empreendimento minerador da ALCOA Mineração, que propunha “implantar barreiras nos vales de depressão topográficas – em forma de calhas – a fim de serem utilizados como depósitos rejeitos oriundos da lavagem da bauxita” (O LIBERAL, 1989e, p. 04). Segundo Wanderley,

O interesse da ALCOA no Trombetas provocou fortes mobilizações dos quilombolas, mais conscientes pelas experiências de com flitos e problemas sofridos com a MRN. Durante o licenciamento e a audiência pública, em 1991, os negros demonstraram sua recusa e resistência à proposta de desenvolvimento regional. O temor de se repetirem as relações de subserviência e a dependência existente em Boa Vista, os perigos e danos ambientais às florestas, lagos e rios (caso do lago Batata) e a desordem social da região (formação de bregas 9) estavam entre os argumentos exprimidos pela então fundada Associação dos Remanescentes de Quilombo do Município de Oriximiná – ARQMO (WANDERLEY, 2008, p. 20-21).

Como mostrei acima, a partir de 2010, registram-se novas investidas da MRN sobre os terras *quilombolas* concretizadas a partir da publicação no Diário Oficial da União-DOU de novos Alvarás de Pesquisa, dia 30 de julho de 2010. As comunidades quilombolas impactadas diretamente pelas novas autorizações de pesquisa localizam-se na margem direita do rio Trombetas, como Boa Vista, Moura, Palhal, Curuçá, Mãe Cué, Sagrado Coração, Tapagem, Paraná do Abuí e Abuí. As autorizações de pesquisa mencionadas são: 8515/2010-850.156/2010-Mineracao Rio do Norte S/A, 8516/2010-850.157/2010-Mineracao Rio do Norte S/A, 8517/2010-850.158/2010-Mineracao Rio do Norte S/A, 8518/2010-850.159/2010-Mineracao Rio do Norte S/A e 8519/2010-850.161/2010-Mineracao Rio do Norte S/A, abrangem os municípios de Oriximiná, Terra Santa e Faro.

Com o início dos trabalhos de pesquisa, foram abertas estradas e suprimidas áreas de florestas dentro da terra *quilombola* de Mãe Domingas para o acesso ao Platô Cruz Alta. A Associação Mãe Domingas e a Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná-ARQMO, com o apoio da Comissão Pró-Índio de São Paulo e entidades eclesíásticas acionaram o Ministério Público Federal em Santarém. Os *quilombolas*, assim, passaram a se articular contra a nova investida do projeto minerador.

Em 2012, diante das tensões sociais vividas pelos *quilombolas* de distintas *comunidades* ocasionadas pelas novas demandas da MRN, o Ministério Público Federal de Santarém, instaurar “a partir de notícia de potenciais danos ambientais e humanos com eventual exploração do platô Cruz Alta” (PORTARIA No- 110, DE 3 DE AGOSTO DE 2012), o Inquérito Civil-ICP 1.23.002.000480/2012-81, para apurar tais denúncias. Tendo tal ICP, a verificação de tais denúncias, o Ministério Público Federal resolve Recomendar

a SUSPENSÃO DAS LICENÇAS OU AUTORIZAÇÕES EXPEDIDAS NA REGIÃO DO PLATÔ CRUZ ALTA E NA REGIÃO DO TERRITÓRIO DE QUILOMBOLA, (ainda que em fase administrativa de titulação). Abstenha-se, ainda, de RENOVAR OU CONCEDER QUALQUER TIPO DE LICENÇA OU DE AUTORIZAÇÃO NESTA REGIÃO a empresas de mineração que tenham ou não autorização para pesquisa mineral ou concessão de lavra. Tudo isto até que haja a realização de consulta prévia e informada da Convenção 169 da OIT e posterior acordo formal de indenização às comunidades da região (MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL-MPF, 2013, p. 06-07).

Tais “efeitos sociais” da mineração de bauxita são agravados em decorrência da instabilidade jurídica das Terras Quilombolas. A implantação de unidades de conservação dificultou a execução dos instrumentos legais de reconhecimento territorial referido a “comunidades remanescentes de quilombo”, a implantação da FLONA Saracá-Taquera, consolida o processo de “intrusão” territorial e resguardando o empreendimento minerador. Tal “configuração” da política ambiental será verificada no próximo item deste capítulo.

4.3. UNIDADES DE CONSERVAÇÃO

“a criação da FLOTA, foi mesmo que pegasse uma área, fizesse um grande cercado e botasse um grande de lote de gados lá dentro e o grande proprietário fazendeiro dessa área dissesse: ‘ei, essa área toda que vocês estão dentro é minha, olha a cerca que está aí” (SOUZA, Entrevista 31, 2013)

Analisando os dados sobre o desenvolvimento das políticas ambientais autoritárias na calha do rio Trombetas, evidencia-se uma série de questões que aparentemente são desconexas – mineração e preservação ambiental. A partir da metade da década de 1960, o rio Trombetas foi alvo de políticas públicas que previam a sua integração ao Brasil, seja através do incentivo à exploração econômica, seja pela implantação de projetos infraestrutura rodoviária e hidrelétrica. Dessa forma, investidores do setor mineral passam a enviar equipes para a realização de pesquisa.

Com o descobrimento de “abundantes” reservas de bauxita, intensificam-se os interesses minerais com a expedição de inúmeros alvarás autorizando a pesquisa e posteriormente, decretos de concessões de direito de lavra. Nesta “configuração”, o rio Trombetas era habitado por povos indígenas, principalmente os Katxuyana, Tunayana e Kahyana, e *quilombolas*. O “estado” brasileiro já possui políticas que asseguravam os direitos dos povos indígenas de suas “terras tradicionalmente ocupadas”. Por outro lado, não havia nada parecido para os *quilombos*, considerados pela estrutura fundiária da época como “posseiros” e suas “terras tradicionalmente ocupadas” como “terras devolutas”.

Em 1968, os Katxuyana são “transferidos” para a Missão Franciscana no Parque do Tumucumaque. Segundo o que sabe, a partir de relatos do Protásio Friel (1970), ou de testemunhas ainda vivas, os próprios Katxuyana teriam decidido pela transferência. Tal ato tratava-se de ação “humanitária”, a final, tratava-se de “um povo” em vias de “desaparecimento”. Tal acontecimento ocorre no mesmo instante em que se evidenciam os interesses de empreendimentos mineradores na calha do rio Trombetas, vide os esforços da ALCAN para se instalar na região.

Até a década de 1968, os povos indígenas dos rios Trombetas, Cachorro, Turuna, interagiam intensamente com *quilombolas* e seringueiros. Destes, somente os indígenas e os *quilombolas* habitavam permanentemente o rio. Com a “transferência” as áreas indígenas do Trombetas estavam “disponíveis” para os interesses minerários. Cinco anos após a “transferência” dos Katxuyana, chega na região a empreiteira Andrade Gutierrez para a execução de um trecho da BR-163, que liga Cachoeira Porteira a BR-210, conhecida como “Perimetral Norte”.

A BR-210 teve o contrato assinado com as empreiteiras vencedoras da concorrência, em 09 de julho de 1973, objetivava a “integração do território brasileiro ao norte do rio Amazonas, numa área com a extensão aproximada de 1.400.000 Km², promovendo o acesso ao aproveitamento do potencial econômico” (BRASIL, 1973). Tal

viés integracionista orientou as políticas públicas para a região, a BR-163, se junta a BR-210, como também ao polo minerador e posteriormente ao planejamento da usina Hidrelétrica de Cachoeira Porteira.

Segundo o sr. Waldemar, os chamados genericamente de Wai Wai, moravam muito em cima no Mapuera, o contato com eles era difícil. Praticado principalmente por seringueiros. O sr. Waldemar foi o primeiro morador da região de Cachoeira Porteira que teve contato com a empreiteira, sendo incorporado por ela como força de trabalho. Ele narra que “eu era pescador, tinha horas que eu era cozinheiro, tinha hora que eu cortava picada, eu era assim, tudo eu ia fazer com eles, ai chegou aqueles índios no acampamento, foi aquela de admiração” (SANTOS, Entrevista 01, 2012), referindo-se aos Wai Wai. Tal fato foi noticiado pelo periódico paulista, o **Estado de São Paulo**,

A identificação e proteção do grupo de 23 índios que surgiram no acampamento da construtora Andrade Gutierrez, no trecho paraense da Perimetral Norte será a missão prioritária da Delegacia Regional da FUNAI no país. Os índios tinham vindo, a pé ou de canoa da Guiana, percorrendo mais de 400 quilômetros até atingir o acampamento da construtora, situado na Cachoeira Porteira, fronteira entre o Pará e Amazonas (O ESTADO DE SÃO PAULO, 1974, p. 21).

Neste período, a ALCAN estava realizando pesquisas. Como demonstrei anteriormente em 1976 se dá o “descobrimento” mais significativo de reservas de bauxita. Nesta altura, a Andrade Gutierrez estava com o trabalho adiantado da BR-163. Com a consolidação dos interesses mineradores no rio Trombetas, o Polamazônia, a mesma política pública que incentivada a polo minerador, financiou os estudos para a implantação da Reserva Biológica do Rio Trombetas. Para lembrar, os objetivos do Polamazônia eram a “ocupação e o desenvolvimento integrados de, inicialmente, 15 áreas da Amazônia Legal, selecionadas em função de suas potencialidades agropecuárias, agrominerais e agroindustriais” (BRASIL, 1974, p. 11020).

De acordo com o Plano de Manejo da Reserva Biológica do Rio Trombetas (2004), o Poloamazônia aprovou o projeto “Criação e Implantação da Reserva Biológica do Rio Trombetas”, em 1975. Executado pelo Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal-IBDF. Em 21 de setembro de 1979, o presidente João Figueiredo assina o Decreto 84.018, criando a Reserva Biológica do Rio Trombetas, com 385.000 (trezentos e oitenta e cinco mil hectares). Um mês após o primeiro embarque de bauxita de Porto Trombetas, em agosto de 1979, pela MRN.

Segundo Acevedo Marin; Castro (1998), a MRN atuou como coadjuvante para a criação desta unidade de conservação, “isso parece ironia depois de ter sido reconhecida

sua contribuição para a degradação do lago Batata e para o desmatamento do terreno previsto para a formação do reservatório da UHE Cachoeira Porteira” (ACEVEDO MARIN; CASTRO, 1998, p. 206). Para as autoras, tal medida constitui-se como o primeiro passo para o “cercamento” das “terras tradicionalmente ocupadas” pelos *quilombolas* e junto com a criação da Floresta Nacional de Saracá-Taquera, garante-se, justamente, as áreas pretendidas pela ALCOA. Para as autoras,

O cerco tem um caráter antecipativo, preservando terras para empreendimentos que talvez jamais possam ser pensados ou realizados. Estado e empresas estão associados na polêmica e conflituosa permanência do estatuto da Reserva Biológica do Trombetas. Utilizam-se do discursos preservacionista, onde a defesa da tartaruga e da mpolaadeira de lei foram as válvulas de sensibilização para justificar tal medida governamental (ACEVEDO MARIN; CASTRO, 1998, p. 208-209).

Segundo Wanderley, após o indeferimento do INCRA sobre o pedido de 87.258ha da MRN, o empreendedor reorganiza a estratégia para ter disponibilidade e reserva de terra. Para o autor, “estratégia de adquirir terras foi substituída pela criação de territórios tampões. Ou seja, áreas de preservação ambiental compreendidas como reserva de valor e faixa isolante que protege a área da mineração de eventuais disputas territoriais” (WANDERLEY, 2008, p. 19). Protegendo as áreas cobiçadas pelos empreendimentos mineradores,

Em áreas cujos recursos naturais serão preservados podem existir perspectivas de futuras minas. Deste modo, podemos entender a ação demarcatória de áreas protegidas como um meio para impossibilitar a chegada de novas empresas²⁶ e uma maneira de controlar as dinâmicas populacionais no entorno mineral. Esses novos limites integram o processo planejado de reordenamento territorial promovido pelo Estado e por grandes corporações de mineração na região dos megaprojetos de desenvolvimento. Neste processo os gestores das áreas de preservação encontraram-se dependentes das mineradoras, no que se refere aos apoios financeiros, de infra-estrutura e de logística operacional, comprovando o forte poder de influência exercido pela empresa na gestão e no controle destes territórios (WANDERLEY, 2008, p. 45).

Concretamente, a REBIO Trombetas não representa obstáculo ao funcionamento do projeto minerador da MRN. Quando necessário, são emitidas as autorizações necessárias para o pleno funcionamento do transporte da bauxita. Dessa forma, posso me referir a Autorização No. 12/2000, do Instituto do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis-IBAMA, que permitiu a “dragagem” de sedimentos do leito do rio Trombetas, dentro dos limites da REBIO Trombetas, em área correspondente ao porto da mineração.

Tal modelo de unidade de conservação possui tipologia restritiva e autoritária, tendo em vista que mesmo após a redemocratização do Brasil, a legislação ambiental desconsidera, de acordo com o Artigo 22, do Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza-SNUC, a participação na sua implantação das pessoas atingidas por tal política, tal como consta no § 2º, que diz o seguinte: “A criação de uma unidade de conservação deve ser precedida de estudos técnicos e de consulta pública que permitam identificar a localização, a dimensão e os limites mais adequados para a unidade, conforme se dispuser em regulamento” (BRASIL, 2000a).

Neste sentido, tal regulamento ambiental restritivo, tem ocasionado distintas tensões sociais, “pela obstacularização de acesso às terras de trabalho e mesmo pela violência física e simbólica que tem norteado suas ações de fiscalização, sobre moradores de comprovada ancianidade na área” (ACEVEDO MARIN; CASTRO, 1998, p. 209). Tal política ambiental desestruturou formas de acesso a terra, além de regras de residência que podem ser entendidas pela noção de “perambulação”, como evidencia as narrativas do sr. Nivaldo Oliveira de Jesus,

Nasci no Moura e me criei no Moura , e quando criaram a reserva a gente morava aqui mesmo, era no Moura e no Erepecu, andando ai nesse meio a gente morava. A gente num tinha uma morada certa, a gente morava no Moura , mas também no Erepecu, a gente tinha terreno nessas duas paradas. Tinha tempo que a gente tava morando aqui no Moura e tinha tempo que a gente morava no Erepecu. Então quando eles criaram essa reserva a gente já morava ai (JESUS, Entrevista 09, 2005) (g m).

Para Acevedo Marin; Castro, os quilombolas “por muitos anos têm afirmado, nestes territórios de perambulação, as estratégias de usos dos recursos mais adaptados a suas necessidades de provisionamento de alimentos, de instrumentos de trabalho e de materiais de construção” (ACEVEDO MARIN; CASTRO, 2001, p. 101). As ações violentas decorrentes da implantação da REBIO Trombetas resultaram até mesmo em casos de assassinato, vide as narrativas dramáticas registradas durante o trabalho de campo, em julho de 2005, na *comunidade quilombola* do Moura¹⁷²,

Foi em 1994, mês de outubro, por volta das 7:30 da noite, quando fomos pra lá (Erepecu), fomos atrás de recurso. Nós tinha ido atrás de pegar uns peixes que era pra fazer uns mutirão que a gente trabalha, e ai nós chegamos lá na praia (Santa Rosa), onde nós pensava que eles (fiscais do IBAMA) num estavam lá, e quando nós chegamos lá eles já estavam lá na praia, em terra, e nós fomos sair da canoa pra praia, foi na hora que eles focaram duas lanternas em nós; e ai nós corremos de volta e pegamos a canoa e empurremos a canoa da praia pra fora e lá onde a canoa parou com a força que nós empurremos lá nós ficamos, ai eles falaram de lá, umbora... encosta, ai falaram duas vez , na terceira vez, pegaram e atiraram. Ai ele

¹⁷² Cf. Entrevista

(Cleubi) caiu pra um lado e eu pro outro e pensei que num tinha pegado nele que era de noite e nós estava perto um do outro, aí eu buiei peguei minha canoa, ele buio e eu pensei que ele tinha pegado a dele, aí eu sai na minha canoa e ele fico no casco da dele, eu num pensava que o tiro tinha pegado nele, aí eu me escondi lá, fiquei escutando o movimento deles pra lá. Mas só que eu pensei que eles num tinha agarrado ele, pensei que o tiro num tinha pegado nele, pensei que ele tava escondido. Ai eu escondido né deixei passar aquele movimento mais, aí eu fui procurar ele, quando eu vi que a lancha deles tinha saído. Eu fui procura ele, procurei, procurei e num consegui encontrar, aí quando deu 1:00 hora mais ou menos, uma hora da manhã, eles chegaram de volta na lancha lá, com a polícia, foram já pra buscar o corpo dele, e eu num sabia ir pra lá. Amanheci o dia, passei aquele dia, no outro dia procurando ele, pensando que ele estava vivo e aí num encontrei ele, aí resolvi voltar, vim embora pra fora. Quando eu cheguei aqui fora. aí soubi que tinham matado ele, que tinham pegado o casco que ele tava, e foi assim mataram ele, de graça, num teve agressão nenhuma (JESUS, Entrevista 09, 2005).

Estas narrativas de caso de violência extrema que ocasionou o assassinato de um *quilombola* não reflete nas relações a própria orientação do SNUC, que determina que lhes sejam garantidas as condições necessárias de reprodução física. O contrário pode ser afirmado sobre a realização de atividades econômicas em reservas biológicas, a qual é proibida. Porto Trombetas, não é uma cidade convencional, é um centro industrial privado que abriga os funcionários necessários ao funcionamento da mineração. A Autorização No. 12/2000, mencionada anteriormente, não está amparada pela orientação legal, segundo consta no Artigo 10,

A Reserva Biológica tem como objetivo a preservação integral da biota e demais atributos naturais existentes em seus limites, sem interferência humana direta ou modificações ambientais, excetuando-se as medidas de recuperação de seus ecossistemas alterados e as ações de manejo necessárias para recuperar e preservar o equilíbrio natural, a diversidade biológica e os processos ecológicos naturais (BRASIL, 2000a).

Trata-se de uma unidade de conservação de “proteção integral”, segundo o SNUC, sua função e a “manutenção dos ecossistemas livres de alterações causadas por interferência humana, admitido apenas o uso indireto dos seus atributos naturais” (BRASIL, 2000a). Despolitiza a natureza, com a aludida intocabilidade. Clastres, ao percorrer a floresta habitada pelo povo Yanomamis, com os próprios indígenas, observa que a floresta é “uma vida humana secreta, ela é percorrida, sulcada, habitada em todos os cantos” (CLASTRES, 2004, p. 17). Da mesma forma, tem-se no Trombetas, uma floresta conhecida e vivida pelos *quilombolas*.

Sobre tal conhecimento, estive conversando com as sras. Maria Adão e Adriane Carmo sobre acontecimentos corriqueiros da *comunidade quilombola* de Cachoeira Porteira, a sra. Maria Adão, lembrou que pessoas da *comunidade* participaram de uma

“oficina” promovida pelo órgão ambiental que geri as unidades de conservação, na ocasião os participantes foram divididos em grupos e lhes foi solicitado que desenhassem croquis de suas unidades residenciais e áreas de uso. Tal evento foi compartilhado pelos participantes de Cachoeira Porteira, com outros membros da *comunidade*, que acharam “absurdo” os participantes da oficina terem aceitado desenhar as áreas de uso como lagos, castanhais, áreas de pesca e caça, dentre outras, pois assim o gestor da unidade de conservação teria acesso a áreas que anteriormente desconheciam, como varadouros utilizados para terem acesso ao interior da REBIO Trombetas. Segundo a impressão dos *quilombolas* de Cachoeira Porteira, a ideia era saber o quanto e quais os conhecimentos dos quilombolas sobre a floresta para serem usados contra os próprios *quilombolas* na repressão ao uso dos recursos naturais pelo órgão gestor.

A referida autorização, embora seja de 24 de julho de 2000, foi assinada uma semana após a promulgação da Lei Nº 9.985, do dia 18 de julho de 2000, publicada no D.O.U., dia 19 de julho do mesmo ano. Considerando a promulgação do DECRETO Nº 4.340, DE 22 DE AGOSTO DE 2002, têm sido firmados Termos de Compromisso com associações quilombolas no intuito de “ordenar o uso dos castanhais” localizados na REBIO Trombetas. Tal ato administrativo objetiva amenizar as referidas tensões sociais, tendo em vista a importância da coleta da castanha para as *comunidades quilombolas* do Trombetas.

Retomando as questões quanto ao argumento de que tais políticas públicas de implantação de unidades de conservação no rio Trombetas correspondem aos interesses empresariais do setor de mineração, observa-se que em 1989, foi criada a Floresta Nacional de Saracá-Taquera, com 429.600ha (quatrocentos e vinte e nove mil e seiscentos hectares), pelo Decreto Nº 98.704, de 27 de dezembro de 1989, pelo então presidente, José Sarney. Observa-se que a assinatura deste decreto acontece cinco dias após a inauguração da nova Planta de Lavagem de “rejeitos de bauxita” da MRN, que aconteceu no dia 22 de dezembro, contando com a presença de José Sarney.

O decreto de criação da FLONA Saracá-Taquera incorporou aos interesses da MRN, abrangendo os municípios de Oriximiná, Terra Santa e Faro. Excluiu uma aludida propriedade da MRN e garantiu a continuidade da exploração mineral, inviabilizando a titulação das Terras Quilombolas intrusadas, tanto pela MRN. Tal estratégia contava com o apoio institucional do poder executivo, “conseguindo que fosse decretada, nos últimos momentos do Governo Sarney (1989), a Floresta Nacional

de Saracá-Taquera que reúne, juntamente áreas pretendidas pela ALCOA, uma extensa área acompanhando o rio Nhamundá” (ACEVEDO MARIN; CASTRO, 1998, p. 208).

Tal relação do poder executivo estadual e nacional com o empreendimento minerador pode ser lido na edição de **O Liberal**, de 22 de dezembro de 1989, ao mostrar a degradação ambiental do lago Batata e a inauguração da nova Plata de Lavagem do “rejeito de bauxita”, anuncia que o governador Hélio Gueiros e o presidente Sarney estavam discutindo a “criação de uma floresta nacional, de 465 mil hectares, na área do Projeto Trombetas, que vai limitar-se com a Reserva Biológica do Trombetas” (O LIBERAL, 1989i, p. 17).

Uma nota na mesma edição do periódico **O Liberal**, ou seja, do dia 22 de dezembro de 1989, anuncia a Floresta Nacional de Saracá-Taquera, como se tivesse sido criada em 20 de dezembro, sua assinatura, no entanto, foi somente dia 27 de dezembro do mesmo ano. Esta nota expõe de forma resumida tal coalizão de interesses em torno do empreendimento minerador, evidenciando a opinião do periódico sobre a finalidade da criação desta unidade de conservação, relata assim que

Foi criada anteontem a floresta nacional Saracá, com 429 mil 600 hectares e localizada às margens do rio Trombetas, no Pará. O objetivo desta decisão tomada pelo presidente José Sarney é permitir a exploração mineral com manejo sustentado, que ficará a cargo da Mineração Rio do Norte (MRN), controlada pela Companhia Vale do Rio Doce. Tendo iniciado sua produção há 10 anos, a MRN está situada dentro da área agora ocupada pela floresta nacional Saracá, o que, porém, não impedirá a continuação de suas atividades que deverão prosseguir sem prejuízo ao equilíbrio ambiental (O LIBERAL, 1989h, p. 09)

A instituição da FLONA Saracá-Taquera consolidou empreendimento o minerador, inclusive reconhecido pelo decreto de criação. A MRN, desde então tem expandido a mineração, “intrusando” “terras tradicionalmente ocupadas” referidas aos chamados “ribeirinhos” do rio Trombetas e lago do Sapucú e *quilombolas* das margens do rio Trombetas. De acordo com o banco de dados do IBAMA¹⁷³, sobre o licenciamento ambiental, a MRN possui a Licença de Operação dos Platôs Saracá, Almeida, Aviso, Bacaba, Papagaio, Periquito, Aramã, Greigh, Bela Cruz, Teófilo, Cipó e Monte Branco. Está em Análise Final para a emissão da Licença de Operação o projeto das “Vias de acesso Platôs Almeida e Aviso” – todos os casos dentro do limite da Floresta Nacional de Saracá-Taquera.

¹⁷³ Cf. <http://www.ibama.gov.br/licenciamento/index.php>

Durante o trabalho de campo, em julho de 2005, os *quilombolas* da comunidade do Moura, uma das *comunidades* que tiveram suas “terras tradicionalmente ocupadas” “intrusadas” pelo projeto minerador e posteriormente pela FLONA Saracá-Taquera, relatavam as dificuldades diante das restrições impostas pelo órgão ambiental para a extração de madeira nas proximidades dos Platôs Monte Banco e Papagaio. Essa madeira é utilizada na reforma de unidades residenciais e seus anexos, como casas de farinha, além da utilização na construção naval, ocasionalmente, essa madeira era vendida em circuitos locais.

Não obstante, o estado brasileiro, através do Edital de Concorrência N.º 01/2009, a concessão florestal dentro dos limites da FLONA Saracá-Taquera, ocasionando novas tensões sociais com a “intrusão” de “terras tradicionalmente ocupadas” pelos chamados “ribeirinhos” e *quilombolas*¹⁷⁴. Agora, suprimindo a oportunidade que essas *comunidades* tinham de fazer uso deste recurso, pois toda madeira com algum valor comercial seria apropriada pelas empresas madeireiras ganhadoras da concorrência.

A FLONA Saracá-Taquera, estava zoneada segundo critérios econômicos pelo “estado” e grupos empresariais. Posso citar assim: as “zonas de mineração”, para se referirem as áreas de interesse mineral, as “unidades de manejo florestal-UMF”, para as áreas de interesse madeireiro. Para efeito de zoneamento para a execução da concessão, o Serviço Florestal Brasileiro-SFB, delimitou nos limites da FLONA Saracá-Taquera, quatro UMF. Foram licitadas as UMF 1, UMF 2 e UMF 3.

A Portaria nº 171, de 26 de junho de 2008, autoriza a concessão florestal na FLONA Saracá-Taquera. Segundo o edital de licitação **Concorrência** N.º 01/2009, entraram efetivamente na licitação as UMF I, UMF II e UMF III. O documento **Anexo 1 - Relação dos Lotes e Unidades de Manejo Florestal**, diz que “a delimitação das Unidades de Manejo Florestal foi feita com base em Cartas Planialtimétricas editoradas pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística -IBGE na escala 1:100.000, se adequando somente então a escalas iguais ou menores” (BRASIL, 2009b).

Em 23 de julho de 2008, a ARQMO se manifesta publicamente, contestando a concessão da floresta da FLONA Saracá-Taquera. Enumerou três pontos: 1) Terras de Quilombos na FLONA; 2) Não foi feito estudo de impacto; e 3) Os quilombolas não foram consultados, com base da Convenção 169/OIT. Finalizam reivindicando que a concessão fosse interrompida até que: “1. Sejam delimitadas e tituladas as terras

¹⁷⁴ Cf. Farias Júnior (2010).

quilombolas; 2. Seja realizado o estudo de impacto ambiental e novo plano de manejo da Flona; e, 3. Seja realizada a consulta aos quilombolas como diz o artigo 6º da Convenção 169 da OIT mediante procedimentos apropriados” (ASSOCIAÇÃO DAS COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS DOMUNICÍPIO DE ORIXIMINÁ-ARQMO, 2008b).

Desconsiderando as reivindicações da ARQMO, o Serviço Florestal Brasileiro-SFB prossegue com os tramites para a concessão da “floresta pública” da FLONA Saracá-Taquera. Em 2009, iniciou o processo de licitação. No dia 06 de Julho de 2010, o Serviço Florestal Brasileiro, homologa e adjudica as empresas madeireiras concorrentes, ficando a UMF II (com 30.063 ha), sobre o controle da empresa Ebata-Produtos Florestais Ltda e a UMF III (com 18.794 ha), sobre o controle da empresa Golf Indústria e Comércio de Madeiras Ltda. Totalizando 48.860 ha sobre o controle da indústria madeireira.

O MPF instaura a Ação Civil Pública No. 1516-09.2009.4.01.3902/PA, objetivando cancelar o procedimento licitatório da concessão da Floresta Nacional Saracá-Taquera, localizada nos municípios de Faro, Oriximiná e Terra Santa, no Estado do Pará, tendo em vista que seria necessária a titulação das Terras de Quilombo, a revisão do plano de manejo e a identificação e delimitação de outras “comunidades locais”, referindo aos chamados “ribeirinhos”. A decisão judicial foi desfavorável argumentando que a concessão de florestas públicas traria o “desenvolvimento sustentável a região”.

O MPF faz a apelação diante da decisão desfavorável. Segundo o MPF, no documento Nº **0803/2014 – AL (NIDCIN) “concessão da antecipação de tutela recursal”**, no intuito de apressar um entendimento sobre as Terras de Quilombo “intrusadas” pela concessão florestal, o SFB firmou com a ARQMO com para exclusão da concessão das Terras de Quilombo pleiteadas pela ARQMO. Tal acordo foi firmado mesmo tendo conhecimento que estava em andamento a elaboração dos respectivos Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação-RTID. Tal documento relata ainda a tentativa pelo SFB da contratação de tais estudos. Isso pode ser constatado em Farias Júnior (2010), onde

Contudo, o Serviço Florestal Brasileiro-SFB, tenta manobrar a situação contratando ele mesmo o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação-RTID, que de acordo com o Decreto 4.887/2003 seria obrigação do INCRA. No entanto, isto é possível devido o Art. 3º, §2º, do referido Decreto, que prevê a possibilidade do estabelecimento de parcerias. Neste sentido, o

Termo de Referência¹⁷⁵ previa a “contratação de consultoria (Pessoa Jurídica) para realização de estudo antropológico para subsidiar a elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação – RTID referente às comunidades remanescentes de quilombos do Jamari e Moura, localizadas em Oriximiná/PA”. Claramente, faz referência as comunidades quilombolas de Moura e Jamari, mais de acordo com a ARQMO, serão atingidas com este projeto 12 comunidades quilombolas¹⁷⁶. Neste sentido, podemos pensar, como que uma das partes envolvidas no processo, inclusive judicial, pode contratar os serviços para a elaboração do RTID já que se trata de interesses antagônicos? (FARIAS JÚNIOR, 2010, p. 125).

AUMF I possui a maior extensão territorial, com 91.683 hectares e “coincide” com platôs de bauxita pretendidos pela MRN. De acordo com o **Anexo 9 – Confluência com áreas de mineração**, tal área intercessão corresponde a 12.763 hectares, referidos aos platôs Bela Cruz, Teófilo, Rebolado, Cipozinho, Jamari I, Jamari II, Morcego II, Morcego III, Morcego IV, Avertano, Aviso, 11, 16, 17, 18, 21, 22, 23, 26, Aracu, Escalente e Fragoso. Tendo em vista que existe uma programação quanto a programação de exploração, se considerarmos a totalidade com previsão já definida, a programação da MRN é de 2009 a 2042.

Para a realização da exploração mineral da Bauxita, é prevista a supressão florestal da área a ser explorada, a MRN mantém um programa de reflorestamento das áreas de mineração inativas. De acordo com o **Anexo 9 – Confluência com áreas de mineração**, área de concessão florestal incluiu os platôs, indicando que a realização da exploração florestal será realizada antes da lavra. Na prática, não existe choque de interesses, tendo em vista que a possibilidade da exploração florestal em áreas de lavra podem até ser facilitadas.

Tais unidades de conservação – cada uma ao seu modo, tendo em os “dispositivos” que regem cada categoria – estabeleceram formas de vigilância e controle que aludem mecanismos próprios de “instituições totais”. Para Foucault, a noção de “dispositivo” refere-se a “um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais e filantrópicas” (FOUCAULT, 2008, p. 244). Têm-se, assim, decretos, instruções normativas, termos de compromisso, regulamentos, portarias, resoluções, comunicados, fichas, cadastros, planos de manejo, dentre outros “dispositivos” oriundos do exercício de “poder”.

¹⁷⁵ Cf. Serviço Florestal Brasileiro, 2009.

¹⁷⁶ Cf. Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná-ARQMO, 2008.

Dentre estes “dispositivos”, os planos de manejo pretendem regulamentar burocraticamente o cotidiano de tais unidades de conservação. Explicitando uma visão tecnicista de “espaços” que são vividos de forma diferente da norma legal. Assim, o “estado” se apropria de meios violentos para impor a “disciplina”. Segundo Foucault, não está em uma instituição ou aparelho, “ela é uma tipo de poder, uma modalidade para exercê-lo, que comporta um conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimentos, de níveis de aplicação, de alvos; ela é uma ‘física’ ou uma ‘anatomia’ do poder, uma tecnologia” (FOUCAULT, 2000, p. 177).

A gestão de unidades de conservação de proteção integral, principalmente, só pode ser exercida pelo disciplinamento de corpos. Assim, os que põem em prática os “dispositivos”, não são os mesmos que os elaboram. De acordo com O’Dwyer, “o paradigma da preservação ambiental, ao estabelecer-padrão que deve ser seguido, torna as condutas que dele se afastam como sujeitas à normalização” (O’DWYER, 2002, p. 269). Neste caso, é a disciplina que garante o funcionamento e a instituição do “comportamento-padrão”.

Assim, poderia aproximar distintas situações sociais de quilombos no Brasil “intrusados” por unidades de conservação, tem-se assim, os seguintes casos: Nova Esperança, Último Quilombo, Juquiri Grande, Juquirizinho, Jamari e Cachoeira Porteira x REBIO Trombetas (Oriximiná, Pará); Tambor x PARNA Jaú (Novo Airão, Amazonas), Santo Antônio do Guaporé x REBIO Guaporé (São Francisco, Rondônia), São Roque x PARNA de Aparados da Serra e da Serra Geral (Ivaí, Paraná), Mumbuca x REBIO Mata Escura (Mateiros, Tocantins) e Cunani x PARNA Cabo Orange (Calçoene, Amapá), para citar as situações de unidades de conservação de proteção integral onde pode-se mencionar práticas administrativas de deslocamento compulsório.

As “terras tradicionalmente ocupadas” pela comunidade quilombola do Tambor e pelos chamados “ribeirinhos” foram “intrusadas” pelo PARNA Jaú, criado no final do regime civil-militar pelo Decreto nº 85.200, de 24 de setembro de 1980, com 2.272.000 hectares, pude anotar distintas narrativas de violências físicas e simbólicas, tais como a invasão de unidades residências para a inspeção das panelas, caso fosse animais abatidos em caçadas ou pesca, como no caso de quelônios, a comida era atirada no chão. Tais relatos foram obtidos tanto pelas unidades familiares que haviam sido “deslocadas compulsoriamente”, quanto por aquelas que estão na *comunidade* do Tambor, rio Jaú¹⁷⁷.

¹⁷⁷ Tal pesquisa subsidiou a realização de minha dissertação de mestrado junto ao PPGSCA-UFAM, intitulada “Tambor Urbano”: deslocamento compulsório e a dinâmica social de construção da identidade

Voltando ao rio Trombetas, tal exercício se propõe ao deslocamento da noção de “panóptico” (FOUCAULT, 2000, p. 165), tendo em vista que não estou me referindo a um modelo arquitetônico de “instituição total”, mas um ato individual subjetivo de indivíduos que agem “como se” estivessem sendo vigiados. Tal “configuração” pode ser percebida em maior grau na *comunidade quilombola* do Moura, do que em Cachoeira Porteira. Uso tais determinações de existência a partir das experiências de pesquisas já realizadas, trata-se muito mais de uma aproximação do que comparação.

Segundo os *quilombolas* de Cachoeira Porteira, somente a criação da REBIO Trombetas teria ocasionado tensões sociais mais graves, isso porque estão na borda da unidade de conservação ao alcance da ação “preservacionista”. Alguns moradores de Cachoeira Porteira tiveram parentes “deslocados compulsoriamente” da REBIO. Os deslocamentos e as notícias de violências motivaram a sensibilização tendo em vista as extensas “redes de parentesco”. Na época na criação da REBIO, Cachoeira Porteira estava sob a “intervenção” da empreiteira Andrade Gutierrez, posteriormente a ENGERIO, e não eram vistas como um problema para os gestores da REBIO.

Lembra o sr. Vicente Vieira dos Santos que,

Olha, logo que eles entraram aqui, eles jogavam comida da panela do pessoal fora, atentaram muito, hoje em dia que eles maneiraram, pra comer era só escondido, por que todo esse negócio da reserva, cada lugar que tem um tabuleiro, é só uma praia que é dá produção, o resto tudo é do povo, e eles aqui chegaram tomaram conta (SANTOS, Entrevista 03, 2012)

Como já escrevi, práticas semelhantes ao momento de implantação do PARNA Jaú, em Novo Airão, Amazonas. Assim, gostaria de me referir as análises de Bourdieu e Sayad, sobre os “reassentamentos” de camponeses argelinos pelo governo francês, onde argumentam que “a política de reassentamento assume uma forma sistemática e metódica” (BOUDIEU; SAYAD, 2006, p. 41). Tal política objetiva manter o “controle direto”, onde se utilizam “todos os meios foram utilizados para obrigar os camponeses a abandonar sua terra e suas casas” (idem, p. 42). Violência física e transtornos cotidianos teriam funcionado, no rio Trombetas, como estratégias visando o “deslocamento compulsório”.

quilombola (2008) convertida no livro *Do Rio dos Pretos ao Quilombo do Tambor* (2013), publicado pela UEA Edições, com apoio da FAPEAM, através do Programa BIBLOS.

Segundo Bourdieu e Sayad, se inscrevem em uma lógica colonial com diretrizes oficiais¹⁷⁸ que preconizam estratégias e ações sistemáticas, Segundo o governo francês na Argélia,

a política agrária que tendia a transformar a propriedade comum em mercadoria contribuiu decisivamente para desintegrar as unidades sociais tradicionais, ao destruir um equilíbrio econômico em que a propriedade tribal ou clânica constituía a principal proteção. Ao mesmo tempo, facilitou a concentração das melhores terras nas mãos dos colonos europeus através do artifício de concessões e vendas indiscriminadas (BOUDIEU; SAYAD, 2006, p. 43).

Por motivos diferentes, mas com práticas coercitivas semelhantes ao que ocorreu no rio Trombetas com a implantação das unidades de conservação – articular os interesses empresariais com o apoio do “estado” para promover a expropriação territorial. No lugar da concentração de terras nas mãos de “colonos europeus”, o “estado” brasileiro as garantiu para empreendimentos minerários, dificultando o reconhecimento formal das “terras tradicionalmente ocupadas”, tendo em vista que, para de titular as Terras de Quilombo, “intrusadas” pelas unidades de conservação, esta tem que ser autorizada pelo poder legislativo federal, no caso de unidades de conservação federais, ou estaduais no caso de unidades de conservação estaduais.

De acordo com a representação cartográfica obtida por meio de *shapefiles* do produzidos pelo próprio órgão ambiental, o limite no limite noroeste da REBIO divide as unidades residências da *comunidade quilombola* ao meio, tendo como divisor a BR-163. Da margem do rio Trombetas em direção a BR-210 (Perimetral Norte), as unidades residenciais do lado direito da BR-163, estariam dentro da reserva biológica. Até 2006, Cachoeira Porteira tinha suas “terras tradicionalmente ocupadas” somente pela REBIO.

Com o avanço de “grileiros”, “sojeiros” e empresas de mineração, a AMOCREQ-CPT solicitou ao ITERPA, em 2004, a titulação da área não “intrusada” pela unidade de conservação. A morosidade o órgão estadual de terras, não dizia respeito somente a tramites burocráticos, havia uma desconfiança quanto a identidade étnica enquanto “remanescentes de quilombo”. Isso, porque os *quilombolas* de Cachoeira Porteira conviveram por quase vinte anos com funcionários da empreiteira Andrade Gutierrez. Vale ressaltar, que tal desconfiança não pairou sobre Boa Vista, que convive a 40 anos com a MRN.

¹⁷⁸ Cf. o Capítulo IX - Do reassentamento das populações tradicionais, do Decreto nº 4.340, de 22 de agosto de 2002. Tal “dispositivo” não leva em conta a opinião dos “povos” e “comunidades tradicionais” atingidos por políticas ambientais autoritárias. Este “dispositivo” constitui em si, um mecanismo autoritário.

O uso dos recursos naturais pelos *quilombolas* de distintas *comunidades* do rio Trombetas é regido por formas de usos comum que possuem dinâmicas sociais próprias. O uso dos castanhais tem uma regra, a pesca e a caça tem outra regra, a extração de produtos não-madeireiros tem outra regra e assim por diante. Para exemplificar, posso me referir a coleta da castanha e a extração da copaíba. A coleta da castanha baseia-se em regras que envolvem a gestão do castanhal envolvendo “grupos de parentes”, mesmo que objetivamente, se diga que o “castanhal não tem dono”. A copaíba envolve o que os quilombolas chamam de “descobrimento”, ou a ação de que localiza as árvores a serem perfuradas.

Tais áreas podem ser compartilhadas ou não, acontece do “descobridor” não contar para os outros membros da comunidade a localização das árvores exploradas por ele, preservando a informação para usufruto exclusivo. Fica para o “descobridor” a decisão de compartilhar a informação. No entanto, não é estranho compartilhar tal informação com parentes, compadres ou amigos, tal como mostrei com as narrativas do sr. Milton dos Santos Vieira¹⁷⁹, o uso de certos recursos naturais permeiam certo universo mítico. Conforme narrou o sr. Milton, para extrair a copaíba, por exemplo, a pessoa não deve ter ganância, do contrário, apesar de furar a árvore, “a copaíba mesmo que não arria, de jeito nenhum” (VIEIRA, Entrevista 30, 2013).

Segundo o sr. Manoel Vieira (conhecido como Duca) e mesmo o sr. Milton, existe grande incidência de árvores de copaíba no domínio territorial “intrusada” pela REBIO, assim como castanhais. Segundo o sr. Ivanildo Carmo de Souza, os castanhais com o maior potencial produtivo dos castanhais está dentro da REBIO, referindo-se ao castanhal do Sessenta. A pesar de estar na borda da reserva, o acesso a Oriximiná e Óbidos é feito pelo rio Trombetas, o que os obriga a passar pelas bases de fiscalização.

A seção territorial referida as “terras tradicionalmente ocupadas” pela *comunidade quilombola* de Cachoeira Porteira que não estavam intrusadas pela REBIO Trombetas, foram intrusas pela Floresta Estadual do Trombetas-FLOTA Trombetas, criada pelo Decreto estadual no 2.607, de 04 de dezembro de 2006, com 3.172.978ha (três milhões, cento e setenta e dois mil novecentos e setenta e oito hectares), e pela Floresta Estadual de Faro-FLOTA Faro, criada pelo Decreto Estadual no 2.605, de 04 de dezembro de 2006, com 635.935,72ha (seiscentos e trinta e cinco mil novecentos e trinta e cinco hectares e setenta e dois centiares).

¹⁷⁹ Cf. Entrevista 30, 2013.

Ambas as unidades de conservação ambiental foram criadas em 04 de dezembro de 2006, dois anos após a abertura do processo de identificação, delimitação e demarcação da terra *quilombola* de Cachoeira Porteira, ainda sem o reconhecimento legal. Concretamente, tais unidades configuram-se como de “uso sustentável”, tal como a FLOTA Saracá-Taquera. Apesar de possuir “conselho consultivo”, o centro gestor está localizado em Belém-Pará, e não exerce poder coercitivo, tal como as unidades de conservação federais, que respondem ao mesmo gestor e possui postos de fiscalização, que controlam quem entra e sai.

Tem atuado nas FLOTAS Trombetas e Faro, organizações não-governamentais ambientalistas, que inclusive se posicionaram contra a demarcação da terra *quilombola* de Cachoeira Porteira, argumentando que bastaria a recategorização enquanto reserva extrativista ou reserva de desenvolvimento sustentável. Intervenção que se opõe a reivindicação da AMOCREQ-CTP, que insiste na identificação, delimitação e titulação da terra *quilombola*.

Quando foram criadas as FLOTAS Trombetas e Faro, já tramitava no ITERPA o Processo nº 2004/125212, para o “reconhecimento de domínio coletivo”, impetrado pela Associação dos Moradores da Comunidade de Quilombos de Cachoeira Porteira - AMOCREQ-CPT. Segundo o sr. Ivanildo Carmo de Souza, os quilombolas esperavam que o processo tivesse mais celeridade, mas foi o contrário, o processo estagnou e em vez do reconhecimento da terra *quilombola*, o estado do Pará, cria duas unidades de conservação, para o sr. Ivanildo,

foi chocante que foi criada a FLOTA e não teve um primeiro pensamento da SEMA, que é o órgão representante, para dizer “não vamos tirar aqui, delimitar uma área de uso, de perambulação deles fora na FLOTA”. Não teve isso, teve reuniões, mais nós fomos de alguma forma inseridos dentro da FLOTA. Depois, “agora nós vamos dar pra vocês uma área que se chama concessão do direito real de uso”. Nós temos direito legal na constituição¹⁸⁰, de um território como propriedade definitiva e é isso que nós queremos. “É, mais vão dar pra vocês uma concessão“. Então, quer dizer, cada vez mais parece que a coisa só fazia vir contra nós, nada que viesse a favorecer. Como se a Constituição Federal fosse engolida pela lei estadual, porque o artigo 68, uma vez que ele nos garante, a criação da flota está superando esse artigo, porque primeiro a gente tem que ver que a lei é federal e nós estávamos de fato só exigindo o que a lei nos garante (SOUZA, Entrevista 97, 2012).

¹⁸⁰ Referindo-se ao Artigo 68. “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (CONSTITUIÇÃO FEDERAL DE 1988, ATOS DAS DISPOSIÇÕES CONSTITUCIONAIS TRANSITÓRIAS-ADCT).

O questionamento realizado pelas lideranças *quilombolas* de Cachoeira Porteira, está relacionado ao entrave burocrático criado pela FLOTA Trombetas e Faro. Quando o sr. Ivanildo menciona o reconhecimento dentro da FLOTA Trombetas, está se referindo ao Artigo 4º, onde se fará com as “comunidades tradicionais quilombolas” identificadas nos limites da FLOTA a celebração de “concessão de direito real de uso”, a qual se refere o sr. Ivanildo. O referido decreto, no Artigo 5º, garante que, caso as comunidades quilombolas pleiteiem o “reconhecimento de domínio”, a exclusão de tais áreas será feita mediante a aprovação de uma lei estadual.

Tal “configuração” imposta pela criação de tais FLOTAS, ocasionou esse entrave. Caso o processo de “reconhecimento de domínio coletivo” tivesse prosseguido junto ao ITERPA, a titulação seria mediante um decreto estadual, assinado pelo governador. Diante, da criação das unidades de conservação estadual, terá que ser elaborada uma lei estadual, devidamente aprovada na Assembleia Legislativa. Tal modificação no procedimento para o reconhecimento territorial, flexibiliza os direitos quilombolas asseguradas tanto pela Constituição Federal de 1988, quanto pela Constituição Estadual do Pará, de 05 de outubro de 1989, que replica integralmente o Artigo 68 dos ADCT/CF/88.

Essa é uma questão política complexa, diante da ofensiva aos direitos assegurados à povos indígenas e *quilombolas*, por uma “coalizão de interesses” conforme Almeida (2007), que tem pretendido o retrocesso das políticas públicas que asseguram direitos territoriais, como por exemplo, a difícil demarcação da Terra Indígenas Raposa Serra do Sol, a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) nº 3239, impetrada pelo Partido Democratas (DEM) contra o Decreto nº 4.887/2003, e mais recentemente a CPI - FUNAI E INCRA - Comissão Parlamentar de Inquérito destinada a investigar a atuação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) na demarcação de terras indígenas e de remanescentes de quilombos¹⁸¹.

Tais ações no Supremo Tribunal Federal-STF ou na Câmara dos Deputados e Senado Federal evidenciam a articulação política com setores empresariais atuantes como o setor de mineração, agronegócio, barrageiro, latifundiários, dentre outros. Segundo Almeida (2007), tal “coalização de interesses” objetiva limitar direitos

¹⁸¹ Tal CPI foi proposta dos Deputados Alceu Moreira, Marcos Montes, Nilson Leitão, Valdir Colatto, Luiz Carlos Heinze e outros.

territoriais já garantidos, assim, “as formas de ação dos integrantes desta coalizão têm levado inclusive a certa judicialização dos conflitos” (ALMEIDA, 2007, p. 35).

Neste contexto, posso me referir as iniciativas mais contundentes da atualidade contra os direitos indígenas e *quilombolas*. Tem-se assim, as proposituras da Proposta de Emenda à Constituição-PEC 215/00 e da Proposta de Emenda à Constituição -PEC 161/2007. A PEC 215/00 prevê: “Acrescenta o inciso XVIII ao art. 49; modifica o § 4º e acrescenta o § 8º ambos no art. 231, da Constituição Federal”, e a PEC 161/2007, prevê “Altera o inciso III do art. 225 e o § 4º do art. 231 da Constituição Federal, e art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias”.

A PEC 215/00 transfere para a demarcação de Terras Indígenas para o Congresso Nacional, já a PEC 161/2007, argumenta que tanto as Terras Indígenas, quanto as terras ocupadas por “remanescentes das comunidades dos quilombos”, devem ser feitas através de Lei Federal. A PEC 161/2007, foi apensada a PEC 215/00. A comissão especial destinada a analisar a PEC 215/00, a qual aprovou em 27 de outubro de 2015. Com relação aos “remanescentes das comunidades dos quilombos”, alterou-se o Artigo 68-ACDT/CF88, inserindo o marco temporal.

Voltando ao processo de titulação da *comunidade quilombola* de Cachoeira Porteira, na prática, o Decreto estadual no 2.607, de 04 de dezembro de 2006, se antecipou aos atuais encaminhamentos da PEC 161/2007 apensada pela PEC 215/00. Pois prevê em seu decreto que, para demarcar as terras *quilombolas* identificados, teriam que ser feito através de lei estadual, embora tal “dispositivo” esteja rebuscado pelo mérito da preservação ambiental, possui um artigo emblemático que garante, inclusive, a exploração da área por grandes empreendimentos, como pode ser lido no Artigo #º

Os recursos hídricos, minerários, florestais e demais recursos ambientais das áreas inseridas nos limites da Floresta Estadual do Trombetas, de que trata o art. 2º deste Decreto, poderão ser aproveitados em conformidade com a legislação federal e estadual pertinente e observado o respectivo plano de manejo (PARÁ, 2006a)

As lideranças *quilombolas* de Cachoeira Porteira avaliam criticamente a criação das FLOTAS, argumentam contra a insistência de agências governamentais e ambientais para que aceitassem o termo de Concessão de Direito Real de Uso-CDRU, tal instrumento tem sido apresentado como uma ferramenta de resolução de conflitos

fundiários em unidades de conservação, áreas de fronteira¹⁸² ou em áreas de várzea. O sr. Ivanildo narra que,

Então, nós nos assustamos, pra ti ser sincero essa FLOTA deixou nós de mãos atadas, o governo do estado alega que a alta grilagem, levou o governo a criar esta FLOTA pra segurar, mas não levou em consideração, e eu posso dizer, ele não levou em consideração que: criando essa unidade de conservação, poderia colocar em algum artigo e inciso e tal, que: os povos quilombolas dentro dessas áreas, que tivessem o reconhecimento fundiário, é... nessa unidade de conservação, e a gente vê que foi colocado que ganhasse apenas uma concessão do direito real de uso, uma coisa que não é viável para os comunitários. Muitas instituições alegam em dizer que é. Se nós, que somos filhos daqui, sabemos que não é, pra nós não é viável porque... Tendo a concessão de direito real de uso, nós não estamos seguros, se você não tá seguro, você vai sempre viver na pendência de hora e momento desocupar a casa que você alugou, e pra mim concessão de direito real de uso é morar em uma casa alugada (SOUZA, Entrevista 31, 2013).

O sr. Ivanildo Carmo de Sousa, argumenta que, embora o CDRU pareça institucionalmente uma solução técnica viável, tal “dispositivo” não garante a propriedade da terra. O CDRU, como as unidades de conservação, constituem em “dispositivos” que resguardam seções territoriais como “terras públicas”, diferente o Artigo 68-ADCT/CF88. Atualmente, com encaminhamento do processo de titulação, esta “configuração” tem caminhado para a articulação com a Assembleia Legislativa para a aprovação do projeto de lei que objetiva “desafetar” as FLOTAS, com a definição com os novos limites da unidade de conservação excluindo a “área de pretensão”. Na prática, tal “dispositivo” significa o seguinte: apresentar um projeto de lei com o perímetro da terra *quilombola* para que seja excluído dos limites das FLOTAS.

4.4. A BR-163

¹⁸² Cf. denúncias ao MPF de Ji-Paraná, a comunidade quilombola do Forte Príncipe da Beira, Costa Marques, Rondônia, tem se manifestado contra a proposta de Concessão de Direito Real de Uso Resolúvel-CDRUR proposta pelo Exército, por meio da 17ª Brigada de Infantaria de Selva/Comendo de Fronteira Rondônia/ 6ª Batalhão de Infantaria de Selva. Tal proposta viola direitos fundamentais, como o acesso de militares as dependências de unidades residenciais, designadas de “instalações cedidas”, dá ao Exército o direito de rescindir os contratos caso haja “violação do mesmo”. Para além do CDRUR, o Exército propôs ainda um Termo de Convivência. As “terras tradicionalmente ocupadas” pela comunidade quilombola do Forte Príncipe da Beira foram intrusadas pelo Exército, que instalou ali o Pelotão Especial de Fronteira Real Forte Príncipe da Beira. Durante o regime civil-militar, muitas famílias foram deslocadas compulsoriamente. Ver fascículo Quilombolas do Forte Príncipe da Beira-Vale do Guaporé - Costa Marques - RO. Nº 10. Mapeamento social como instrumento de gestão territorial contra o desmatamento e a devastação – Processos de capacitação de povos e comunidades tradicionais. Manaus: UEA Edições, 2014.

“Eles viviam por aqui rolando nesse mundo velho, vários morenos. Nessa época a Gutierrez chegou por aqui” (SANTOS, Entrevista 01, 2012).

A instalação do “acampamento” provisório da empreiteira Andrade Gutierrez em Cachoeira Porteira constitui-se como a primeira implantação de grandes projetos na calha do rio Trombetas. A Andrade Gutierrez chega ao rio Trombetas, contratada pelo antigo Departamento Nacional de Estradas e Rodagens-DNER para implantar o trecho de 220 quilômetros da BR-163, ligando Cachoeira Porteira a BR-210 (conhecida como Perimetral Norte). Os *quilombolas* que testemunharam a chegada de empreiteira, “ficaram admirados”, garante do sr. Waldemar dos Santos.

Tenho me esforçado para evidenciar regras locais que orientavam e orientam os *quilombolas* quanto ao uso dos recursos naturais ou regras de residência. Neste sentido, posso citar as narrativas do sr. Waldemar dos Santos, da sra. Maria Pereira, do sr. Nivaldo Pereira, dentro outros. Para sintetizar tal argumentação, menciono a epígrafe com a qual abri este item do capítulo. O sr. Nivaldo, narra que para seus ascendentes permanecer na terra não se caracterizava pela fixação rígida das unidades residenciais.

O Sr. Nivaldo, em narrativas analisadas no item anterior, menciona que seu grupo “não tinha um morada certa”, tal noção se traduz, não pela falta de espaços para a construção de unidades residenciais, pelo contrário, constituía-se em uma regra de residência que acompanhava os distintos “tempos” pelos quais eles distribuía o trabalho. Por exemplo, no “inverno” tinham residência no Erepecu, no “verão” residiam no Moura. O chamado “inverno” está para o “tempo da castanha”, o “verão” está as chamadas “roças”.

Essa aproximação inicial com o Moura, neste item, trata-se de uma digressão para poder me referir a regras específicas em *comunidades quilombolas* que estão a aproximadamente 100 quilômetros de distância pelo curso do rio Trombetas. Moura está ao lado do projeto minerador da MRN, enquanto que Cachoeira Porteira constitui-se na última *comunidade quilombola* do rio Trombetas a montante da MRN. E, de lá partiu a estrada ao encontro da BR-210. Um “caminho” para a saída das riquezas minerais que estavam para ser exploradas.

Em poucos anos, a empreiteira tinha instalado uma “vila”, “intrusando” as áreas *quilombolas* da região de Cachoeira Porteira, com organização rígida e controle de pessoas. Tal “configuração” contrasta com a chegada modesta em uma embarcação trazendo somente o topógrafo e alguns braços para trabalhos iniciais. Tal como outros projetos similares, da mesma época, a empreiteira chegou, se instalou, começou a

execução da obra, inclusive com a força de trabalho local. No início, como garante o sr. Waldemar dos Santos, os *quilombolas* não sabiam do que se tratava,

A Gutierrez chegou e a primeira pessoa que eles procuraram foi eu aqui. Porque eu estava aqui na presença deles, começamos a trabalhar nessa praiona que tem aí, a gente não sabia o que eles queriam daqui, eles entram com uma coisa que ninguém sabia que eles vieram fazer. Vieram num barco um topografo e bem umas dez pessoas mais ou menos. Aqui fizeram um acampamento, aqui nessa capoeirona grande começaram a fazer uns picos (SANTOS, Entrevista 01, 2012).

Segundo o sr. Waldemar, ele teria trabalhado como “mateiro” e “guia” para a empreiteira. Seu trabalho foi a abertura da “picada” de 220 quilômetros, de Cachoeira Porteira ao “entroncamento”, designação dado ao encontro da BR-163 com a BR-210. A chegada da Andrade Gutierrez deixou os *quilombolas* impressionados mediante o “poderio econômico” e a força transformadora da natureza, superior a dos “antigos patrões”. Tal como narra o sr. Waldemar, a empreiteira era percebida ainda na lógica do “patronato”,

A maioria do povo, ficamos admirados. Nós ainda não tínhamos visto aquela arrumação. Eu não vou mentir, a maior instrução quem deu pros morenos foi a Gutierrez. Nós começamos a abrir a terra, a rua, lá vem a picada para o aeroporto, passamos para o aeroporto, veio outra balsa com mais maquinário. Nós começamos a abrir essa estrada aqui e quem trabalhava nessa maquinas, trabalhava, e quem trabalhava no aeroporto, trabalha, e quem ia fazendo essa parte dessa rodovia aqui ia fazendo essa estrada. Eu só sei dizer que depois, do meio pro fim, ficou uma beleza. Ficou bom pra todo mundo, ela ajudou muito agente aqui. Bom, nós fomos cortando essa picada, veio muita gente daqui de baixo, nossos parentes mesmo. Quem não era parente e veio pra cá, começaram a trabalhar [...]. Ela ajudou bastante os morenos aqui dentro dessa terra nossa. Bom, com muitos anos que ela estava trabalhando ai, mais ou menos com uns três anos, quatro anos por aí, começou a andar uns índios, vieram três índios (SANTOS, Entrevista 01, 2012) (g.m.).

Para o sr. Waldemar dos Santos, a instalação da empreiteira não representou, a princípio, a expropriação da terra. Consideravam-se donos da terra. Não lhes foi dito que a faixa que margeia a BR-163, paralela ao rio Trombetas pertenceria a partir de então, ao sistema viário. Sem essa informação, como percebo em suas narrativas, grifei o trecho em que ele menciona a “ajuda” da empreiteira aos *quilombolas*, dentro da “terra nossa”. Tal noção de ajuda corresponde ao acesso ao trabalho, mesmo como “mateiros” ou posteriormente o acesso à escola.

Tais núcleos habitacionais da região da Cachoeira Porteira referiam-se a dois núcleos familiares distintos, a família Vieira, a família Santos, integram a família Santos os Adão dos Santos, mas conhecidos como Adão. Unidades familiares referidas a estes “trancos” se juntaram aos seus parentes referidos a Porteira e passaram a habitar as

margens da BR-163. Contudo, houveram unidades familiares que optaram por permanecer em seus núcleos habitacionais. Posso de referir assim ao sr. Milton, segundo ele,

foi o tempo que chegou essa firma pra cá, negócio da Gutierrez, coisa, aí eles vieram de lá, eu digo mas eu não vou daqui, eu já tava ficando meio graúdo, eu digo quer saber de uma coisa? Eu vou ficar é aqui, aí comecei a fazer minha roçazinha lá também, meu bananalzinho (VIEIRA, Entrevista 30, 2013).

O sr. Raimundo Adão de Souza, lembra que em “Agosto de 1973, a empresa Andrade Gutierrez chegou aqui nesse lugar, na Cachoeira Porteira, lembro bem como se fosse hoje, 15 de agosto de 1973, ela chegou aqui, como empreiteira da DNER” (SOUZA, Entrevista 04, 2012). Segundo o sr. Raimundo, quando a empreiteira chegou, muitos *quilombolas* foram trabalhar para ela, as pessoas que tinham documento podiam trabalhar “fichados” e os que não tinham faziam trabalhos como capina, pesca, caça, dentre outros trabalhos informais.

Para Acevedo Marin; Castro, pode-se referir ainda ao “emprego de mulheres negras nas casas de técnicos, rompendo com a participação no trabalho familiar da roça” (ACEVEDO MARIN; CASTRO, 1998, p. 231), as autoras observam que as mulheres realizavam ainda trabalhos como a lavagem de roupa, cozinheira e babá. Durante o trabalho de campo, em março-maio de 2012, algumas mulheres narraram que o trabalho feminino não tinha carteira assinada, era realizado com base em acordos verbais, geralmente valores irrisórios.

Ainda segundo o sr. Raimundo, a empreiteira chegou e se instalou, na medida que ela se consolidava na região ela modificava as relações, ele explica que “esse povo tu não conhece, eles chegam aqui parece um coitadinho, mas são um leão, ninguém vai saber quem é ele, rapaz, é o que acontece, as empresas chegam aqui, olha agora como está na mineração” (SOUZA, Entrevista 04, 2012). O entrevistado usa como forma explicativa o modelo segregacionista da MRN para me explicar como funcionada a “vila” da Andrade Gutierrez.

Após a decadência dos “grandes patrões” e avultada atuação dos “regatões” no rio Trombetas, os *quilombolas* eram obrigados a negociar seus produtos extrativistas com estes últimos. Com a chegada da Andrade Gutierrez, segundo o sr. Raimundo Adão, aumentou na região a circulação de dinheiro. Com a empreiteira fornecendo transporte regular para a sede municipal, as famílias iam fazer suas compras na cidade.

Tirando-os das mãos dos “regatões”. Com a consolidação do projeto urbanístico da empreiteira, o acesso a escola, também atraiu as famílias *quilombolas*.

“Essa vila da Gutierrez está em cima de onde era dos Vieira” (SANTOS, Entrevista 15, 2012), localizado ao lado da “Casa Porteira”, contando, do ponto inicial de Cachoeira Porteira em direção a BR-210, a “vila” da Andrade Gutierrez, foi localizada na margem esquerda da BR-163, entre a rodovia e o rio Trombetas, do “Club de Festas” da “vila” era possível avistar as corredeiras do rio Trombetas. Tendo em vista a pista de pouso e a “vila” tal área era de aproximadamente 2.900.000,00m². A construção da estrada prosseguiu, foram feitas picadas, serviços de topografia e terraplanagem.

Na margem oposta da “vila” da BR-163, estão, ainda hoje, localizadas as unidades residenciais das famílias Vieira, Santos e Adão dos Santos. Dentre outras famílias como Cordeiro, de casamentos entre membros da família Vieira e Cordeiro. Estas famílias não tinham acesso aos equipamentos urbanos disponíveis na “vila” da Andrade Gutierrez, pois era de usufruto dos “funcionários”, tal como “club de festas” com piscina, cinema, hospital e escola. No início, segundo o sr. Raimundo Adão de Souza, os “filhos” de Cachoeira Porteira podiam frequentar a escola da “vila” e o hospital, sendo proibido posteriormente, onde

a Andrade Gutierrez sendo empreiteira da DNER, tudo bem ia construir uma estrada, chegou agradando o pessoal, dando apoio, mais sempre naquela covardia, quando ela conseguiu se aplumar bem, a gente já não podia entrar muito fácil, só se fosse funcionário, até que foi tirado os alunos que estudavam na vila, ia estudar só se fosse filho de funcionário, inclusive um dos meus estava lá, por ele ser um menino muito tranquilo, calmo o engenheiro olhou lá na relação e disse não, esse aqui pode ficar aqui (SANTOS NETO; SANTOS; SOUZA. Entrevista 18, 2012).

A empreiteira “firmou a vila” e estabeleceu normas segregacionistas que separava os “funcionários” dos moradores da Porteira, na “vila” tinha a área destinada a residência de engenheiros, de trabalhadores do segundo escalão e alojamentos para o restante dos trabalhadores. Os “funcionários” referidos a empreiteira estavam encastelados na “vila”, para resolver o “problema” relacionado as famílias *quilombolas*, a empreiteira construiu um local para servir de posto médico para a realização de exames de malária e uma escola improvisada, ambos fora da “vila”, segundo o sr. Raimundo Adão de Souza,

ela conseguiu uma escolazinha até cercada de PVC, feito meio rápido, foi que veio aqueles garotinhos, se fosse filho de funcionário estudava lá, se não fosse já cortava e ia pra cá, teve essa separação, essa separação a professora Nazaré ela sabe que na época ela foi até diretora, ela que sabe bem dessa

data, ficou assim, o pessoal só ia pra lá se fosse filho de funcionário, se não fosse filho você já não ia mais, já estava impedido de você passar, já tinha o pau do guarda, que a segurança não dava mais acesso, tinha que dar satisfação se ia comprar alguma coisa lá no supermercado, ou se o senhor ia no hospital, mais se fosse só mesmo pra ir andar por lá já não estavam mais querendo que a pessoa passasse por lá, é lá naquela região do Flori, mais na frente um pouquinho naquela estrada ai ficava o pau-do-guarda, até pra furar o dedo, o pessoal que não fosse funcionário, colocaram um posto lá da SUCAN que era pra furar o dedo, pra não ter mas acesso do funcionário ir na vila, não ia mais, isso aconteceu ai, é aquela questão, os cara vão chegando como um coitadinho (SANTOS NETO; SANTOS; SOUZA. Entrevista 18, 2012).

O instrumento de segregação espacial era o que os *quilombolas* denominam de “pau-do-guarda” referindo-se a guarita com cancela utilizada para definir quem entra e quem não entra no espaço referido a “vila”. Embora a “vila” da Andrade e as unidades residenciais referidas às unidades familiares *quilombolas* fossem espaços distintos, não são estranhas narrativas de arbitrariedades cometidas seja pela segurança privada contratada pela empreiteira, seja pela polícia militar, a serviço da empreiteira. Uma dessas situações envolve a expulsão dos filhos do sr. Waldemar dos Santos, que responderam violentamente a insultos racistas proferidos por “funcionários” da empreiteira. Os rapazes foram expulsos pela empreiteira com apoio da força policial, o que ocasionando uma cisão familiar.

Este trecho da BR-163 era para ser constituído da seguinte forma, Trecho BR-210/Cachoeira Porteira, Trecho Cachoeira Porteira/ Rio Cuminã, Trecho Rio Cuminã/PA-439 (acesso a Oriximiná) e PA-254 (que segue até a margem do rio Jari). Segundo o sr. Raimundo Adão de Souza, as obras de construção da estrada paralisaram, em 1976, ficaram poucas pessoas, somente uma equipe de conservação. Durante este período, o trecho referido a Cachoeira Porteira-BR-210 estava implantado. Segundo o sr. Waldemar,

Como eu estava contando da Gutierrez, fizemos a estrada, chegamos até no 220 e quando nós estávamos começando abrir o pico pro outro lado, nós fizemos 12 quilômetros pra cá, pra Macapá, da rodovia que vinha de lá pra cá e fizemos de picada 40 quilômetros do lado do rio, aí parou. O acampamento não estava pronto de lá, aonde eu vim, vai no vai, e ficou nisso até (SANTOS, Entrevista 01, 2012).

Apesar da paralização em 1976 e do período de paralisação, em 1978, através da Portaria nº 29, o DNER/Ministério dos Transportes-MT, declara “de utilidade pública, para efeito de desapropriação e afetação a fins rodoviários” (BRASIL, 1978), este trecho refere-se a região de Cachoeira Porteira, com 2.250.000,00m². A partir de 1979, com a consolidação do projeto minerador e a possível construção da UHE de Cachoeira

Porteira, a Andrade Gutierrez retoma os trabalhos em Cachoeira Porteira suprimindo a área que seria inundada pelo lago da barragem.

De acordo com o Ministério dos Transportes¹⁸³, o trecho Cachoeira Porteira corresponde ao km 1.419,2 e o Entroncamento com a BR-210 corresponde ao km 1.639,2, portanto, 220 quilômetros. Ainda segundo o Ministério dos Transporte, este trecho estaria “implantado”, mas “não pavimentada”. O próximo passo seria a pavimentação. O referido trecho rodoviário abarca pontos já referidos em estudos de aproveitamento hidrelétrico, como o Tajá, no rio Trombetas.

A mudança da matriz energética da MRN ocasionou a não renovação com a Andrade Gutierrez, “o relatório de 1989 da MRN, informa o encerramento em 31/10/90 do contrato de fornecimento de madeira pela Andrade Gutierrez para a produção de lenha, fonte energética utilizada na planta de secagem de bauxita” (ACEVEDO MARIN; CASTRO, 1998, p. 231). A secagem a lenha foi substituída por usinas termoelétricas.

A supressão florestal ocorria em áreas da margem esquerda da BR-163, para atender a demanda foram instaladas infraestruturas como balanças rodoviárias e portos para embarques de madeira. É oportuno mencionar que a autorização para a construção da UHE Cachoeira Porteira, ou somente UHE Porteira, ainda não estavam todas emitidas, mesmo assim, a empreiteira tinha a construção como certa. O desmatamento chamou novamente a atenção da mídia nacional para o rio Trombetas que noticiava mais uma vez a degradação ambiental ligada a MRN. Tendo em vista o que tinha acontecido com o lago Batata.

O início do processo de exploração florestal para a secagem da bauxita acontece no mesmo ano que a MRN embarca o primeiro carregamento de bauxita, no mesmo ano que é criada a REBIO Trombetas, ou seja, em 1979. A exploração de florestal desordenada, ao longo da margem esquerda da BR-163. A estrada de piçarra separava e exploração florestal da REBIO Trombetas. Coisa de poucos metros. De acordo com o periódico **O Liberal**, de 01 de fevereiro de 1989, o funcionário da MRN, na época informou que a MRN tinha uma autorização espedida pelo IBDF, datada de 1984 para a exploração florestal nos limites de onde seria o lago da UHE Cachoeira Porteira.

As denúncias sobre a exploração florestal pela Andrade Gutierrez em Cachoeira Porteira prosseguem no mesmo periódico, nas edições de 27 de março, 03 de abril, 22

¹⁸³ Conforme tabelas obtidas em 11 de junho de 2012, no site: www2.transportes.gov.br/bit/02-rodo/3-loc-rodo/br-163/gbr-163.htm

de julho, dentre outras. A edição do dia 27 de abril, tem como chamada o seguinte título “Continua a devastação no alto Trombetas”, relata que “as árvores são derrubadas indiscriminadamente por potentes tratores e as toras são colocadas em balsas que descem o Trombetas, em direção ao canteiro da Mineração Rio do Norte, destinatária da madeira” (DUTRA, 1989a, p. 05).

A BR-163 trecho Cachoeira Porteira-BR-210 interligaria a região do Trombetas ao Atlântico, aproximando com isso as regiões “polos” agrominerais, como o “Polo Amapá”, com incentivos do Polamazônia. Tal política de integração detinha na bacia do Trombetas três frentes: a econômica via a exploração mineral, a ampliação da malha rodoviária via a BR-163 e a energética via a UHE Cachoeira Porteira. Os *quilombolas* do rio Trombetas estavam inseridos neste contexto desfavorável sem terem suas terras asseguradas juridicamente.

Segundo Almeida (1991), analisa a retomada do projeto da BR-210, via pedido de desarquivamento do Projeto de Lei 1.930/1989, pela deputada Raquel Cândido, PDT-RO. Tal projeto previa a construção da Rodovia Transfronteira de “traçado ininterrupto”. Segundo o autor, “prevalece na formulação do projeto de lei uma certa inspiração geopolítica que considera a construção de uma via terrestre de penetração numa ‘região pioneira’ um elemento eficaz de controle efetivo de território” (ALMEIDA, 1991, p. 02). O projeto não saiu do papel. Segundo o Almeida (1991), constituía-se em mais um projeto dissociado dos mercados.

A devastação florestal garantiu o processo de secagem da bauxita embarcada em Porto Trombetas, uma autorização expedida pelo IBDF, em 1984, permaneceu sem explicação até 1989, segundo os periódicos da época. A área desmatada referia-se a margem esquerda do rio Trombetas, a montante de Cachoeira Porteira, abrangendo uma área de aproximadamente 14.000 hectares. Área considerada pequena diante da totalidade do lago, com 1.094km², ou seja, quase a mesma proporção da REBIO Trombetas, que possui 385.000 (trezentos e oitenta e cinco mil hectares). Tendo em vista os outros projetos hidrelétricos planejados para o estado do Pará, a edição do periódico **O Liberal**, de 06 de agosto de 1989, tinha como manchete a declaração que “2,3% do Pará poderão ser inundados”.

As áreas devastadas “intrustaram” áreas de utilizadas para atividades agrícolas, bem como áreas de caça e de extrativismo. Para além dos impactos causados pela implantação da BR-163, a partir de 1973, com a abertura da estrada, mudança de cursos de igarapés, represando devido o aterramento para a terraplanagem, criando lagos

artificiais as margem da estrada, a devastação provocada pelo desmatamento da floresta “com o corte desordenado e numeroso de espécies. Sobre os moradores, provocou tensões e conflitos, especialmente ao retirar-los das terras quando acenou com indenizações irrisórias” (ACEVEDO MARIN; CASTRO, 1998, p. 230).

Atualmente, as áreas desflorestadas ainda estão em processo de recuperação, no lugar da floresta primária retirada para virar carvão para a secagem da bauxita, a “capoeira tomou conta”,

Era, era pra pegar a madeira também! Por exemplo, tu entras aqui por trás do Pioneiro tem um caminho que ia lá para a Cachoeira do Vira-Mundo, mas se tu entrar do Pioneiro até lá nessa estrada, tudinho isso foi desmatado, foi tirado a madeira, a mata, né?! Tu sabes que isso é só um capoeirão, muito grande, mas é só um capoeirão. Então eles levaram isso aí direto, e por isso que tem muitas vicinais na margem da estrada (FRANCO, 2013)¹⁸⁴.

Cachoeira Porteira experimentou altos e baixos populacionais, muitos trabalhadores de cidades vizinhas foram atraídos pela oferta de emprego, os trabalhadores que não conseguiam se “fichar” seguiam em frente em busca de outra oportunidade. Com o encerramento do contrato para o fornecimento de madeira para a MRN, a Andrade Gutierrez, conhecendo os planos oficiais que previam a construção de uma UHE na região de Cachoeira Porteira, aproveitou a oportunidade e alugou sua estrutura para a ENGE-RIO, empresa de pesquisa energética contratada pela Eletronorte para a realização dos **Estudos e levantamentos do impacto ambiental da futura UHE de Cachoeira Porteira** (ENGE-RIO/INPA).

4.5. A UHE CACHOEIRA PORTEIRA

Segundo Fearnside (2015), o planejamento de hidrelétricas como a Balbina e Cachoeira Porteira, eram oficialmente explicadas em decorrência do aumento da demanda de energia por centros urbanos como Manaus. Segundo o autor “subestimativas grosseiras do crescimento da população e da demanda da energia em Manaus, são as explicações oficiais para a decisão inicial” (FEARNSIDE, 2015, p. 101). Balbina foi efetivamente construída, ocasionando enorme desastre ambiental e social.

O Liberal, do dia 07 de junho de 1989, trás uma reportagem sobre os empreendimentos do setor hidrelétrico. O ministro das Minas e Energia, Vicente Fialho,

¹⁸⁴ Claudemir Soares Franco, durante conversa em 25 de julho de 2013. Participaram desta conversa o sr. Caludemir, o sr. Manoel Vieira (Duca) e o sr. Milton Vieira dos Santos (Miltinho).

afirmou no seminário sobre “políticas para o setor elétrico” que não se podia abrir mão do potencial energético da Amazônia. Nesta ocasião, o periódico escreve que o projeto da UHE Cachoeira Porteira “livrará Manaus definitivamente da dependência do petróleo para geração de eletricidade” (O LIBERAL, 1989j, p. 04).

Entre 1973 a 1976 foram realizados “estudos hidrelétricos” das bacias hidrográficas dos rios Trombetas e Erepecuru, no Estado do Pará, Uatumã e Jatapu, no Estado do Amazonas, e Cotingo, no antigo Território Federal de Roraima¹⁸⁵. Em 1981, de acordo com o Plano de Trabalho 02/81, do Departamento Nacional de Águas e Energia Elétrica-DNAEE, foram destinados recursos para o “Estudo do Potencial Hidrelétrico do Rio Trombetas”.

Em 1985, no Relatório de Atividades-Exercício de 1984, a ELETRONORTE comunica os acionistas que “prosseguiram os estudos de viabilidade da UHE Cachoeira Porteira, no rio Trombetas” (BRASIL, 1985). E, em 1988, a o chefe da Divisão de Concessão de Águas e Eletricidade, através da Portaria nº 224, de 23 de setembro de 1988, aprova o Estudo de Viabilidade Técnico-Econômica da Usina Hidrelétrica Cachoeira Porteira, apresentado pela ELETRONORTE.

De acordo com a Portaria nº 224, de 23 de setembro de 1988, a UHE Cachoeira Porteira estaria dividida em duas etapas: a primeira no rio Trombetas e a segunda no rio Mapuera, ambas com potência de 700 MW, que totaliza 1.400 MW. A portaria fixa ainda o prazo de dois anos para a apresentação do Projeto Básico. No dia 30 de setembro de 1988, o então presidente da República, sancionou o Decreto nº 96.883¹⁸⁶, outorgando a ELETRONORTE à concessão para o aproveitamento da energia hidráulica nos rios Trombetas e Mapuera.

Os estudos hidrelétricos de Cachoeira Porteira foram realizados pela ENGE-RIO, que firmou parceria com o INPA para a realização de estudos de impacto ambiental, como por exemplo, os estudos florísticos. Em 1987, o estudo de viabilidade foi finalizado e entregue pela ENGE-RIO, estudos acadêmicos produzidos no âmbito dos estudos para a UHE Cachoeira Porteira, indicavam a construção da “futura antiga” UHE como certa.

Na edição de 06 de janeiro de 1989, **O Liberal** publica que a SESP montaria uma equipe para analisar os Relatórios de Impactos Ambientais-RIMA de Cachoeira

¹⁸⁵ Cf. Relatório das Atividades de 1977, (BRASIL, 1977).

¹⁸⁶ Cf. o Decreto de 12 de abril de 1995, extinguiu as concessões para aproveitamentos hidrelétricos, inclusive a mencionada no Decreto nº 96.883, de 30 de setembro de 1988.

Porteira e Kararaô (Belo Monte-Altamira, Pará). O RIMA da UHE Cachoeira Porteira teria sido entregue no início do ano de 1987, sendo emitida uma Licença Prévia. A edição do dia 11 de janeiro de 1989, do mesmo periódico, a SESPÁ comunicou a ELETRONORTE a necessidade da realização de uma audiência pública para discutir em Oriximiná a concessão da Licença de Instalação. Nessa mesma ocasião a ELETRONORTE protocola um ofício solicitando informação para a publicação do edital de licitação para as obras de infraestrutura e construção da usina até março de 1989.

Documentos como o **Plano Diretor de Meio Ambiente do Setor Elétrico 1991/1993–PDMA (Vol. I)**, indicam que a UHE Cachoeira Porteira estava prevista para ser executada em duas etapas (rio Trombetas e Mapuera). A primeira etapa, referida ao rio Trombetas estava prevista para iniciar a construção em 1992, com o início da operação prevista para junho de 1997, inundando uma área de aproximadamente 912 km². O mesmo estudo os custos do alagamento dessa região não seriam elevados devido ao baixo nível de atividades econômicas, ausência/precariedade de infraestrutura e solos poucos inférteis.

Tanto o Vol. I, quanto o Vol. II do **Plano Diretor de Meio Ambiente do Setor Elétrico 1991/1993–PDMA**, não se referem às *comunidades quilombolas* impactadas pelo reservatório, mencionam o impacto as tartarugas, a REBIO e a Terra Indígena Nhamundá-Mapuera, estes últimos considerados como impacto indireto. Contraditoriamente, ou não, apresenta a área do reservatório, ou seja, o lago formado pela barragem, como uma proposta de “área ambiental” a ser implantada. Uma “área ambiental” com as mesmas dimensões do lago, 912 km².

Entre a implantação da BR-163 e a realização dos estudos para a construção da UHE de Cachoeira Porteira, houve em Cachoeira Porteira uma aumento significativos de pessoas, inclusive com a chegada até os centros urbanos próximos da notícia que a ENGE-RIO estava fazendo estudos para a construção de uma barragem. A ENGE-RIO tinha também “seu acampamento”, em um lugar chamado de “Pioneiro”, também “cedido” pela Andrade Gutierrez.

Neste período, segundo o sr. Raimundo Adão de Souza, a Andrade Gutierrez mantinha duas frentes, o apoio a ENGE-RIO e a venda de madeira para a MRN, atividade que a empreiteira manteve na região por uma década, explorando sistematicamente os recursos florestais para serem utilizados como combustível para

secagem da bauxita a serem embarcadas em navios. O sr. Raimundo Adão narra que a Andrade Gutierrez cortou a

madeira do quilometro zero até o quilometro vinte e cinco, até as estradas, a zero, a um, a dois, a três, a quatro, a cinco, a seis, tendo a estrada de trabalho, S0, S1, S2, S3, S4, tudo isso era estrada, eles cortaram subindo a estrada só a esquerda, pro lado daqui eles não mexeram nada só o pico de topografia, que era sondagem da ENGERIO, os buracos de dez metros de fundura que furavam ai (SANTOS NETO; SANTOS; SOUZA, Entrevista 18, 2012) (g m).

Segundo o sr. Raimundo Adão de Souza, o “Pioneiro”, “era uma vila mesmo, toda estruturada com tudo dentro, cozinha, motor, energia tudo, água encanada, tudo, enfermaria [...], eles construíram exatamente nessa década de setenta e oito pra setenta e nove” (SANTOS NETO; SANTOS; SOUZA, Entrevista 18, 2012). Segundo o sr. Flóri Oliveira, funcionário da Andrade Gutierrez que tem filhos casados com mulheres *quilombolas* conta que “era da Andrade Gutierrez, e a Andrade Gutierrez não dispensava, se alugava uma casa pra ENGE-RIO, era pago, então por isso que ela fez mais essa” (OLIVEIRA, Entrevista 29, 2013).

O trabalho da ENGE-RIO pode ser descrito pelo sr. Francisco Adão Viana dos Santos, descendente de uma família de antigos “mocambeiros”, ele trabalhou como guia/barqueiro/ajudante dos trabalhos de pesquisa, segundo ele, o

trabalho deles era o seguinte: “vamos construir uma barragem”, entrava na mata cortando os picos pra ver o perfil do terreno, tinha a parte de sismografia, a parte da geologia, detonava a terra pra ver a estrutura do solo, tinha a parte de hidrologia, na qual eu trabalhei por cinco anos, medindo pra ver a vazão do rio, o perfil do rio, colocava [...] pra ver a profundidade, tinha linigrafos para concluir os trabalhos, o perfil da vazão essas coisas. O que que eles diziam: “aqui vai existir uma barragem, isso aqui vai inundar”. Ele queria ver a parte que ia inundar, a parte que não ia inundar, então foi feito esses trabalhos todinhos. Eles foram estudando daqui de Cachoeira Porteira até a nascente e eu tive o prazer de chegar mesmo lá, eles foram medindo, distanciando tudo, pra ver a quilometragem do rio, o percurso da água, de um modo em geral, essa era a atitude deles, com isso foi feito um mapeamento, até que varia às vezes nos mapas, o IBGE colocou de um jeito, às vezes a ENGERIO já colocou de outro jeito, tem uma variação entre isso, mais a atividade deles aqui foi essa, eles sobrevoaram essa região, abriram cento e poucas clareiras [...], esse foi mais ou menos o trajeto da ENGE-RIO aqui na época (SANTOS NETO; SANTOS; SOUZA, Entrevista 18, 2012) (g m).

Como já evidenciei, os *quilombolas* foram incorporados por esse novo “poderio econômico”, que se constituíram em “novos senhores”, como analisa Oliveira (1994). Essa nova “configuração” era possível isolar aqueles que contrariavam os interesses econômicos do “estado”. Contudo, mesmo ligados ao sistema de trabalho instituído pelo “novo” poder econômico local, as atividades agrícolas, extrativas e de coleta da

castanha, continuava sendo praticada por aqueles que por ora não estavam incorporados pelas empreiteiras.

O **Plano Diretor de Meio Ambiente do Setor Elétrico 1991/1993–PDMA (Vol. I)**, indica que a primeira etapa da UHE Cachoeira Porteira, seriam “afetadas” 1.813 pessoas. O mesmo documento referia-se a 1.200 indígenas do povo “Wai Wai e seis outros”. Não especifica as outras 613 pessoas. Tal documento utiliza como fonte o “estudo de viabilidade”. De toda forma, não faz referência as *comunidades quilombolas* do alto Trombetas, amplamente conhecidas na época.

Ferreira (1993), utilizando os mesmos dados da ENGE-RIO, menciona que “a região do curso superior do Trombetas não tem moradores fixos” (FERREIRA, 1993, p. 10). Tal observação não se atenta para o regime de utilização dos recursos naturais, como a coleta da castanha, caça e pesca, tais áreas, apesar de não concentrarem unidades residenciais “fixas”, são elementos sociais, para além dos atributos ecológicos, quem compõem modos de vida distintos.

Ainda segundo Ferreira (1993), em 1985, a região de Cachoeira Porteira era constituída do acampamento da ENGE-RIO, da “vila” da Andrade Gutierrez, da “Vila Nova” e “Escondido”, este último segundo o autor era também chamado “Beiradão”. Segundo o autor, em 1985, o número de pessoas era de 1.740 habitantes, tendo muitas pessoas de Oriximiná vindas em busca do prometido pela construção da BR-163 e UHE Cachoeira Porteira.

Sem especificar, onde habitavam, se na “Vila Nova” ou “Beiradão”, Ferreira, menciona os “poucos habitantes sendo antigos moradores”, onde principalmente esses “antigos moradores” praticavam a agricultura, com as chamadas “roças” ficavam “próximas das casas ou no interior da floresta. Existe também uma atividade extrativista, principalmente a coleta de castanha, a pesca, a caça e a retirada de madeira, com destaque para a pesca, praticada com frequência e por maior número de pessoas” (FERREIRA, 1993, p. 10).

O sr. Francisco Adão Viana dos Santos, narra o que para ele teria sido o motivo da permanência da Andrade Gutierrez em Cachoeira Porteira, segundo ele, “ela mantinha essa vila aqui com a prosperidade se essa barragem sair aqui não ia ter outra pra concorrer, ela já tava aqui, ela é a gigante mesmo no ramo, ela já ficava aqui e ela só saiu daqui quando a Eletronorte bateu o martelo” (SANTOS NETO; SANTOS; SOUZA, Entrevista 18, 2012). “Bateu o martelo” para a não construção da UHE.

Segundo os *quilombolas*, como narrou o sr. Francisco Adão Viana, a Andrade Gutierrez estava esperando a autorização para a construção da UHE Cachoeira Porteira, neste sentido, mantinha a “vila” e o “acampamento” a serviço da ENGE-RIO. Como já evidenciei no início deste item, os estudos para a construção desta UHE duraram toda a década de 1980. Paralelamente, aos estudos e a certeza da UHE, os *quilombolas* de Oriximiná, através da ARQMO e de outras organizações de apoio, passaram a questionar o projeto. O sr. Francisco Adão Viana dos Santos, narra

foi criada uma polêmica que a ARQMO levantou pra saber se essa hidrelétrica ia ser construída aqui se ia beneficiar o povo, quando descobriram que era pra iluminar lá pra Manaus, foi feito uma audiência pública, foi feito um manifesto dentro da cidade, isso foi atrapalhando os planos do governo, chegou e parou a Andrade Gutierrez quando já estava caindo os cupins ela agarrou e deu pra prefeitura (SANTOS NETO; SANTOS; SOUZA, Entrevista 18, 2012).

Segundo Ferreira (1993), a construção da UHE Cachoeira Porteira foi “inicialmente idealizada para atender à demanda energética da denominada Área da Bauxita, situada às margens do rio Trombetas, onde estava prevista a instalação de um complexo mínerometalúrgico” (FERREIRA, 1993, p. 11). Para o autor, tal demanda foi posteriormente substituída pelo aumento do consumo de energia na margem esquerda do Amazonas, que passou a ter a prioridade da atenção.

Os jornais periódicos do final da década de 1989 noticiavam as discussões em torno da construção da UHE Cachoeira Porteira. O periódico **O Liberal**, de 16 de julho de 1989, noticia a criação da Associação dos Remanescentes Quilombolas do Município de Oriximiná-ARQMO, na *comunidade quilombola* do Jauari, durante o II Encontro de Raízes Negras. De acordo com a sra. Zélia Amador, do Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará-CEDENPA, a ARQMO foi constituída objetivando a efetivação do Art. 68-ADCT/CF88, foi também decido neste encontro a realização de uma manifestação em Oriximiná contra a UHE Cachoeira Porteira.

A ARQMO criou, em 1990, **A Ronqueira – informativo da Associação dos Remanescentes Quilombolas do Município de Oriximiná**. Um informativo para noticiar o expediente da associação, como também se posicionar contra o projeto de UHE, sobre os danos ambientais provocados pela MRN e sobre as arbitrariedades impetradas pelos órgãos ambientais. O informativo foi utilizado ainda para disseminar informações históricas sobre o processo de formação dos *quilombos* do Trombetas e Erepecuru.

O movimento contra a barragem do rio Trombetas articulado pela CABT e ARQMO tinham apoio da UFPA, de organizações do movimento negro como o CEDENPA, da Associação Cultural Obidense-ACO, de organizações não governamentais como a Comissão Pró-Índio de São Paulo-CPI-SP e entidades confessionais. O periódico **O Liberal** noticia ainda em 1989, o movimento contra a barragem do Trombetas e Mapuera. O levantamento na imprensa periódica proporcionou a colocação das posições sobre o projeto da UHE Cachoeira Porteira.

Segundo o referido informativo **A Ronqueira**, Nº 3 - 1991, foi constituída na região a Comissão dos Atingidos pela Barragem do Trombetas-CABT, no artigo “Ilegalidade da Eletronorte”, informam que certo funcionário da ELETRONORTE havia noticiado que o RIMA UHE Porteira teria sido aprovado pela SEMA. A CABT se mobilizou e buscou informações sobre o fato, constatando que não passava de boato. Assim, a CABT informa que até 12 de março de 1991, a SEMA não teria aprovado o RIMA UHE Porteira.

Os movimentos sociais do Baixo Amazonas paraense estavam atentos a articulação nacional de atingidos por barragens. Regionalmente como mostrei, foi criada a Comissão dos Atingidos pela Barragem do Trombetas-CABT, fundada em julho de 1989, de acordo com **O Liberal**, de 26 de julho de 1989. Viana (2012) relata as experiências de organização de “atingidos” pela barragem de Machadinho no Rio Grande do Sul, com a criação de Comissão de Barragens, em 1979, posteriormente Comissão Regional de Atingidos por Barragens. A pesquisa etnográfica de Vianna Jr. (2012), analisa as estratégias de mobilização social frente a implantação do projeto hidrelétrico. Expulsões, prisões e ações de enfrentamentos são objeto de análise.

Cabe observar como ações de intervenção sobre o modo de vida de pessoas, expropriando e deslocando, resultam na organização social para “enfrentar” as adversidades. Bourdieu, para se referir a Sartre, argumenta sobre transição uma existência atomizada para uma existência coletiva. Segundo o autor “é a objetivação de um “movimento” numa organização, o que, por uma *fictio jùris* típica da magia social, permite a uma simples *collectio personarum plurim* existir como pessoa moral, como agente social” (BOURDIEU, 2004, p. 192).

Segundo **O Liberal**, de 26 de julho de 1989, a Comissão de Direitos Humanos da Prelazia de Óbidos, o Sindicato de Trabalhadores Rurais de Oriximiná, representantes das *comunidades quilombolas*, com o apoio de moradores da região que se posicionaram contra a UHE Cachoeira Porteira, realizaram no dia 25 de julho de

1989, um protesto contra a construção da barragem. A edição do dia 28 de julho, do mesmo periódico, relata que a ELETRONORTE, tinha passado a considerar a UHE Cachoeira Porteira como prioridade, devido as dificuldades financeiras do Complexo Hidrelétrico do Xingu.

A ARQMO, a CABT e entidades programaram para os dias 13, 14 e 15 de outubro, o “Primeiro Seminário sobre as Barragens de Cachoeira Porteira”, organizado para discutir os “efeitos sociais” e ambientais causados mesmo na fase inicial, de estudos, conforme **O Liberal**, de 09 de outubro de 1989. A edição de 15 de outubro, do mesmo periódico relatou na reportagem “Projeto da Eletronorte está ameaçado”, que a CABT iria ajuizar uma ação contra o projeto da ELETRONORTE, tal como decidido no seminário, o qual participaram 270 representantes de 12 comunidades.

Conforme relatou a CABT, ao periódico **O Liberal**, de 15 de outubro de 1989, aproximadamente 180 lagos da região do rio Trombetas, estavam correndo o perigo de desaparecer com a construção da barragem, além do deslocamento de 2500 pessoas da “vila da Estrada”, referindo-se aos *quilombolas* e aos trabalhadores vindos para Cachoeira Porteira, atraídos pela promessa de emprego com a construção da barragem. Conforme relato também dos *quilombolas*, com tais notícias, muitos trabalhadores vieram para Cachoeira Porteira e se instalaram lá por algum tempo.

Ainda, segundo a edição de 15 de outubro de 1989, de **O Liberal**, a ELETRONORTE comunicou a Câmara dos Vereadores de Oriximiná sobre as mudanças no projeto, transferindo a barragem para 9 quilômetros a montante da Cachoeira Porteira, para uma cachoeira denominada Vira-mundo, represando somente o rio Trombetas. Segundo o referido periódico, ainda estava previsto para essa etapa a linha de transmissão para levar a energia gerada para Manaus, estendendo uma linha para Oriximiná. Ficando para a segunda fase a construção de linhas de transmissão que levassem energia para cidades da margem esquerda do rio Amazonas, como Prainha e Faro.

Dutra (1989) menciona que caso fosse construída a UHE Cachoeira Porteira, as estimativas oficiais eram que “no auge da obra, Oriximiná, teria recebido um acréscimo populacional de 40 mil pessoas, praticamente dobrando a atual população do município” (DUTRA, 1989c, p. 07). Ainda segundo Dutra, o projeto custaria na época US\$ 672 milhões de dólares na etapa principal da obra, o que despertava certo interesse dos dirigentes de Oriximiná, no entanto, acredita Dutra, o fato da MRN estar atuando no

município, tal movimento pró-barragem não era tão agressivo quanto o Movimento Pró-Kararaô-MOPROK, em Altamira.

É oportuno lembrar que na década de 1968, os Katxuyana foram transferidos para, segundo os relatos dos envolvidos, o seu bem-estar. Tal período corrobora com o surgimento do interesse no potencial hidrelétrico do rio Trombetas, onde se vinha realizando pesquisas desde final da década de 1960. De acordo com informações obtidas pelo periódico **O Liberal**, de 01 de novembro de 1989, a ELETRONORTE teria uma reunião em Oriximiná, marcada para 08 de novembro de 1989, vai dizer para os presentes, que a UHE de Cachoeira Porteira era o desenvolvimento, levaria energia para Oriximiná, Porto Trombetas, Óbidos, Alenquer, Monte Alegre, Prainha, Almerim, Faro – Estado do Pará, e Nhanundá, Urucará, São Sebastião do Uatumã, Itapiranga, Silves, Itacoatiara e Manaus – Estado do Amazonas; que não existem áreas de ocupação permanente no alto Trombetas, que somente Cachoeira Porteira seria deslocada para uma “vila” com infraestrutura e para “os ribeirinhos” que residem a jusante da barragem, seria criada uma “unidade de proteção ambiental com intervenção fundiária”; que a Terra Indígena não seria atingida pela inundação, mesmo assim, a ELETRONORTE teria proporcionado a demarcação da “reserva” com 1.022.400 hectares, como também a elaboração de formas para transportar os indígenas através do lago.

Devido a não execução das obras da UHE Cachoeira Porteira, ainda no início da década de 1990, houve o esvaziamento demográfico, foram embora todos aqueles que não tinham vínculo com a empreiteira. Segundo o sr. Flori Oliveira¹⁸⁷, a Andrade Gutierrez manteve até 2003, cerca de cinco funcionários para vigiar alguns bens da empreiteira que ainda estavam em Cachoeira Porteira. Depois disso, os últimos funcionários mudaram-se para Oriximiná ou outros centros urbanos. As casas da “vila” e do “acampamento Pioneiro” foram doadas para a Prefeitura de Oriximiná que as desmanchou e doou para algumas famílias de cabos-eleitorais em Cachoeira Porteira, ao longo do rio Trombetas e mesmo na cidade de Oriximiná.

Tem que se mencionar que durante as intensas relações sociais de fronteira, foram estabelecidas distintas relações, como compadrio, matrimônio ou amizade. Dessa forma, algumas unidades familiares de pessoas vindas de outros lugares permaneceram em Cachoeira Porteira, sendo incorporados pelos *quilombolas*. Este, é o caso da família

¹⁸⁷ Cf. Entrevista 29, 2013.

do sr. Flori, que tem filhos casados com mulheres *quilombolas*. Comumente, aqueles que não estabeleceram nenhum desses vínculos acabaram abandonando o local.

Fazendo uma digressão entre a atuação do DNER/Andrade Gutierrez – ELETRONORTE/ENGE-RIO e outras intrusões que ocasionaram o desmatamento, como a instalação de fazendas, o sr. Raimundo Adão de Souza, observa que, foi implantada a BR-163 e posteriormente

Veio o projeto de tiração de cavaco, que era pau pra mineração, funcionou mais um ano ai não deu certo, tornou a parar, chegou a ENGE-RIO, foi no tempo de setenta e nove, trabalhou até oitenta e nove e parou. Eles deixaram praticamente lucro nenhum pra nós [...] ele vem com esse negócio de desmatar essa área, um dia nós podemos precisar dessa madeira, e deixar o cara derrubar e fazer campo, destruir essa madeira e nós ficar na mão, hoje nós já temos esse direito em mão não querer que faça isso. Foi isso que aconteceu com a Gutierrez aqui com nós (SANTOS NETO; SANTOS; SOUZA, Entrevista 18, 2012).

Segundo Fearnside (2015), Cachoeira Porteira quanto Balbina, que foi efetivamente construída, poderiam ter sido dispensadas de tivessem planejado, ao invés da construção de UHE, a Linha de Transmissão Tucuruí-Manaus, que foi efetivamente construída e concluída em 2013 e já está em operação. Dessa forma, “indiretamente, Balbina e Cachoeira Porteira se tornam “necessários” por causa das concessões especiais que foram dadas às empresas estrangeiras que estão beneficiando alumínio em outras partes da região” (FEARNSIDE, 2015, p. 113).

Com o projeto de construção da UHE Cachoeira Porteira parado por mais de uma década, “novos” estudos foram contratados para inventariar o potencial hidrelétrico da bacia do rio Trombetas. Tais demandas encontraram novos obstáculos: as *comunidades quilombolas* de Oriximiná se organizam em distintas associações, 35 delas estão filiada à ARQMO, com longo processo de reivindicação territorial, e Cachoeira Porteira representada juridicamente pela AMOCREQ-CPT, articulada independente da ARQMO, com processo de reivindicação territorial protocolado em 2004 junto ao ITERPA. Os povos Katxuyana, Tunayana e Kahyana retornaram as suas “terras tradicionalmente ocupadas”. Surgiram “novas aldeias” no rio Mapuera, inclusive na área prevista para a construção da 2ª etapa da UHE Cachoeira Porteira.

Nesta “configuração” de entidades representativas organizadas e de tensões diante dos processos de reivindicação territorial, a Empresa de Pesquisa Energética-EPE, através da Concorrência no-CO-EPE-001/2006 – Contrato nº EPE-028, contratou a empresa HYDROS Engenharia Ltda., para a realização de estudos de inventário da

bacia hidrográfica do Rio Trombetas, incluindo a sua avaliação ambiental integrada, pelo valor de R\$ 4.467.900,00, por um período de dois anos.

O Relatório de gestão da Empresa de Pesquisa Energética – EPE Exercício 2008, do montante de R\$ 4.467.900,00, foram realizados 1.563.765,00. Segundo o referido relatório a área de drenagem da bacia do rio Trombetas (Trombetas, Turuna, Cachorro, Mapuera e Erepecuru) é da ordem de 135.240 km², com potência estimada de 4.940 MW. O levantamento realizado pela Hydros Engenharia Ltda., que teve o contrato interrompido em 2008, refere-se ao levantamento preliminar de locais barráveis e o levantamento da bacia hidrográfica.

Consta no referido relatório da EPE, que a empresa Hydros Engenharia Ltda. teve dificuldades para a realização do estudo de inventários da bacia hidrográfica do rio Trombetas, a “mais relevante foi devido à resistência das comunidades remanescentes de quilombos em permitir a passagem da equipe técnica pelo rio Erepecuru, fato que impede o acesso a uma parte da bacia do rio Trombetas” (EMPRESA DE PESQUISA ENERGÉTICA-EPE, 2009, p. 102). Diante a interrupção do Contrato nº EPE-028, a EPE abriu nova licitação.

Dessa forma, a EPE abriu a Licitação: CO.EPE.004/2013, “para contratação de prestação de serviços de consultoria técnica especializada para elaboração de estudos socioambientais para o inventário hidroelétrico da bacia hidrográfica do Rio Trombetas” (EMPRESA DE PESQUISA ENERGÉTICA-EPE, 2013, p. 144). A empresa vencedora foi o Consórcio FERMA/IGPLAN, por R\$ 2.894.345,00¹⁸⁸. A SEMA emitiu a Autorização 2329/2013¹⁸⁹ para a realização dos estudos pelo Consórcio FERMA/IGPLAN.

Com o intuito de minimizar possíveis contratempos a realização do estudo de inventário da bacia hidrográfica do Rio Trombetas a EPE e o Consórcio FERMA/IGPLAN organizaram em Cachoeira Porteira, no dia 20 de agosto de 2014, uma reunião informativa sobre os estudos. De forma equivocada, o convite chamando para a participação da reunião ficou com a AMOCREQ, que devido as limitações acionou o MPF em Santarém para que este acompanhasse.

¹⁸⁸ Segundo dados do Programa de Aceleração do Crescimento-PAC, os investimentos para a realização do Inventário - Bacia do Rio Trombetas - AM PA RR, perfazem o montante de R\$24.612.000,00, executados pela Empresa de Pesquisa Energética-EPE. Fonte: <http://www.pac.gov.br/obra/1354>. Acessado dia 04 de maio de 2016.

¹⁸⁹ Cf. Recomendação 3º OFÍCIO/PRM/STM Nº 4, 22 DE AGOSTO DE 2014.

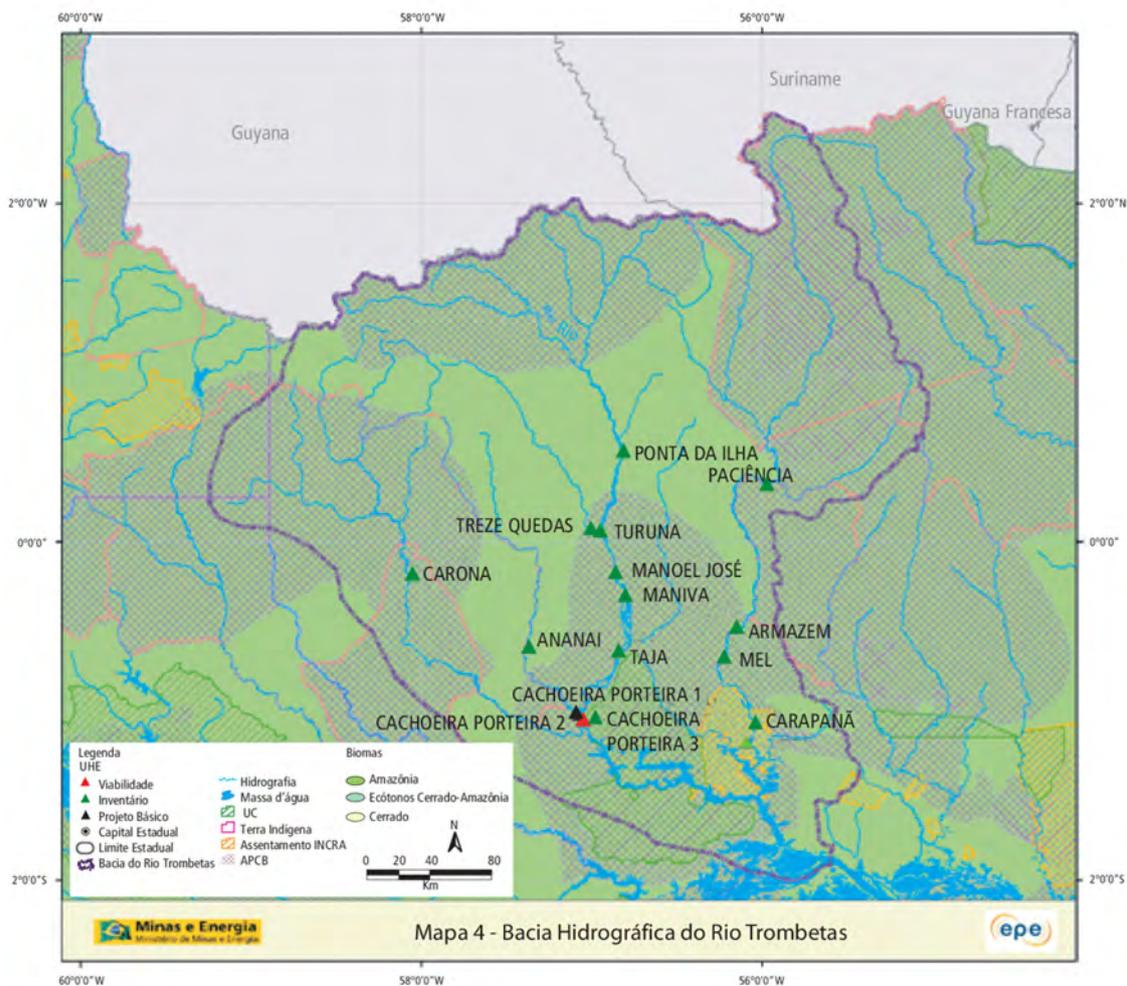
Dessa forma, fui convidado para participar desta reunião informativa. Participaram da reunião representantes da AMOCREQ, ARQMO, dos povos indígenas do Mapuera, Cachorro e Trombetas, CPT, STRO, MPF e Câmara Municipal de Oriximiná. A partir da exposição por parte de funcionários da EPE e Consórcio FERMA/IGPLAN, os participantes puderam fazer perguntas e se manifestar. *Quilombolas* e indígenas manifestaram-se pela paralisação dos estudos até que se solucionasse o impasse sobre o reconhecimento e demarcação das terras indígenas e *quilombolas*.

No dia 22 de agosto, o MPF de Santarém, Recomenda (3º OFÍCIO/PRM/STM Nº 4, 22 DE AGOSTO DE 2014) para a SEMA, IBAMA e ICMBio, a suspensão de licenças ou autorizações expedidas para a EPE ou qualquer subcontratada para a realização de pesquisas na bacia hidrográfica do rio Trombetas, até que se proceda a consulta prévia, livre e informada da Convenção 169 da OIT, com os povos e comunidades tradicionais que existem na área. Dessa forma, a pesquisa encontra-se paralisada.

Ainda consta nos chamados Planos Nacionais de Energia, elaborados pela EPE os interesses sobre o potencial hidrelétrico da bacia do rio Trombetas, especificamente o **Plano Nacional de Energia 2030**, apresentou a “Figura 7 – Bacia hidrográfica do rio Trombetas”, onde constam 16 projetos de UHE, sendo 01 com o Projeto Básico, 01 com Estudo de Viabilidade e com Inventário. São eles: no rio Trombetas: Cachoeira Porteira 1, Cachoeira Porteira 2, Cachoeira Porteira 3, Tajá, Maniva, Manoel José, Turuna, Treze Quedas e Ponta da Ilha; rio Cachorro: Ananai; rio Mapuera: Carona; e, rio Erepecuru: Paciência, Armazém e Mel.

Assim, sem se referir as terras *quilombolas* as designando-as de “assentamentos”, o relatório da EPE (2007), menciona que,

na bacia do Rio Trombetas (Figura 7) são doze empreendimentos com estudos de inventário, realizados na década de 80, um com projeto básico e um com estudo de viabilidade, também da década de 80. Estes empreendimentos encontram-se em APCB (bioma Amazônia), estando dois inseridos em terras indígenas (TI Nnhamunda/Mapuera; Zoé), dois dentro de áreas de assentamento do INCRA e dois dentro do raio de 10km da zona de amortecimento da Unidade de Conservação RB do Rio Trombetas (EMPRESA DE PESQUISAS ENERGÉTICAS-EPE, 2007, p. 188).



FONTE: MME : EPE, 2007

Mapa 2. Bacia hidrográfica do rio Trombetas, Fonte: MME;EPE, 2007.

Segundo a EPE (2007), o potencial da bacia hidrográfica do rio Trombetas está estimado 6.236 MW, deste total 1.491, não teriam restrições ambientais. Os novos estudos que estariam sendo realizados estimam um aproveitamento de 3.000 MW e afetariam Prioritárias para Conservação da Biodiversidade-APCB; Terras Indígenas-TI; Assentamentos do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária-INCRA; e Unidades de Conservação da Natureza de proteção integral.

Estava em voga os modelos autoritários de desenvolvimento e infraestrutura. Como foi possível evidenciar, os projetos para o rio Trombetas, de certa forma obedeciam a uma cadeia de interesses, Almeida (1007), chamou de “coalizão de interesses”. Tais interesses atuavam em conjunto e envolviam seja agências governamentais do setor mineral, de transportes e ambientais, grupos empresariais e empreiteiras. Minha ideia era expor a “coalizão de interesses” empresariais sobre uma

determinada região geográfica, evidenciando as relações que garantem o domínio empresarial desta área.

4.6. A REORGANIZAÇÃO TERRITORIAL EM CACHOEIRA PORTEIRA - A “COMUNIDADE”

O povoado *quilombola* de Cachoeira Porteira era composto por unidades familiares vindas do alto das cachoeiras, no movimento de descida distintos lugares na região foram ocupadas, tais como o Arrozal, Tauari, Colônia, Lago Macaxeira, Nova Amizade e Tapaginha. As unidades familiares “perambulavam” usando porções territoriais identificadas a partir de complexas redes de “grupos de parentes” que nomeavam o “mundo”.

Para exemplificar o que estou falando, gostaria de mencionar as narrativas do sr. Raimundo Vieira da Costa, com relação a Porteira, narra que “aquilo tudo é antigo lá, é nosso, da minha mãe, pai, aquela mangueira lá toda, já era antiga aquela mangueira lá, tudo eram as casas que os moradores moravam, depois que a Gutierrez passou pra lá, que a gente abriu aquele negócio aqui” (COSTA, Entrevista 24, 2013). Referindo-se a instalação das unidades familiares nas margens da BR-163.

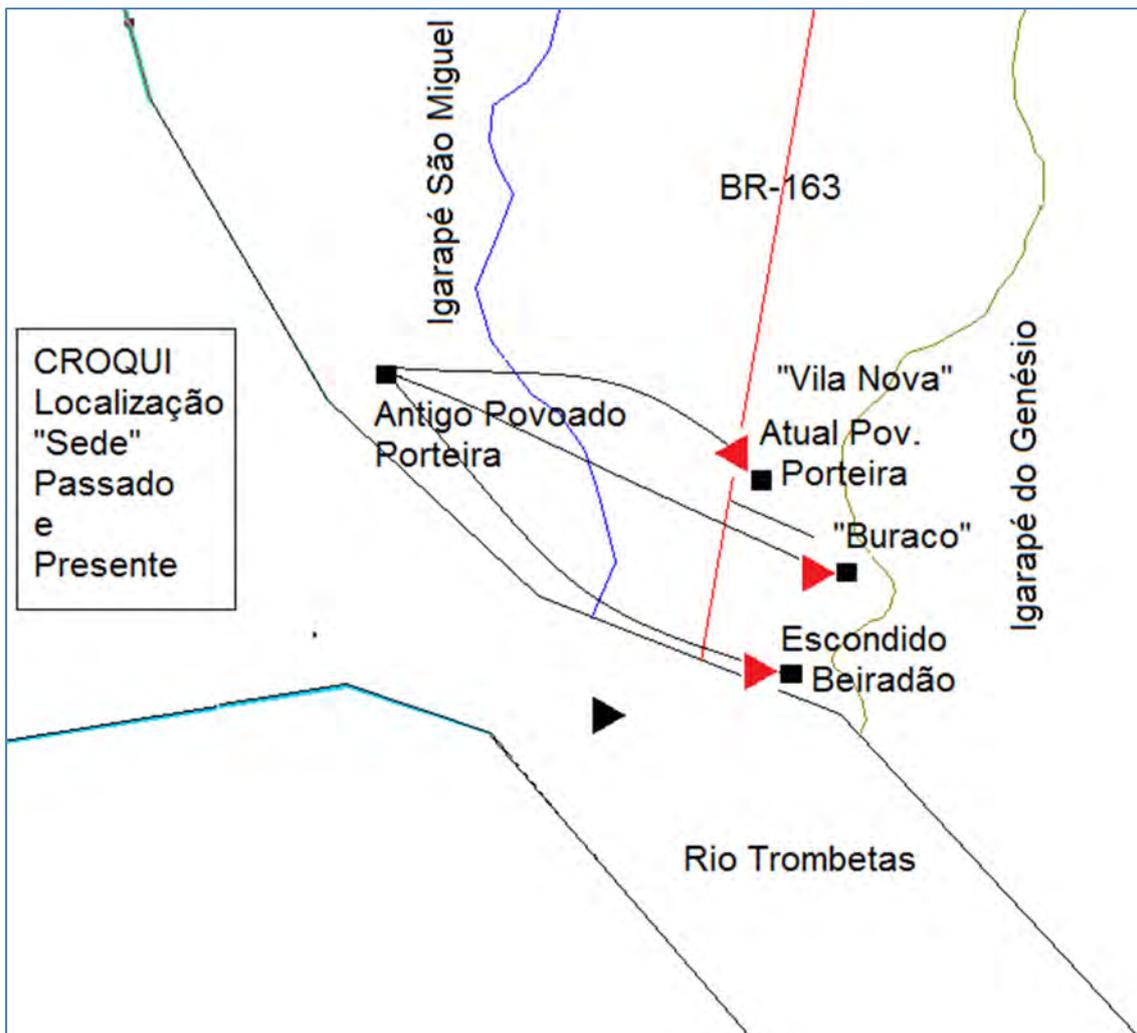
Os *quilombolas* de Cachoeira Porteira, como mostrou Ferreira (1993), foram designados como “antigos moradores”, com a decadência do projeto de interligação rodoviária e do projeto hidrelétrico, aqueles trabalhadores vindos para trabalhar na obra da UHE Cachoeira Porteira foram embora, na sua maioria. Os “antigos moradores” ou *quilombolas* passaram a se dedicar integralmente as atividades como agricultura, coleta e extração de produtos florestais. No entanto, permaneceu a disposição territorial imposta pelo projeto de infraestrutura.

Nos lugares mencionados por Ferreira (1993) como “Vila Nova” e “Escondido” ou “Beiradão”, estão organizados atualmente da seguinte forma: a designação “Vila Nova” não é utilizada, em contraposição do termo *comunidade* tal como os *quilombolas* se referem ao local, localizada as margens da BR-163, tal designação abarcou ainda as residências do local designado como “Escondido” ou “Beiradão”, este se localiza em uma pequena enseada onde desagua o igarapé do Genésio, onde residem somente três famílias *quilombolas*.

A presença da empreiteira e da empresa de pesquisa para a UHE provocou modificações no padrão de residência. O croqui abaixo mostra o deslocamento do

antigo povoado da Porteira para a margem da rodovia. Os *quilombolas*, seguidos dos trabalhadores ocuparam especificamente três espaços, a margem da rodovia, o “Buraco” e o “Beiradão”. Embora o fluxo de trabalhadores vindos em busca de trabalho tenha se mantido até a decadência do projeto de UHE, a *comunidade quilombola* vai se consolidando e firmando os “novos” padrões de residência.

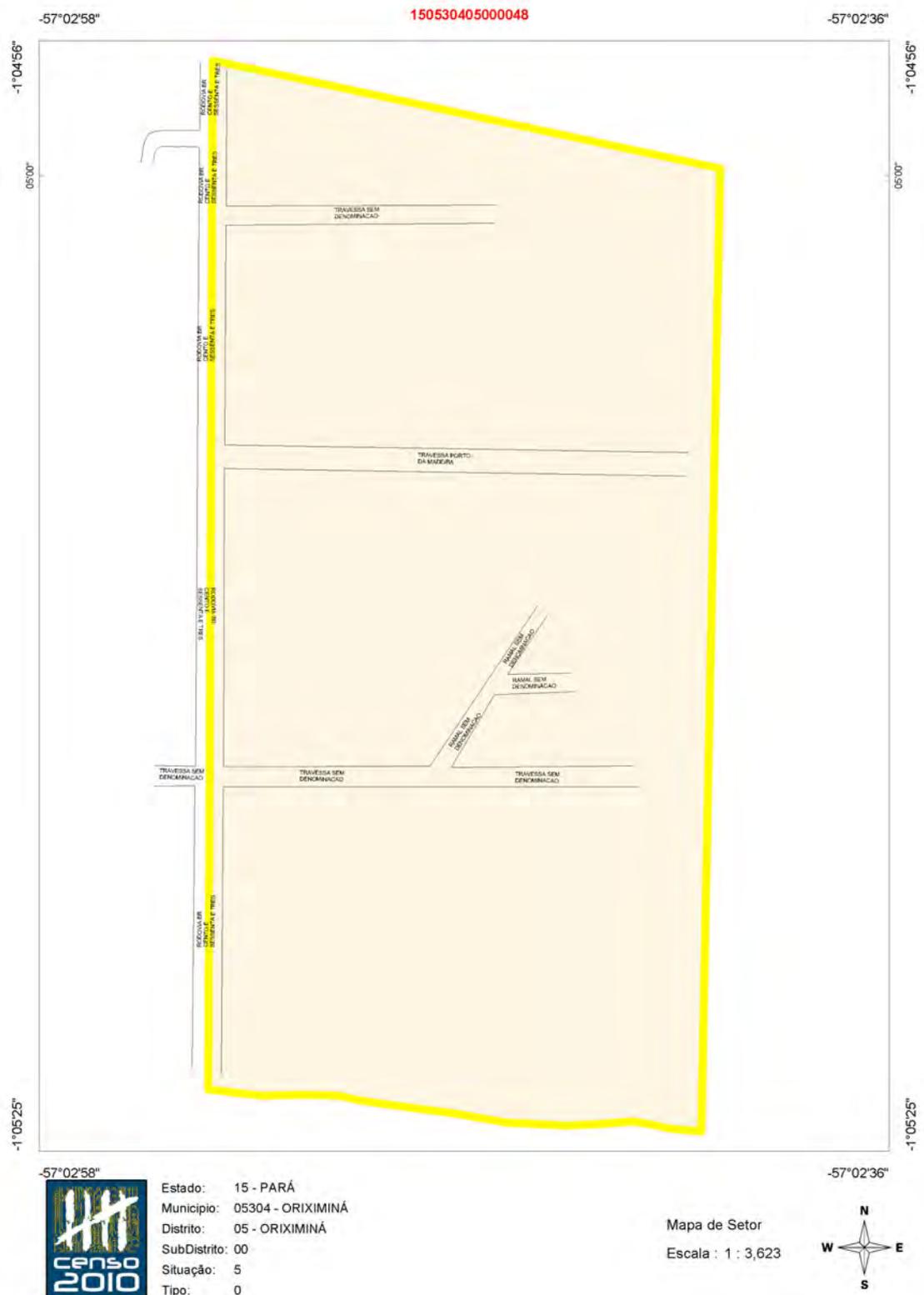
Se na “configuração” anterior as unidades residenciais mantinham certa distância uma da outra, neste momento, principalmente aquelas residências que se colocaram as margens da rodovia, passaram a se organizadas paralelamente umas das outras. O croqui abaixo tem a preocupação em indicar esse deslocamento, como também a BR-163 em relação aos igarapés São Miguel e Genésio, utilizados para pesca, lavagem de roupa, consumo doméstico da água, locomoção e portos de embarcações menores, como canoas.



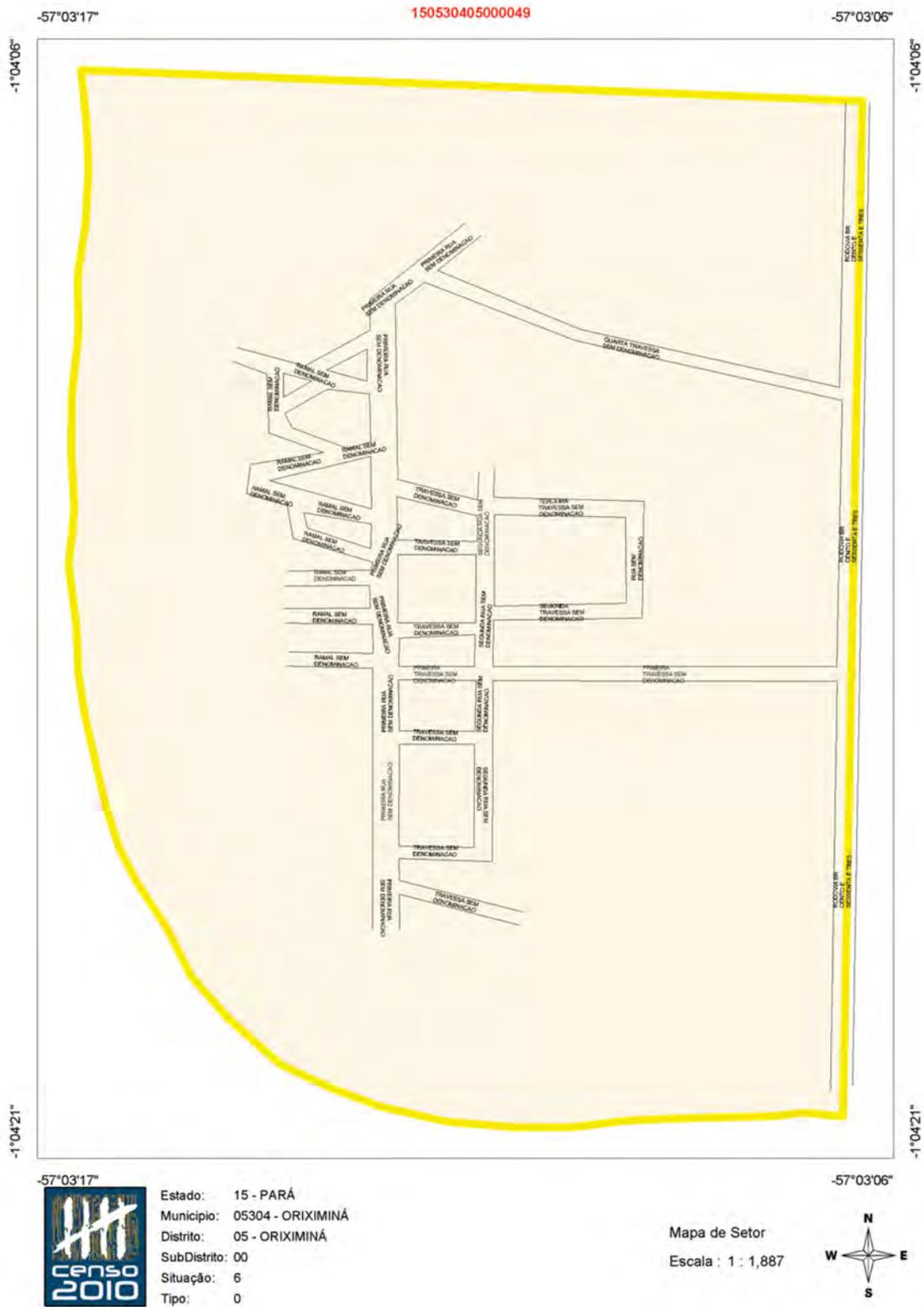
Mapa 3. Croqui comunidade quilombola de Cachoeira Porteira - passado e presente. Elaborado durante os trabalhos de campo. Emmanuel de Almeida Farias Jr. (2012;2013).

Pude consultar o Mapa Municipal Estatístico, 2010, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística-IBGE. Esta base cartográfica apresenta os setores censitários utilizados em censos e contagens populacionais. Com esta informação é possível saber o número da “população residente” de Cachoeira Porteira. De acordo com o IBGE, existem em Cachoeira Porteira quatro setores censitários, o 150530405000048, o 150530405000049, o 150530405000050 e o 150530405000051. Os três primeiros são considerados setores urbanos e o último, setor rural. Abaixo constam mapas dos setores censitários 048, 049 e 050, referidos as unidades residenciais da *comunidade quilombola* de Cachoeira Porteira. Tais setores censitários estão assim organizados: o setor 048 ou “Beiradão”, o setor 049 ou “Vila da Andrade Gutierrez”, o setor 050, ou “Acampamento Núcleo ENGE-RIO” e o setor 051, referido a uma grande área que

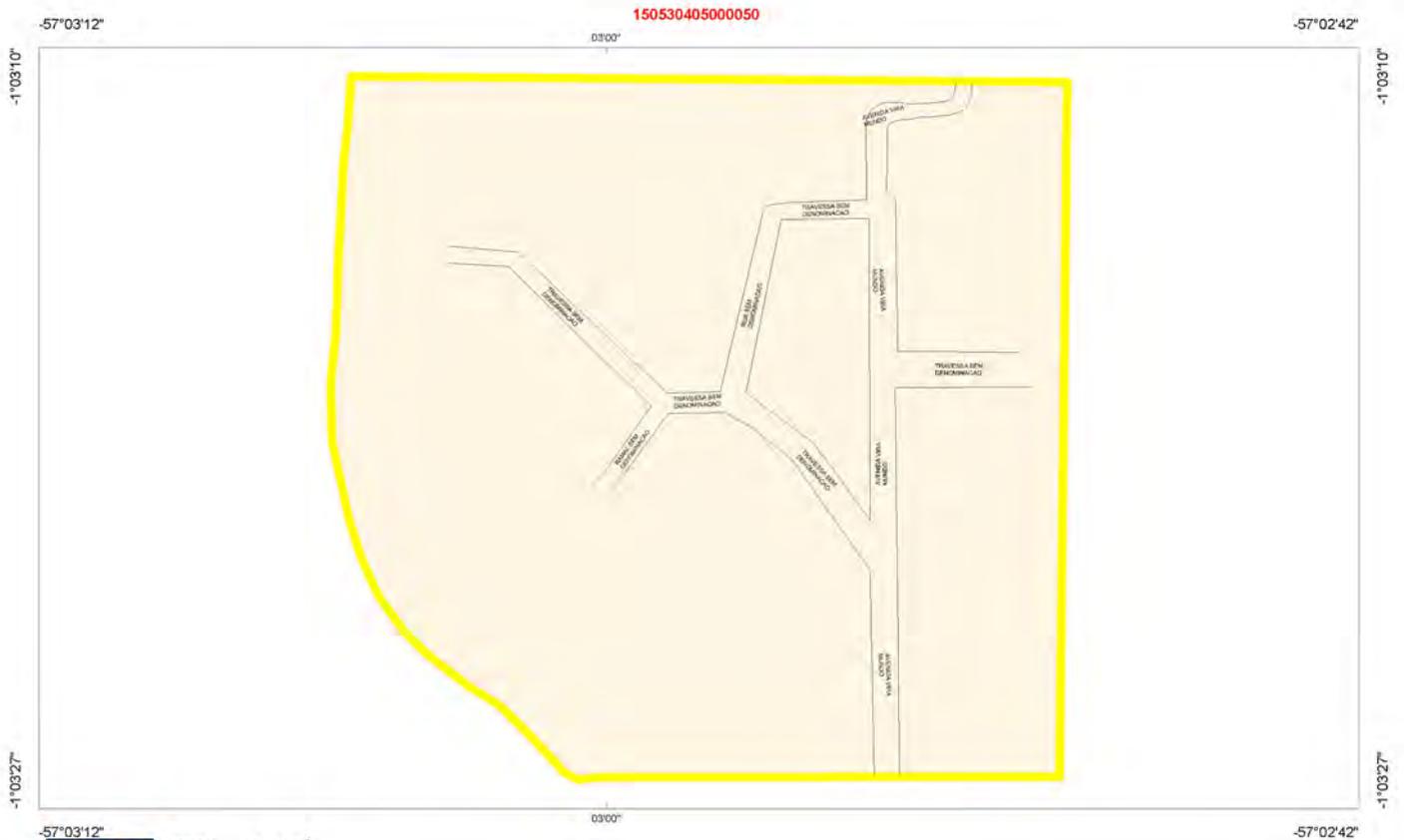
começa da comunidade quilombola da Tapagem, abrangendo uma pequena parte do rio Mapuera, a margem esquerda do rio Cachorro até a fronteira com a Guiana.



Mapa 4. “Beiradão” – setor censitário. Fonte: IGBE, 2010.

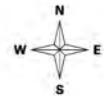


Mapa 5. "Vila da Andrade Gutierrez" – setor censitário. Fonte: IBGE, 2010.



Estado: 15 - PARÁ
 Município: 05304 - ORIXIMINÁ
 Distrito: 05 - ORIXIMINÁ
 SubDistrito: 00
 Situação: 6
 Tipo: 0

Mapa de Setor
 Escala : 1 : 3,375

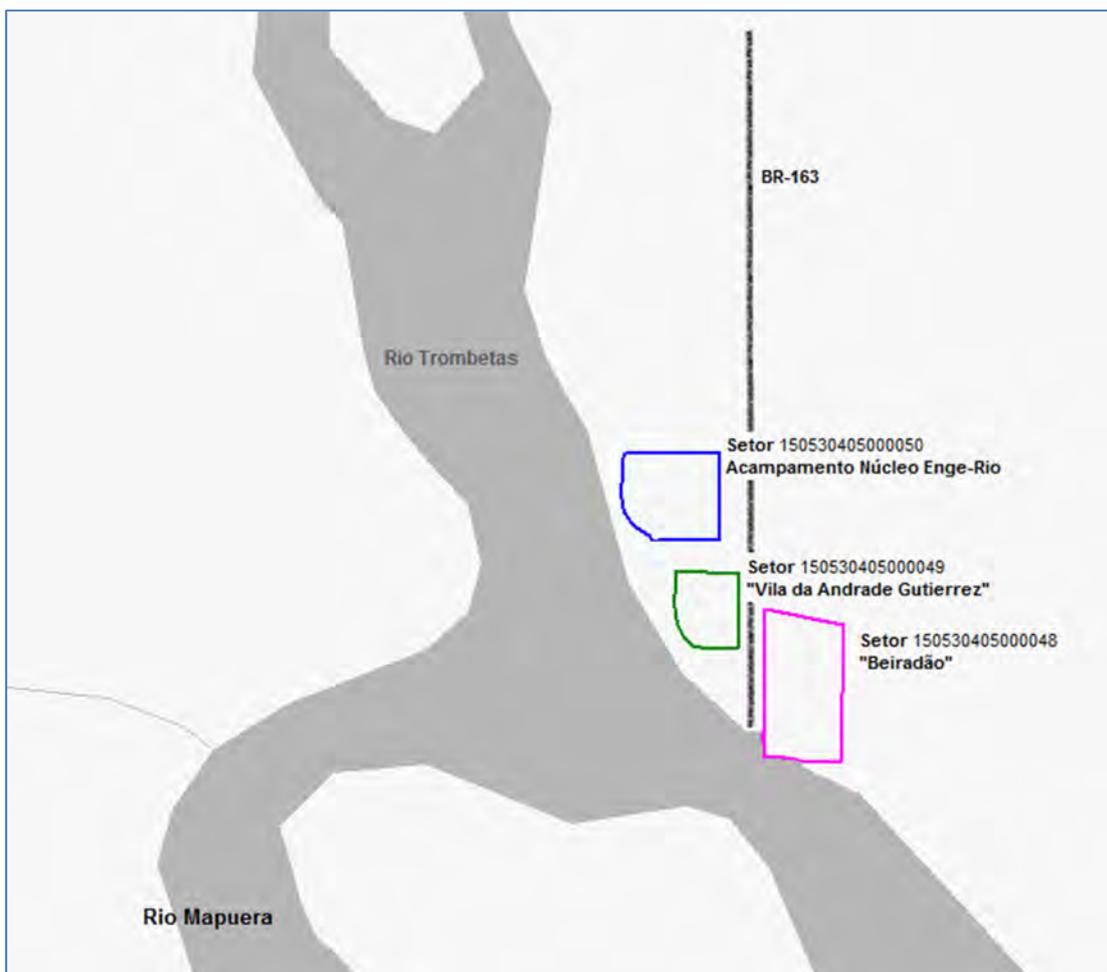


Mapa 6. “Acampamento Núcleo ENGE-RIO” – setor censitário. Fonte: IBGE, 2010.

A partir dos mapas dos setores censitários acima, observa-se que o divisor é a BR-163 tanto para o setor 048 ou “Beiradão” e o setor 049 ou “Vila da Andrade Gutierrez”. O acesso ao setor 050 é pelo setor 049. O censo de 2010 indica que a “população residente” de Cachoeira Porteira correspondente aos três setores acima é de 312 pessoas. Sendo 213 no “Beiradão”, 96 na “Vila da Andrade Gutierrez” e 03 no “Acampamento Núcleo Enge-Rio”. Ainda de acordo com o censo, 149 se autodeclararam “pretas”, 131 “pardas”, 06 “indígenas”, 22 “brancos” e 1 “amarelo”.

Diante da ação política em torno do processo de mobilização étnica, tais “categorias censitárias de identidade, apoiadas em critérios cromáticos (“preto”, “amarelo”, “branco”, “pardo”) e primordialistas, de nítida inspiração em classificações raciais, impostas uniformemente pelo poder do Estado desde pelo menos 1872” (ALMEIDA, 2013, p. 157), não constituem unidades explicativas, tendo que o “quilombo” se constituiu enquanto “espaço multiétnico”, no Trombetas, com a participação de negros e indígenas.

Cabe ressaltar que a margem esquerda entre a BR-163 e a “Vila da Andrade Gutierrez” também foi ocupado pelos *quilombolas*, e posteriormente por trabalhadores. Neste sentido, tendo em vista que o limite do setor é a Br-163, tais famílias estariam dentro do setor da “Vila”. Apesar da decadência do projeto de UHE e do desmonte das “vilas” os setores continuam operacionais para o IBGE. O croqui abaixo indica suas localizações.



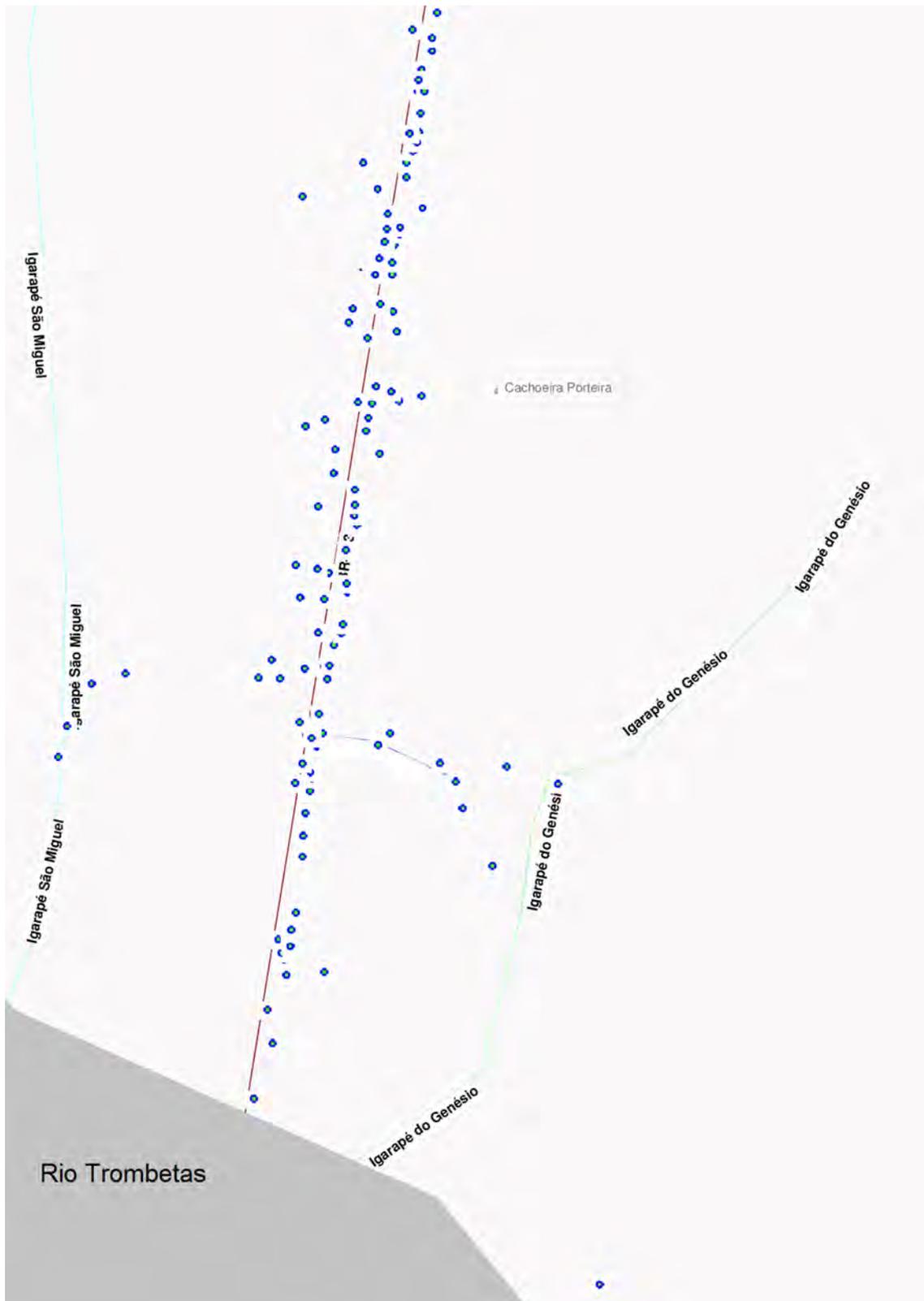
Mapa 7. Croqui de localização dos setores censitários - Cachoeira Porteira. Fonte: IBGE, 2010.

Em 2010, os trabalhadores que teriam estado em Cachoeira Porteira em busca de trabalho na BR-163 e posteriormente na UHE Cachoeira Porteira tinham saído. Permaneceram aqueles que estabeleceram algum tipo de relação com as unidades famílias quilombolas, seja matrimônio, seja compadrio, seja amizade. Existem duas situações de ex-trabalhadores da Andrade Gutierrez que por sua idade avançada decidiram ficar durante a velhice em Cachoeira Porteira.

Os mapas dos setores censitários evidenciam em Cachoeira um “novo padrão” segregacionista de residência, as empresas em suas “vilas fechadas” de um lado e as residências *quilombolas* e de trabalhadores de outro. A elaboração dos setores censitários de Cachoeira Porteira aconteceu quando ainda estava atuando na região a empreiteira Andrade Gutierrez e a empresa ENGE-RIO. As áreas das “antigas vilas” forma desmontadas e as áreas anteriormente imobilizadas foram ocupadas novamente pelos *quilombolas*, seja para atividades de caça e pesca, seja para atividades agrícolas.

Pude conferir mais de uma dezena de áreas agriculturáveis próximas as residências, como também casas de farinha. Quando existe a possibilidade, as chamadas “roças” localizam-se próximas as unidades residenciais, tendo ainda localizadas ao longo da BR-163. Enquanto que as casas de farinha estão dentro do chamado “quintal” ou “terreiro”, ou seja, área ligada à residência. Algumas unidades familiares que possuem plantios de mandioca na BR-163, a trazem para serem processadas tais casas de farinha.

Mesmo estando às unidades residências umas ao lado das outras, os grupos familiares buscam agrupar-se. Entre eles estão ainda aqueles que por falta de espaço ao lado da família buscam outras localizações. O lugar de localização das moradias/ou as benfeitorias como construções, até podem ser negociados, contudo, esta relação não se aplica ao restante das “territorialidades específicas” utilizadas de acordo com os “territórios de parentesco” e áreas de uso comum, rios e áreas de floresta em geral.



Mapa 8. Croqui da Comunidade Quilombola de Cachoeira Porteira. Levantamento de G.P.S. das unidades residenciais: Emmanuel de Almeida Farias Jr., Divino Herculy Lima (IDESP) e os adolescentes: Sandro, Juliano e Wilisses, que indicaram os nomes dos chefes de família.

O croqui acima foi feito a partir do levantamento casa-a-casa tomando a localização com G.P.S. (*Global Positioning System/Sistema de Posicionamento Global*)¹⁹⁰, percorremos todas as unidades residências anotando o nome dos responsáveis, tomamos a localização das chamadas “roças”, das casas de farinha, de sítios históricos, de portos de acesso, de depósitos de castanha, de comércios, do acesso a áreas de caça e pesca, das áreas usadas para lavagem de roupa e banho em cursos d’água, do campo de futebol e de equipamentos instalados como caixa d’água e telefones públicos. Durante as distintas etapas do trabalho de campo, foram tomados pontos ainda do Tauari, do cemitério, da Tapaginha e da Nova Amizade. Atualmente, quer dizer, em 2012/2013, as áreas correspondentes as unidades residenciais na BR-163, em Cachoeira Porteira, estavam assim representadas.

Devido à estrutura e equipamentos instalados pela empreiteira Andrade Gutierrez na designada “vila”, o IGBE tem considerado tais setores censitários (048, 049, 050) como urbanos, e o 051 como rural. É oportuno mencionar que a comunidade *quilombola* de Cachoeira Porteira constitui-se ainda de unidades residenciais não alinhadas a BR-163, como a residência do sr. Vicente dos Santos Vieira, como as localidades da Tapaginha, Tauari, Arrozal e Nova Amizade. Tendo em vista esta informação, o número da “população residente” referida a Cachoeira Porteira, seria substancialmente maior.

Como analisei, o contato dos “antigos patrões” e a expropriação dos castanhais não representou perdas territoriais, após a “saída de cena” destes agentes econômicos, os *quilombolas* retomaram o uso livre dos recursos naturais. Mesmo em situações dramáticas, onde o castanhal era vigiado pelo “patrão” os *quilombolas* resistiam a tais práticas coletando/negociando a castanha de forma a não serem notados. Apesar do cerco aos castanhais pelos “antigos patrões” outros recursos como a caça e pesca continuavam livres.

Mesmo com a atuação de grandes obras na região do alto Trombetas, os *quilombolas* de Cachoeira Porteira detinham a noção de “nossa terra”, apesar do outro a estar ocupando. Neste sentido, eu poderia me referir a processos de “desterritorialização”, tendo em vista que eles não consideravam o território como

¹⁹⁰ Colaboraram neste levantamento o economista Divino Herculy Lima (IDESP) e os adolescentes: Sandro, Juliano e Wilisses, que indicaram os nomes dos chefes de família.

perdido. Após a saída da empreiteira e o desmanche da “vila” as chamadas “roças” retomaram o espaço, algumas em “cima da vila”.

Tendo em vista o que já foi colocado a partir dos depoimentos da sra. Maria Pereira (Moura), do sr. Waldemar (Cachoeira Porteira), do sr. Nivaldo (Moura) e do sr. Ivanildo (Cachoeira Porteira), uma das regras residenciais era ocupar distintos lugares e diferentes épocas do ano. O sr. Ivanildo refere-se ao “costume” da “perambulação”. Dessa forma, residir na Nova Amizade, ou em Cachoeira Porteira, é estar dentro do mesmo território. Mudar para Cachoeira Porteira, um lugar histórico para os *quilombolas*, era a mesma coisa.

A questão complexa tem sido as formas violentas representadas pela implantação da REBIO Trombetas, principalmente. Para deslocar os *quilombolas* dentro da unidade de conservação, o “estado” utilizou de violência física e simbólica. Neste caso, a excessiva vigilância dos limites da REBIO provocou tensões sociais mais sérias e os *quilombolas* encontraram “formas de resistência” ao autoritarismo preservacionista. Tais resistências são encaradas pelo órgão ambiental como violações de “dispositivos” legais que criminalizam o uso dos recursos naturais.

A chegada da Andrade Gutierrez reorganizou espacialmente a disposição das unidades residenciais da proximidade de Cachoeira Porteira. Nesta época, os núcleos habitacionais existentes eram os da ilha da Giró, da Porteira, da Colônia, do Arrozal, do Tauari, do Nova Amizade. Como já evidenciei, com a instalação da “vila da Andrade”, as unidades residenciais da Porteira foram deslocadas passando a se instalarem as margens da futura BR-163. No lugar do “antigo” núcleo da Porteira, a empreiteira instalou equipamentos urbanos.

Posteriormente, as unidades familiares *quilombolas* da vizinhança se juntaram aos *quilombolas* da Porteira, constituindo o que se denomina atualmente de *comunidade quilombola* de Cachoeira Porteira. Os *quilombolas* de Cachoeira Porteira, especialmente as lideranças, optaram por não usar a designação de “vila nova”, para se afastarem das designações surgidas com o advento dos grandes projetos na região. A designação enquanto *quilombolas* de Cachoeira Porteira, ou *comunidade quilombola* de Cachoeira Porteira os remete a história e a constituição dos *quilombos*. A designação referida à Cachoeira Porteira traz elementos de pertencimento objetivando o viés histórico.

O deslocamento inicial do povoado de Cachoeira Porteira o lado direito da pista da BR-163 pela Andrade Gutierrez, essas unidades famílias referidas esse *quilombo*,

ocasionou o rearranjo do “espaço físico”¹⁹¹ que recebeu também seus parentes a jusante, posso dizer assim, que tal rearranjo resultou em outro “espaço físico” e “espaço social” com outras regras de residência. Tal rearranjo aproximou as unidades residenciais, tomando duas direções, a direção transversal ao rio, ocupando as margens da BR-163, e a direção horizontal ao rio na margem direita, com acesso por caminhos na BR-163.

Cabe ressaltar que “Vila Nova” e “Escondido/Beiradão” foram designações externas. Como já demonstrei, os *quilombolas* já se posicionaram diante de algumas dessas classificações, vide o item 1.2 do capítulo 1, diante da tentativa de modificação do nome da Cachoeira Porteira pelo frei Carmello Mazzarino, que tentou rebatizá-la de Cachoeira São Miguel Arcanjo. Durante o trabalho de campo, o sr. Ivanildo Carmo de Souza e outras lideranças mencionaram que não se tratava de uma “Vila Nova”, pois estavam ali há muito tempo, eram as “mesmas pessoas”, para se referir aos ascendentes.

O processo de ocupação da atual disposição residencial foi se consolidando conforme as relações de vizinhança ordenavam quem mora ao lado de quem. As unidades famílias *quilombolas* estavam divididas entre o local designado de “Escondido” e a margem da rodovia. “Escondido”, segundo o sr. Ivanildo Carmo de Souza, foi devido as unidades residenciais estarem dispostas dentro de uma pequena enseada, na qual desagua o igarapé do Genésio, como os agentes de saúde pública tinham que entrar na enseada para a realização de atendimentos em campanhas de vacinação, os mesmos preenchiam nas fichas com endereço como “Escondido”, dessa forma algumas pessoas passaram a conhecer o lugar, hoje tal designação está em desuso.

Os mesmos agentes de saúde e outros agentes públicos, funcionários da empreiteira ou de empresas de pesquisa, passaram a adotar tal designação, como passaram também a se referir as unidades residenciais as margens da rodovia como “Vila Nova”. Segundo narram os *quilombolas* tais espaços, com algumas exceções, foram ocupados por trabalhadores vindos de diversos lugares atrás de emprego na estrada e depois na “antiga futura” UHE. Com o abandono da área por tais empresas, esse contingente também abandonou o lugar, ficando aquelas famílias que se vincularam aos *quilombolas* seja por meio de casamento ou compadrio.

Com a ocupação do espaço por esse contingente de trabalhadores, alguns espaços permaneceram de certa forma, reservados da ocupação externa, me refiro ao

¹⁹¹ Cf. Bourdieu (2008).

que se conhece como “Buraco”. Este espaço como pode ser observado no croqui abaixo, refere-se ao núcleo residencial constituído por membros da família Vieira e Adão, ou seja, reúne a família de uma das filhas do sr. Domingos Vieira, filho de Sebastião Vieira. Ela vive neste lugar com a família da filha Maria, casada com o sr. Raimundo Adão de Souza, pais do Ivanildo Carmo de Souza. Este lugar tem acesso tanto por um pequeno caminho que o liga a rodovia, quanto pelo igarapé do Genésio.

O lugar chamado de “Buraco” fica em uma elevação, seguida de uma depressão no terreno que possibilitava o acesso ao “Escondido/Beiradão”. O pesquisador Luiz de Souza Coelho, funcionário do setor de Botânica do INPA, esteve na região entre 1985/86 para realizar levantamento florístico¹⁹². Segundo o pesquisador¹⁹³, durante seu trabalho ele esteve hospedado na “Vila” da Andrade Gutierrez, próximo a rodovia. Para se ter acesso ao “Escondido/Beiradão”, tinha que passar um caminho até a rodovia e outro até o “Beiradão”.

Segundo suas impressões, “só estava os negros” neste lugar, ele teria ido a uma festa de santo, acredita que na comemoração da padroeira, momento de coesão social que comumente se costuma participar todos. Uma das recordações diz respeito justamente a uma narrativa mítica sobre o período escravista. Ele teria ouvido tal narrativa dos guias e ‘cachoeiristas’ Alao e Samango¹⁹⁴, que durante uma expedição ao rio Cachorrinho, afluente do rio Cachorro, ao passarem por uma perigosa cachoeira estes teriam lhes contado que aquele acidente geográfico de chamava “Cair dos Pretos”, que devido ter uma queda d’água rápida e com considerável altura, os *quilombolas* a utilizavam para deter os perseguidores que chegassem até ali¹⁹⁵.

O pesquisador Luiz de Souza Coelho se refere ao convênio CNPq-INPA/ENGE-RIO. O periódico manauara, **A Crítica**, de 03 de agosto de 1986, noticiou a expedição do dr. Victor Py-Daniel pelo convênio CNPq-INPA/ENGE-RIO ao rio Mapuera, para a realização de uma “levantamento entomológico”, segundo Py-Daniel, eram

¹⁹² Um dos produtos desse levantamento pode ser lido no artigo Lima Filho *et al.* (2004).

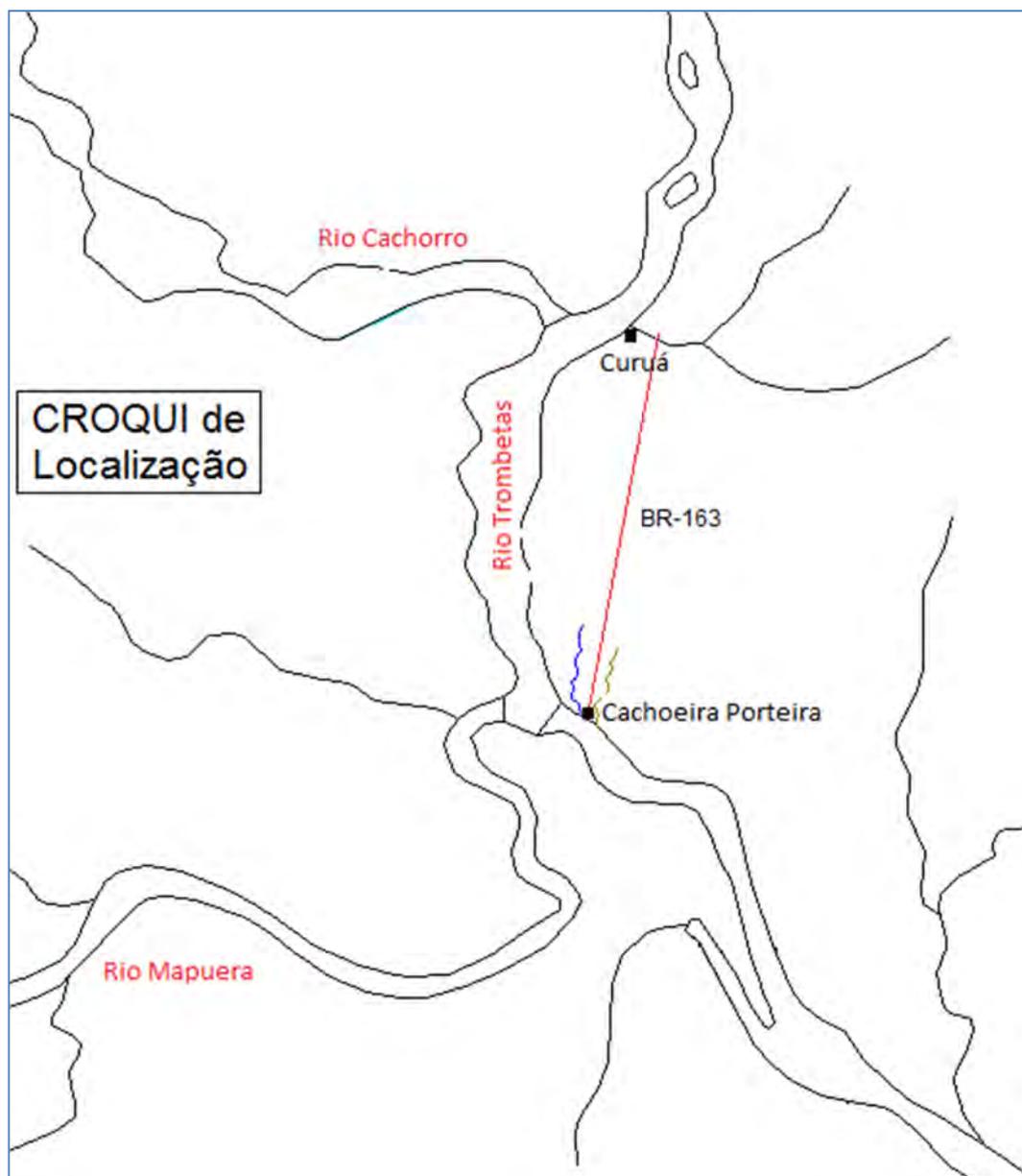
¹⁹³ Conversa informal, dia 27 de maio de 2016, Manaus.

¹⁹⁴ O Sr. Laú é filho do sr. Francisco Adão dos Santos Neto e o sr. Antônio Martins (Samango) é filho da sra. Maria Augusta Vieira (Giró).

¹⁹⁵ Tal narrativa mítica apresenta muitas versões. Pude anotar três. A primeira refere-se aos quilombolas que fugindo dos perseguidores armavam armadilhas para que estes caíssem na queda da cachoeira e que isto já teria acontecido a alguns dos soldados que atrás dos quilombolas, caíram na armadilha e morreram – Cair dos Pretos; a segunda eu pude ouvir do sr. Honório Katxuyana, que narrou o mesmo acontecido, só que eles teriam vencidos os soldados com a ajuda dos Katxuyana, cabe informar que esta cachoeira encontra-se próxima da aldeia Katxuyana, no rio Cachorro – assim, unidos, Katxuyana e quilombolas eles derrotaram tais soldados; a terceira versão, conta que os negros estavam fugindo dos perseguidores e que por um descuido caíram na queda da cachoeira, por isso Cair dos Pretos.

fundamentais para o trabalho, “dois excelentes barqueiros que a ENGE-RIO possui no projeto Cachoeira Porteira. É gente da região, que conhece os rios e está acostumada a enfrenta-los” (PY-DANIEL apud (A CRÍTICA, 1986), a função de barqueiro, localmente, é o mesmo que “cachoeirista”, com o advento do motor do popa, o ideal é que esta função seja exercida por no mínimo duas pessoas, a pessoa que controla o motor e o “proeiro”, que controla a proa da embarcação.

Como pode ver no croqui abaixo, a Porteira localiza-se na embocadura (foz) do rio Mapuera, designado por muito, e ainda por algumas pessoas mais velhas, como rio de Faro. Segundo Henri Coudreau (1900), tal designação era porque os *quilombolas* acreditavam que este rio ligava o Trombetas ao município de Faro. Cerca de 9 quilômetros a montante de Cachoeira Porteira, seguindo o curso do rio, está a foz do rio Cachorro. Em frente a foz do rio Cachorro estão as ruínas do Curuá, antigo *quilombo*, foi a unidade residencial da família Vieira por muitos anos, até baixarem para a Cachoeira Porteira, onde tinham ligação por terra.



Mapa 9. Croqui de localização de Cachoeira Porteira, indicando parte da hidrografia. Elaboração Emmanuel de Almeida Farias Jr. (2012;2013).

O termo “comunidade” é uma designação que os próprios agentes sociais utilizam para se referir ao espaço por eles delimitado. Todavia, tal referência não impede uma reflexão crítica sobre o termo, o que é diferente da objetivação do termo. Atualmente, mesmo que a designação do termo “comunidade” possa se referir a princípio como uma referência a “base física”, tal designação está ligada ao processo de formação política e religiosa iniciada por Missionários do Verbo Divino em Oriximiná, quando ocuparam o lugar deixado pelos franciscanos.

Antunes (s/a), no texto **A missão nos quilombos de Oriximiná**, relata o trabalho da Missão do Verbo Divino no rio Trombetas, junto aos *quilombolas*. Diante das situações de “deslocamentos compulsórios” e “intrusão” por parte do projeto minerador e de unidades de conservação, apoiando a formação político-religiosa. Segundo Antunes, a partir de 1980, “iniciamos a criação e acompanhamento de comunidades eclesiais de base, desenvolvemos a criação de delegacias do sindicato dos trabalhadores rurais em todas as comunidades, como forma de organização de luta pelos direitos” (ANTUNES, s/a).

A atuação missionária da Igreja Católica no rio Trombetas junto aos *quilombolas* corresponde ainda ao século XIX, mesmo durante os períodos de fuga e formação dos *quilombos*, os *quilombolas* ao constituírem famílias no rio, não era estranho que fossem á Óbidos batizar os filhos. Durante o século XX, muitos missionários percorreram o rio realizando missas, batismos e casamentos, os mais velhos ainda recordam de Dom Floriano, primeiro Bispo de Óbidos. Sobre o Verbo Divino, muitos *quilombolas* têm admiração pelo Pe. Patrício, do qual falam com reverência e proximidade.

Tem-se então, até aqui, o uso objetivo e o uso político-religioso do termo “comunidade”, tais definições objetivas não devem ser substituída pelo instrumento analítico. Segundo Gusfield (1975), é possível destacar dois usos do conceito de “comunidade”, o primeiro é territorial referido a base física, diz respeito à posição geográfica. O segundo uso é o relacional, para destacar as relações sociais como os laços de solidariedade, formas de coesão social e elementos de pertencimento que aproxima e distancia.

Para Gusfield (1975) o conceito de “comunidade” é instrumento analítico que não pode substituir as realidades empiricamente observáveis, neste sentido, tal como as realidades empiricamente observáveis, os instrumentos analíticos são dinâmicos. O instrumento analítico nos permite pensar. Neste sentido, é preciso fazer uma distinção entre o conceito de “comunidade” e a “vida real”. No Brasil, na última década, os

cientistas sociais tem tido que lidar com uma definição legal de “comunidade”, vinculada a “dispositivos” jurídicos, tais como a definição de “povos e comunidades tradicionais”¹⁹⁶.

Pretendo com isto, me separar da definição clássica de “comunidade”, inclusive da distinção entre “comunidade e sociedade”. Segundo Tönnies, “*toda vida de conjunto, íntima, interior y exclusiva, deberá ser entendida, a nuestro parecer, como vida en comunidad. La sociedad es lo público, el mundo*” (TÖNNIES, 1947, p. 19-20). Para o autor na “comunidade” o acordo é tácito e natural, com entendimento mútuo, a “sociedade” é o mundo de estranhos, do contrato formal e explícito.

Poderia ainda mencionar as diferenças estabelecidas por Weber (1999a) entre “relações comunitárias” e “relações associativas”. Para o autor, tais relações podem se referir a “casos particulares” ou a “tipos puros” abstrações da pesquisa. Segundo Weber, “as relações comunitárias” correspondem ao “sentimento subjetivo dos participantes de pertencer (afetiva ou tradicionalmente) ao mesmo grupo” (WEBER, 1999a, p. 25), em contraposição, as “relações associativas” seriam aqueles que para existir, necessitariam de acordos racionais motivadas por interesses racionais e por declarações recíprocas.

Gusfield (1975) refere-se também aos trabalhos de Redfield, sobre as chamadas “*folk-community*”, aos trabalhos de Wolf, sobre “comunidades corporadas fechadas” e “comunidades abertas”. Poderia me referir ainda aos “estudos de comunidade” no Brasil que constituiu um campo de pesquisa, posso me referir assim a **Uma comunidade amazônica – estudo do homem nos trópicos**, de Charles Wagley (1957), **Cruz das Almas**, de Donald Pierson (1966), **Família e comunidade – um estudo sociológico de Itapetininga/São Paulo**, de Oracy Nogueira (1962), dentre outros. Florestan Fernandes publicou as coletâneas **Comunidade e Sociedade no Brasil** (1972) e **Comunidade e Sociedade** (1973).

Neste trabalho, o termo “comunidade” tem sido muito utilizado, inclusive em *itálico*, tal diferenciação pretende destacar o termo da utilização feita pelos próprios *quilombolas*. Trata-se de uma autorreferência a base física: na *comunidade*, para a *comunidade*, da *comunidade*. Neste item, tenho analisado as relações sociais que

¹⁹⁶ Posso citar o Decreto 4.887/2003, com a definição de “remanescentes das comunidades dos quilombos”; o Decreto 6.040/2007 com a definição de “povos e comunidades tradicionais”; a Convenção sobre Diversidade Biológica – CDB com a definição de “comunidades locais”, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho-OIT, promulgada pelo Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004 com a definição de povo/comunidade.

ocasionaram a constituição do “espaço físico” e “espaço social” tal como se encontra hoje.

Diante do exposto, considerando as Comunidades Eclesiais de Base (CEB) para além da base física, estas se constituem em organizações político-religiosas que podem reunir uma, duas ou mais “bases físicas” designadas como “comunidades”. Os *quilombolas* de Cachoeira Porteira interagem com distintas designações da “base física”, vila, povoado, estrada, rua, dentre outras. Após reassumirem o controle territorial da área intrusada, com a saída do “super poder” representado pela empreiteira, as unidades familiares passaram a se organizar em uma “comissão de moradores da comunidade”.

A composição da chamada “comunidade de Cachoeira Porteira” é resultado das relações sociais entre empreiteira e *quilombolas*, marcadas por distanciamentos, tensões sociais e aproximações estratégicas¹⁹⁷. É possível, aproximar tal situação da experiência social da comunidade *quilombola* de Boa Vista, vizinha do núcleo urbano da MRN. Esta tem convivido com os interesses minerais desde a chegada da MRN. Tal relação de distanciamento e aproximação, não desmobilizou as unidades familiares, que conseguiram titular para os *quilombolas*, em 1995, áreas de interesse da MRN.

¹⁹⁷ Refiro-me a situação escolar. Segundo o sr. Raimundo Adão de Souza, sua família residia na Nova Amizade, a jusante de Cachoeira Porteira, na margem esquerda, ele teria vindo com a família para Cachoeira Porteira para que os filhos pudessem frequentar a escola. Manteve bias relações com funcionários da empreiteira para que um dos filhos estudasse na escola dentro da “vila”.

CAPÍTULO 5. “TERRITÓRIOS DE PARENTESCO”: “DIFERENTES PROCESSOS SOCIAIS DE TERRITORIALIZAÇÃO”

Analisando o processo de ocupação da calha do rio Trombetas pelos chamados “mocambeiros” ou “quilombolas” de Cachoeira Porteria, passo a refletir sobre os “diferentes processos sociais de territorialização” em jogo. As fugas das senzalas, as perseguições e tentativas de recaptura para a reintrodução dos fugitivos ao sistema escravista, a destruição dos “mocambos” e a reorganização dos mesmos, evidenciam situações em que os quilombolas objetivam controlar os recursos naturais e ter livre acesso aos meios de produção.

As relações sociais dos *quilombolas* com os povos indígenas são caracterizadas por conflitos, guerras, matromônios, compartilhamento de “espaços físicos” e formas simples de cooperação. As dinâmicas destas relações permitem pensar os “diferentes processos sociais de territorialização”.

Destaca-se nestes processos a persistência do “problema colonial”. Tal como destacou Oliveira (1999), a “presença colonial – que instaura uma nova relação da sociedade com o território, deflagrando transformações em múltiplos níveis de sua existência sociocultural” (OLIVEIRA, 1999, p. 20). O “problema colonial” influenciou tanto sobre os povos indígenas, quanto sobre os *quilombolas*, como deixam entender o processo de formação do povo Katxuyana e os sucessivos deslocamentos do baixo para o alto rio Trombetas, como analisa Frikel (1955, 1966, 1970) diante da expansão violenta da política de colonização.

O “problema colonial” pode ser pensado aqui para se referir tanto a *quilombolas*, quanto aos Katxuyana. Tal aproximação permite romper com uma visão unilateral. Frikel demonstra historicamente e a partir de narrativas dos próprios Katxuyanas, os efeitos da “situação colonial”. Mesmo que a partir de leituras bibliográficas sobre os Katxuyanas, coloca-los em relação os *quilombolas*, permite o entendimento da formação desses “novos grupos étnicos”.

A “situação colonial” pode ser definida por Balandier (1993) como sendo ação de dominação imposta por agentes culturalmente diferentes, em nome de dogmas de aludida superioridade religiosa, racial ou étnica, econômica. Segundo o autor, tal dominação é mantida pela força e por um “conjunto de pseudojustificações e de comportamentos estereotipados” (BALANDIER, 1993, p. 128). Neste contexto, se insere

a sugestão de destruição dos “mocambos” informada por Barbosa Rodrigues (1875) e a reincorporação da força de trabalho, tendo como objetivo a “civilização”.

A “situação colonial” produziu “novos grupos étnicos” na calha do rio Trombetas. Uniram-se distintos povos indígenas, os *quilombolas* agruparam-se e reagruparam “perambulando” entre o baixo e o alto rio Trombetas, incorporando “espaços físicos” e “gentes”, seja pelo matrimônio por rapto, seja pelo consentimento familiar diante da relação *quilombolas* e povos indígenas. Até que ponto os *quilombolas* foram incorporados pelos indígenas, especialmente os Katxuyanas? Para Brás Aguiar (1943), tal relação teria produzido uma população negra “semi-bárbara”. Não eram indígenas e constituíam outro grupo social.

Esse processo de ocupação territorial não se limita ao “lugar”, segundo Bourdieu, “o lugar pode ser definido absolutamente como o ponto do espaço físico onde um agente ou uma coisa se encontra situado, tem lugar, existe” (BOURDIEU, 2008, p. 160). A ocupação territorial é também a “posição” social. E, Bourdieu chama esta “posição” de “espaço social”. Dessa forma, com relação ao objeto estudado, os *quilombolas* ocupam distintas “posições” dentro do território. Tais “posições” constituem-se em atributos delineando territórios “eticamente configurados”.

As “terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos”¹⁹⁸, especificamente, pelos *quilombolas* de Cachoeira Porteira, compreende a localização das unidades residenciais, as áreas de cultivo, as chamadas “roças”, os castanhais, os pontos próprios à caça e à pesca, os lugares míticos, além da floresta e da água em si, mesmo que não tenham utilização naquele momento. São “espaços sociais” hierarquizados que constituem as “terras tradicionalmente ocupadas”, não é possível excluí-los, dissociá-los. Uma visão reducionista do território, além de conflitar com o modo de vida, teria problemas em compreender o próprio processo de construção identitária.

O todo, quer dizer, o território, é produto das relações sociais entre o próprio “grupo étnico”, como também entre o “grupo étnico” e os “outros”. A reivindicação do território evidencia oposições, objetivando-as em “fronteiras sociais” tal como define Barth (2000). As tensões sociais que por ventura possam vir a se instalar, podem ser definidas como disputa de “posição”, as quais são transferidas para as “fronteiras sociais”, reafirmada na distinção entre “nós” e “eles”. Segundo Bourdieu,

¹⁹⁸ Conforme o texto do Decreto 4.887/2003.

O espaço social reificado (isto é, fisicamente realizado ou objetivado) se apresenta, assim, como a distribuição no espaço físico de diferentes espécies de bens ou de serviços e também de agentes individuais e de grupos fisicamente localizados (enquanto corpos ligados a um lugar permanente) e dotados de oportunidades de apropriação desses bens e desses serviços mais ou menos importantes (BOURDIEU, 2008, p. 161).

Tenho articulado uma noção dinâmica de território, onde atuam distintos processos sociais simultaneamente, como por exemplo, os usos dos recursos sociais feitos por indígenas e *quilombolas* que compartilham “nichos” deste território envolvendo distintas narrativas sobre mitos¹⁹⁹. No processo de reivindicação territorial se exprimem hierarquias. Segundo Bourdieu, “não há espaço, em uma sociedade hierarquizada, que não seja hierarquizado e que não exprima as hierarquias e as distancias sociais, sob uma forma (mais ou menos) deformada e, sobretudo, dissimulada pelo efeito de naturalização” (BOURDIEU, 2008, p. 160). Dessa forma, aquelas diferenças produzidas pela lógica histórica, podem parecer como naturais.

À medida que os *quilombolas* ocupam a calha do rio Trombetas, estabelecendo relações comerciais, matrimônios, a colaborações guerreiras, o surgimento desses agrupamentos étnicos territorializam os “espaços físicos” a fim de constituírem seus próprios territórios, com distinções e fronteiras étnicas próprias. Oliveira argumenta que a “territorialização” é um processo de reorganização social, que implica,

i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a construção de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado (OLIVEIRA, 1999, p. 20)

Segundo Oliveira, o “processo de territorialização” é o movimento pelo qual grupos étnicos “vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando um identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais” (OLIVEIRA, 1999, p. 21-22). Para o autor, a “territorialização” é deflagrada por instâncias políticas, enquanto que a “territorialidade”

¹⁹⁹ No dia 25 de maio de 2012, estava em Cachoeira Porteira e soube da chegada de uma garota vinda da aldeia Santidade, no rio Cachorro. Segundo informações da sra. Maria José Tyrió-Katxuyana, que estava sendo hospedada pela família do sr. Manoel Valdir, a garota estaria tendo visões de “seres encantados” que a deixavam transtornada, querendo se atirar no rio, falando que iam matar seus irmãos e pais. Parecia uma espécie de transe. Segundo me contou esta não teria sido a primeira jovem a passar por isso, teriam sido pelo menos quatro. Ela acha que é porque na aldeia não tinha pajé, que podia ser “judiaria” de um bicho ou o espírito de um pajé. Pude escutar duas explicações: a explicação dada pela sra. Maria José, que se tratava de uma espécie de espírito devido a presença na aldeia de artefatos de um antigo pajé, segundo alguns *quilombolas*, tratava-se das maldades do “pretinho do porão”, segundo os *quilombolas*, quando ele ataca meninas, segundo a sra. Adriane, “o Pretinho incorpora na pessoa, ai fica doida”, falam ainda que a jovem tenta se matar.

seria o “estado ou qualidade inerte a cultura” (idem), ainda segundo o autor, esta última naturaliza a relação cultura e meio ambiente.

A relação entre os povos indígenas e *quilombolas* definiram novos grupos étnicos, contudo, tal relação é heterogênea. A partir de narrativas familiares é possível reconhecer quais grupos de fugitivos das fazendas de cacau e gado de Óbidos e Santarém ou até mesmo Belém, estiveram mais próximos dessa relação. Não é possível, assim, falar em “quilombolas” como agentes sociais homogêneos. Existiram diferentes trajetórias familiares e de “territorialização”, isso em uma perspectiva quanto a organização territorial.

Os rios Trombetas e Erepecuru não podem ser considerados como um mesmo território, neste sentido, é possível afirmar que as instâncias políticas de repressão aos “mocambos” foram as responsáveis pelo “espraçamento” dos “quilombos” na região. Apesar da mesma região geográfica, a “territorialização” ocorre de maneira difusa e irregular, diferente de um processo de “aldeamento” ou das políticas do extinto SPI para os povos indígenas.

A ação de “territorialização” decorre de um empreendimento político e administrativo (BALANDIER, 1933; OLIVEIRA, 1999). A sistematização da repressão ao avanço dos “quilombos”, através das “expedições punitivas”, certamente são “atos do estado”. Tais empreendimentos, para além das políticas de “aldeamento”, constituem-se em caso-limites de um “estado-de-guerra”, que objetivava a eliminação física e o saque dos meios de sobrevivência. Tal situação foi vivida pelos povos indígenas até serem considerados “vassalos” da coroa portuguesa pelo “Diretório dos Índios” de 1755, promulgado em 1757.

Tem-se que, o próprio “dispositivo” conhecido como “Lei Áurea”, ou seja, a Lei nº 3.353, de 13 de maio de 1888, consolida a “territorialização”, na medida em que torna legalmente livre, os “quilombolas”, ocasionando a descida do alto rio Trombetas. A descida com ressalvas. Segundo o sr. Waldemar dos Santos, até a chegada de “patrões” ou da Comissão Demarcadora de Limites (1934-37), os “negros do Trombetas” tinham desconfianças dos chamados “brancos”. Aquelas unidades familiares que desceram e ocuparam o médio rio Trombetas consolidaram a ocupação territorial de igarapés, lagos e das margens do rio. Tal dispositivo, não representou a descida total dos “quilombolas”, permanecendo unidades familiares acima da Cachoeira Porteira. Almeida, explica que,

Esta expressão, processo de territorialização tenta propiciar instrumentos para compreender como os territórios de pertencimento foram sendo construídos politicamente através das mobilizações por livre acesso aos recursos básicos em diferentes regiões e diferentes tempos históricos. O Processo de territorialização é resultante de uma conjunção de fatores, que envolvem a capacidade mobilizatória, em torno de uma política de identidade, e um certo jogo de forças em que os agentes sociais, através de suas expressões organizadas, travam lutas e reivindicam direitos face ao Estado (ALMEIDA, 2006, p. 88).

O “processo de territorialização” indica uma composição territorial abrangente, definida por aqueles elementos étnicos redefinidos que delimitam a “territorialidade”. Diante da diversidade de agentes sociais e identidades coletivas, para Almeida há “diferentes processos sociais de territorialização”, que resultam em “territorialidades específicas”, ou seja, “delimitações físicas de determinadas unidades sociais que compõem os meandros de territórios etnicamente configurados” (ALMEIDA, 2006, p. 25).

Almeida recupera o termo “territorialidade”, mas não aquele do discurso geográfico. Segundo o autor, “a territorialidade funciona como um fator de identificação, defesa e força, mesmo em se tratando de apropriações temporárias dos recursos naturais, por grupos sociais classificados como ‘nômades’ ou ‘itinerantes’” (ALMEIDA, 2006, p. 24). O autor utiliza a noção de “territorialidades específicas”, que segundo ele, delimitam “dinamicamente terras de pertencimento coletivo que convergem para um território” (idem, p. 25).

Em Cachoeira Porteira, penso que tais “territorialidades específicas” podem ser expressas por meios dos “territórios de parentesco”. A princípio, pode-se incorrer na ideia de que os *quilombolas* constituem uma grande família extensa. Durante as diferentes etapas do trabalho de campo, anotei menções que garantem que no “Trombetas é tudo parente”, para se referir a certa consanguinidade entre indivíduos. No entanto, apesar de “serem todos parentes” Cachoeira Porteira, se organiza autonomamente em relação à ARQMO²⁰⁰.

O “território de parentesco” é um segmento territorial, controlado por uma ou mais unidades familiares: os Vieira, os Pereira, os Santos. Contudo, não são estritamente consanguíneos. As relações de parentes e afins definem o pertencimento e o parentesco consanguíneo não é sinônimo de privilégio. Tais “territórios de

²⁰⁰ Em Oriximiná, existem 36 comunidades quilombolas, cada comunidade possui uma organização associativa, tais associações são filiadas à ARQMO, com exceção de Cachoeira Porteira, representadas pela AMOCREQ-CPT.

parentesco” são definidos por regras de utilização dos recursos naturais. As regras que orientam a gestão dos castanhais, não dizem respeito somente aos castanhais.

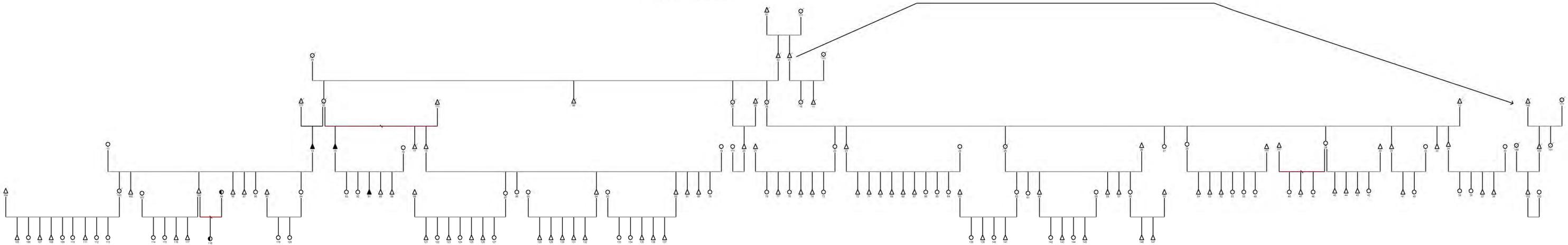
Segundo Acevedo Marin; Castro, “o domínio do parentesco constitui o epicentro das relações sociais no Trombetas. A sua linguagem permeia um sistema complexo de significados mágicos, religiosos e políticos” (ACEVEDO MARIN; CASTRO, 1998, p. 121). Neste sentido, gostaria de pensar o parentesco em termos territoriais. Quando me refiro a “territórios de parentesco”, não estou me referindo a “territórios consanguíneos”, e sim a formas de gestão territoriais organizadas por uma linguagem que remete ao parentesco e ao pertencimento.

Tal linguagem atribuída ao parentesco identifica indivíduos a partir do território, um exemplo disso é a família Macaxeira em virtude da ocupação do lago Macaxeira. A designação da unidade familiar assume uma feição territorializante vinculante ao território. Como afirmou o sr. Ivanildo Carmo de Souza, “no Turuna era a família Adão, no Campiche, a família Viana”²⁰¹. Atualmente, a família Macaxeira reside em distintas *comunidades quilombolas*, ainda sim, é a família Macaxeira. Embora, em seus documentos estejam registrados nomes de família.

A família Adão, hoje, é descendente dos irmãos Francisco Adão e Florêncio Adão Filho, filhos do Florêncio Adão dos Santos. Parte desta família, especialmente ligada ao sr. Francisco Adão dos Santos, encontra-se dispersa em comunidades quilombolas ao longo do rio Trombetas e Cachoeira Porteira. Com relação aos descendentes do sr. Florêncio Adão Filho, encontram-se ligados ao lago do Macaxeira e outras comunidades ao longo do rio Trombetas. A propósito do próprio ensaio genealógico, como é possível verificar abaixo, este vai evidenciar certo número de celibatários, como também a existência de relações extraconjugais interétnicas, como também casamentos com membros da família Vieira.

²⁰¹ Conversa informal durante o trabalho de campo, em abril e maio de 2013.

Genealogia da Família Adão dos Santos



Gostaria de registrar a multiplicidade de situações que se encontram os “territórios de parentesco”, se no caso da família Macaxeira lhe foi atribuída a designação a partir de uma feição territorial, no da família Vieira, foi o território que recebeu o nome da família, no caso do lugar conhecido como Viera ou Vieirada, ou ainda a Serra dos Vieira, igarapé do Vieira, Cachoeira do Vieira, Morro do Falisberto, no rio Cachorro, ou a ilha da Giró, igarapé do Tiago, dentre outros no rio Trombetas. Todos esses espaços constituem “territórios de parentesco”.

O que tenho designado de “territórios de parentesco” abrange porções territoriais contínuas ou não. Não estão fixadas num determinado lugar ou “ponta de castanha”, penso que seja a articulação das partes, ou seja, áreas de caça, pesca, as chamadas “roças”, unidades residenciais, as “pontas de castanhas”, enfim, o território referido a um “grupo de parentes” utilizados a partir de formas de cooperação simples e regras de reciprocidade.

Almeida, ao tratar dos “territórios de parentesco” em Alcântara, Maranhão, analisa que “os nomes de família perpassam as distintas territorialidades chamando a atenção para laços de solidariedade” (ALMEIDA, 2006b, p. 149). No Trombetas, os nomes de família e o território por ser exemplificado pelo espaço denominado como “Vieirada”²⁰², atualmente de fora do território formalizado. Para além do local de residência, era parte de uma rede de solidariedade entre indígenas e *quilombolas* referidos ao sr. Sebastião Vieira, que iam deste o compartilhamento do trabalho nos castanhais, até às relações matrimoniais.

Os “territórios de parentesco” de parentesco não se definem pela exclusividade do uso, mas pelo reconhecimento entre os próprios membros do grupo ou de grupos vizinhos. Cabe retomar o depoimento do sr. João do Valle Katxuyana, ao narrar a história do retorno de seu povo às suas “terras tradicionalmente ocupadas”, “no começo de 1998 uma família partiu da Missão já com plano de vir até o rio Cachorro. Esta família se instalou na boca do rio Cachorro, na margem esquerda do Trombetas, numa área de quilombolas” (JOÃO DO VALE apud GRUPIONI, 2010, p. s/n) (g.m.).

O sr. João do Valle estava se referindo ao Curuá, um lugar onde se situava parte da família Vieira. Da mesma forma, posso de referir a Ilha da Giró, no rio Trombetas, a Serra dos Vieira, no rio Cachorro, dentre outros espaços indicados pelos *quilombolas* como estando referidos a este ou aquele “grupo de parentes”. A “Serra dos Vieira, era o

²⁰² Este espaço se localiza dentro da Terra Indígena Katxuyana.

ponto que toda a família Vieira tirava castanha” (SOUZA, Entrevista 07, 2012). Apesar da designação enquanto “territórios de parentesco”, não significa dizer que a apropriação dos recursos seja privada do “grupo de parentes”, no entanto, o seu uso decorre de uma série de etiquetas e relações de reciprocidade.

Assim, os “territórios de parentesco” correspondem a domínios territoriais hierarquizadas que orientam a livre utilização dos recursos naturais por um “grupo de parentes”. Tais “grupos de parentes” não se resumem a relações de parentesco consanguíneas e colaterais, também a relações de afinidade, compadrio e amizade. Podendo, ser entendido ainda como uma modalidade de proteção do grupo diante de disputas internas ou externas. Acredito que tal definição supera a noção de família extensa.

É possível haver indivíduos que circulem em mais de um “território de parentesco” ou “grupo de parentes”, como há também “espaços sociais” de circulação e utilização de mais de um “grupo de parentes”. Assim, posso me referir ao chamado Castanhal do Sessenta, utilizado intensamente por distintos “grupos de parentes” a partir da abertura da BR-163. O Castanhal do Sessenta, que possui diversas “pontas de castanha”, é um espaço que todos podem ir e coletar a castanha sem a preocupação com regras, constituindo-se dessa forma em um espaço de uso comum. Segundo Almeida,

tais formas de uso comum designam situações nas quais o controle dos recursos básicos não é exercido livre e individualmente por um determinado grupo doméstico de pequenos produtores diretos ou por um de seus membros. Tal controle se dá através de normas específicas, combinando uso comum de recursos e apropriação privada de bens, que são acatadas, de maneira consensual, nos meandros das relações sociais estabelecidas entre vários grupos familiares, que compõem uma unidade social (ALMEIDA, 2006, p. 23-24).

O uso dos “territórios de parentesco” envolve o conhecimento do lugar, geralmente atribuído ao “grupo de parentes”, dessa forma a utilização dos recursos naturais é mediada por este grupo. Durante o trabalho de campo, quando manifestava minha intenção de percorrer esse ou aquele lugar, acompanhar os *castanheiros* dessa ou daquela “ponta de castanha”, me indicavam um membro do “grupo de parentes” a ele referido, seguida da afirmação: “esse lugar ele conhece melhor que eu”. Dessa forma, o conhecimento sobre o território não é homogêneo.

De acordo com Almeida, a relação entre o povoado e as “distintas territorialidades que, a despeito dos diferentes nomes de família e suas respectivas redes de relações sociais, consolidam uma forma identitária e de pertencimento a um mesmo

território étnico” (ALMEIDA, 2006b, p. 149). O território se constitui a partir de uma pluralidade de “territórios de parentesco”.

O processo de reconhecimento formal da terra *quilombola* ocasionou uma série de tensões, uma delas diz respeito ao uso dos castanhais no lago do Macaxeira. Tal espaço é controlado há muito tempo por um “grupo de parentes”, devido à delimitação territorial e muitos castanhais referidos a “territórios de parentesco” de determinados “grupos de parentes” terem ficado fora dos limites da terra quilombola e dentro dos limites da terra indígena, os *quilombolas* estão reorganizando os espaços, uma das propostas é que os castanhais do lago do Macaxeira sejam utilizados da mesma forma que o Castanhais do Sessenta, o que tem ocasionado tensões. Segundo o sr. Ivanildo Carmo de Souza

se eu contar os castanhais que ficaram fora, o castanhais do Ambrósio, dentro do rio Cachorro, castanhais do Capoeira, castanhais do Felisberto, castanhais do Curupira, castanhais do Pirarara, castanhais do Caução, castanhais do Fumaça, castanhais do 26, enfim só agora na minha lembrança nove castanhais grandes está fora da área de pretensão pra definitivamente. Então, isso ai eu não sei se todos fariam, sabendo que nossos antepassados extraíam castanha de todos esses castanhais, então uma situação que cabe ao vizinho reconhecer e avaliar (SOUZA, Entrevista 07, 2012)

A solução para tal questão tem sido a negociação com Katxuyana, Kahyana e Tunayana, para o uso compartilhado dos castanhais que ficaram dentro dos limites da terra indígena para que aqueles “grupos de parentes” a eles referidos pudessem dar prosseguimento quanto ao uso de tais castanhais. Dessa forma, *quilombolas* e indígenas, com o apoio do Ministério Público Federal, tem dialogado para que tais acordos sejam reconhecidos pela Fundação Nacional do Índio-FUNAI, do mesmo modo que as áreas de pesca e caça dentro dos limites da terra *quilombola*.

Os “territórios de parentesco” não constituem áreas privadas, e sim, áreas sob o controle de um ou mais “grupos de parentes” e o uso é facultado através de distintas relações sociais. É possível distinguir hierarquicamente o território. Os castanhais possuem normas de gestão, diferentes das áreas de pesca ou de caça, ou das áreas destinadas ao trato agrícola. Tal modalidade de uso pode colaborar para desmistificar a noção de “comunidades” enquanto unidades sociais homogêneas.

5.1. OS TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS E OS MAPAS

Os territórios *quilombolas* têm sido indicados na cartografia desde final do século XIX. Nos mapas sobre o rio Trombetas, Henri Coudreau e Octavie Coudreau grafaram as “capoeiras” referidas aos antigos “quilombos”. Apesar de indicações incorretas quanto aos nomes dos acidentes geográficos fornecidos pelos *quilombolas* aos exploradores franceses, o mapa iniciado por Henri Coudreau e concluído por Octavie Coudreau, detalha a ocupação ao longo do rio.

Os mapas apresentados aqui são: Rio Trombetas (1899), iniciado por Henri Coudreau e concluído por Octavie Coudreau; Rio Cuminá (1900), Octavie Coudreau; e Rio Mapuera (1899), iniciada por Henri Coudreau e concluída por Octavie Coudreau. Classificam a ocupação humana enquanto: *habitation* – para referirem-se as unidades residenciais; *tapera (ancienne habitation)* - o texto de refere a antigas habitações dentro da mata que estão em desuso; *défrichement* – pode ser traduzido como capoeira, no mapa do Rio Trombetas indicam as “capoeiras” dos antigos “mocambos”.

No mapa do rio Mapuera: Henry Coudreau e Octavie Coudreau, descrevem que a 4 quilômetros da foz deste rio, encontra-se a “capuera” de Raymundo Santos. Nos relatos **Voyage au Trombetas**, Octavie Coudreau escreve que a “capuera” “*c'est une ancienne roça*” (COUDREAU, 1900, p. 106). Raymundo Santos, “negro de quarenta anos, suficientemente civilizado, considerado pelas autoridades do Baixo Trombetas como o mais digno de estima (tudo é relativo), entre antigos fugitivos e seus descendentes” [tradução livre] (idem, p. 17)²⁰³.

No mapa do rio Trombetas, confeccionado a partir da exploração realizada entre 07 de agosto e 25 de novembro de 1899. Nesta exploração faleceu Henri Coudreau, dia 10 de novembro, os trabalhos tiveram prosseguimento com sua esposa Octavie Coudreau. Este mapa indica as habitações de “quilombolas” e outros moradores e capoeiras de antigos “mocambos”, destacando três áreas: Cachoeira Traval-Jandiá, Cacaoeira Mina e igarapé Campiche-Tremicuera. Estas áreas apresentam inúmeras “capoeiras”. Tais informações sobre lugares e acidentes geográficos foram obtidas a partir da observação direta, o que possibilitou que os exploradores pudessem questionar as informações prestadas pelos “mocambeiros”.

Os exploradores Henri Coudreau e Octavie Coudreau puderam verificar as informações obtidas a partir da observação direta com os relatos dos “mocambeiros” e a

²⁰³ No Original: “*Raymond dos Santos, nègre d'une quarantaine d'années, suffisamment civilisé, considéré par les autorités du Bas Trombetas comme le plus digne d'estime (tout est relatif), parmi les anciens fugitifs et leurs descendants*”.

informação secundária disponível na época, ou seja, de missionários, militares, exploradores e naturalistas que estiveram lá antes deles. Assim, foi possível para o explorador perceber questionar as informações falsas prestadas por eles²⁰⁴. De acordo com Acevedo Marin; Castro (1998a), tal posição dos “mocambeiros” pode ser entendida enquanto estratégias de defesa do território. Persistiu por décadas a desconfiança de “brancos”.

As áreas de “capoeiras” indicadas pelos exploradores são acompanhadas de informações obtidas de fontes secundárias. Sobre as informações da localização do “mocambo grande do Maravilha”, elas indicam a margem direita acima do igarapé do Caxipacoré (Caspacouro). Assim, os Coudreau, a partir da exploração ao rio Trombetas, indicaram um lugar próximo a cachoeira da Mina. Segundo

O Mucambeiros fizeram uma primeira instalação na Cachoeira Viramundo, na margem direita do Trombetas. Não se acreditando seguro, eles foram para o Maravilha na Cachoeira da Mina, onde os velhos mestres começaram. Com a notícia da aproximação do branco, eles queimaram o seu Mucambo do Maravilha e fugiram para o Turuna [tradução livre] (COUDREAU, 1900, p. 130)²⁰⁵.

O mapa Rio Trombetas indica também as “capoeiras” do “mocambo” do Campiche. “Mocambo” visitado pelo Frei Carmello Mazzarino, a fim de repassar informações para o governo provincial. A indicação cartográfica realizada pelos Coudreau está acompanhada de relatos provenientes da observação direta. Ao chegar ao “mocambo do Campiche” eles indicam que

A cachoeira de Campiche que juntar cinco travessões em meio a ilhas tamanho médio. Na margem direita está o canal[...]. À frente do último Travessão vemos quatro pequenas capueras na margem direita e duas na margem esquerda.

Encontramos na maior capuera na margem esquerda, a "capuera da villa", uma estaca cravada no chão, antigo posto de uma cabana; ver-se também a

²⁰⁴ A observação direta durante a exploração permitiu uma descrição a partir da “visão” corrigir as informações “falsas” prestadas pelos “mocambeiros”. Sobre uma informação dada pelos “mocambeiros” de um lugar de passagem dos Katxuyana do rio Trombetas para o “Cuminá”, Henri Coudreau observa que “dou esta versão do Mucambeiros sem acreditar, porque toda a informação que me foi dada por eles, até agora, após a verificação, constatou falsa. Se nós tínhamos os escutado, estaríamos agora tudo no fundo do Trombelas” [tradução livre] (COUDREAU, 1900, p. 61). No original: “*Je donne cette version des Mucambeiros sans y ajouter foi, car tous les renseignements qui m'ont été donnés par eux, jusqu'à présent, après vérification, se sont trouvés faux. Si nous les avions écoutés, nous serions maintenant tous au fond du Trombelas*”.

²⁰⁵ No original: “*Les Mucambeiros firent une première installation à la cachoeira Viramondo, sur la rive droite du Trombetas. Ne se croyant pas en sûreté ils remontèrent jusqu'à la cachoeira do Mina à Maravilha où les anciens maîtres vinrent les relancer. A la nouvelle de l'approche des blancs, ils brûlèrent leur Mucambo de Maravilha et s'enfuirent jusqu'à Turuna*”.

localização de um forno de mandioca [tradução livre] (COUDREAU, 1900, p. 70)²⁰⁶.

O mapa Rio Cuminá, foi confeccionado por Octavie Coudreau, a partir da exploração em 20 de abril a 07 de setembro de 1900. A exploradora identifica os seguintes elementos sociais: “casa (*habitation*), “capuera *et* tapera” (*ancienne roça, ancienne habitation*), “roça” (*défrichement*) e “acampamento dos índios” (*campement d'indiens*). A tradução dada por Octavie Coudreau para “roça” como *défrichement* e “capuera” como *défrichement*, varia do Trombetas para o Cuminá (Erepecuru).

As indicações no rio Cuminá (Erepecuru) evidenciam a ocupação nominal, explicitam o morador da casa ou dono da “roça”. As indicações de “capuera” ou “tapera” indicam somente o lugar. É oportuno notar que, inúmeras referências de casas estão sobrepostas por indicações de “roças”, marcando tal proximidade. Em outras situações registradas, a “casa” está em uma margem do rio e as “roças” em outra. De toda forma, próximas da unidade residencial. Do modo geral, as indicações de “capoeiras” ou “taperas”, “casas” e “roças” encontram-se próximas.

O mapa do rio Cuminá, indica ainda varadouros e “picadas” ligando “casas” ou a transposição de obstáculos como cachoeiras. Indicam ainda as áreas de castanhal e “barracos” de castanheiros. Algumas “taperas” são indicadas com nomes próprios, como “Tapera de Lionel”. Constam também lugares históricos e já vistos neste trabalho, como o “Barracão de Pedra” e antigos “mocambos” como Santana e Espírito Santo. Tal como o mapa do Trombetas, destaca todos os acidentes geográficos observados, como cachoeiras, igarapés, morros, dentre outros.

O mapa do rio Cuminá (Erepecuru), explicita o tipo de ocupação com referência, distinguindo os povos indígenas. A exploradora assinala as áreas de ocupação, residências e acampamentos indígenas. Ela se refere aos povos indígenas Pauxis e Pianocotos. O mapa indica a localização das “malocas” Pianocotos. Da mesma forma como indicou rio abaixo, as referências das “malocas” estão sobrepostas pelas áreas de “roça”, indicando as atividades agrícolas.

Consta nos mapas oficiais, uma série de referências históricas sobre “quilombos” e “mocambos”. Tais indicações estão presentes através de toponímias que revelam

²⁰⁶ No original: “*La cachoeira de Campiche que nous joignons a cinq travessões au milieu d'iles de moyenne grandeur. Le canal est rive droite[...]. En amont du dernier travessão nous voyons quatre petites capueras rive droite et deux rive gauche. Nous trouvons dans la plus grande capuera, rive gauche, la « capuera da villa », un pieu planté en terre, ancien poteau d'une baraque; nous voyons également l'emplacement d'un four à manioc*”.

determinações de existência. Na leitura da base cartográfica disponível encontram-se toponímias que se referem estritamente aos termos “quilombo” ou “mocambo”, como também a nomes próprios ligados a distintas unidades famílias *quilombolas*. Tem-se dessa forma, menção a Vieira, Adão, Florêncio, dentre outros.

Chamam a atenção nomes como igarapé do Ambrósio, igarapé do Adão, dentre outros nomes próprios que evidenciam senão a passagem por lá da própria pessoa, certamente de um de seus descendentes. Referindo-se há dois desses nomes, Octavie Coudreau, menciona que “existem apenas cinco Mucambeiros das fugas: Pedro Carrere, Ambrosio, Adão, Esydio e Ramos. Não existe entre eles nenhum acordo ou contrato” [tradução livre] (COUDREAU, 1900, p. 129)²⁰⁷, para se referir aqueles que tinham fugido, quais teve contato.

Tais indicações lidas nos mapas referem-se majoritariamente a sítios históricos como antigos “quilombos”, especialmente aquelas no rio Turuna, afluente da margem direita do rio Trombetas. De acordo com as narrativas, os ascendentes dos entrevistados ocuparam distintas posições no alto rio Trombetas. Verificando a base cartográfica é possível acompanhar esses “diferentes processos sociais de territorialização”, pois as indicações de cursos de rios, entre outros acidentes geográficos podem ser conferidos em bases cartográficas.

Tais trajetórias foram analisadas no item 2.5 do capítulo 2, cito especificamente, as narrativas do sr. Waldemar dos Santos e as narrativas dos irmãos Francisco Adão dos Santos Neto e Raimundo Adão de Souza, que narram a trajetória de seu avô, Francisco Adão dos Santos, que segundo afirmam, teria ajudado a Octavie Coudreau a sepultar o explorador Henri Coudreau. Assim, pode-se perceber através das narrativas sobre a “origem familiar”, a ocupação de acidentes geográficos considerados atualmente pelo seu “valor histórico”.

Estes sítios históricos são portadores de áreas de uso como, “antigos castanhais” “descobertos” ainda nestes “diferentes processos sociais de territorialização”, assim, pode-se mencionar os castanhais do Cutraval, do Pirarara, do Fumaça, do Caução e o castanhal da 26, que é “a ponta mais longe, só já é o saldo, vamos buscar essa castanha de lá dentro de um mês, reúne doze quinze castanheiros e vai lá traz trezentas, quatrocentos caixas de castanha” (SOUZA, Entrevista 07, 2012).

²⁰⁷ No original: “*Il reste seulement cinq Mucambeiros de la fuite: Pedro Carrère, Ambrosio, Adão, Esydio et Ramos. Il n’y a entre eux aucun accord ni aucune entente*”.

O uso dos castanhais não está orientado em relação a distancia das unidades residenciais, tal como as atividades agrícolas. Mesmo aqueles castanhais mais distantes ainda são utilizados. Alguns, como evidencia o sr. Ivanildo Carmo de Souza, são considerados como uma espécie de “estoque” para serem utilizados apenas no final da safra, garantindo o saldo para o *castanheiro*. Assim, a primeira produção de castanha paga o aviamento, a segunda é o saldo.

Da mesma forma, as áreas antigas de caças e pesca, são conhecidas e utilizadas. No “tempo” designado como “verão” as unidades familiares encontram-se reunidas, pois durante a safra da castanha, os homens e em algumas situações, as mulheres, estão nos castanhais. Durante o verão costuma-se realizar “perambulações” pelo alto rio Trombetas, tais acampamentos são também designados de “piracaia”, tal como narra o sr. Ivanildo,

nós na perambulação de caça e pesca é hábito que nós temos de no verão subir o Trombetas pra comer peixe assado, pra comer ovo de tracajá, pra comer o próprio tracajá, o trairão, é uma cultura nossa que agente tem isso de ir de remo, oito, dez, doze dias subindo e dormindo na beirada ai e comendo (SOUZA, Entrevista 07, 2012).

O uso dos recursos naturais dá-se tanto em áreas previamente conhecidas, quanto em áreas que passaram a ser conhecidas recentemente, durante o trabalho de campo em maio de 2012, anotei relatos de “descobertas” de novas “pontas de castanha”. A regra local é a seguinte: quem “descobre” nomeia. Os nomes são escolhidos levando em consideração as pretensões individuais. O indivíduo pode atribuir seu nome próprio ou de um acontecimento, seja um acontecimento mítico ou mesmo do dia-a-dia, como no caso do igarapé Ventura, no alto rio Trombetas,

isso foi do jacaré, nós fomos caçar. A primeira vez que eu subi foi em sessenta, nós chegamos lá e enxergamos um tracajá em cima do pau, era eu, o Viana, o Euclides e o Tomé, era os dois cunhado e o primo, ai eu disse: “Viana vai tirar o tracajá”. Eles saíram, quando chega lá, quase onde estava o bicho, em cima do pau, lá vem o jacaré baixando, enorme o jacaré, vinha baixando. Eu tinha levado um cachorro, e quando eu vi, o cachorro sentiu, enxergou o jacaré, ai o cachorro querendo ruinar pro jacaré. O Viana pegou o tracajá, e o jacaré partiu pra cima do cachorro, chegou bem pertinho, ai eu pá, matei, ai botemos Ventura, que foi do jacaré que se aventurou com a gente e morreu, foi isso, foi nós que colocamos mesmo (SANTOS NETO; SANTO; SOUZA, Entrevista 18, 2012).

O ato de nomear classifica o meio ambiente e o desnaturaliza. O sr. Francisco Adão dos Santos Neto, explica o seguinte: “a gente parava numa cachoeira bonita, nós colocávamos o nome, e assim nós fazíamos, aí ficava o nome” (SANTOS NETO; SANTOS; SOUZA, Entrevista 06, 2012). Tal regra se aplicou a igarapés, furos, ilhas,

praias, castanhais e a outros “espaços físicos”. Tais espaços, para além de acidentes geográficos ou incidência de recursos naturais constituem-se em “espaços sociais” (BOURDIEU, 2008), evidenciando relações sociais.

Algumas destas toponímias constam em bases cartográficas oficiais, assim, pude levantar informações em mapas municipais estatísticos, mapas topográficos e cartas imagens de radar. Dessa pude especializar os dados das entrevistas sobre acidentes geográficos, sítios históricos e áreas de uso. Tal técnica de trabalho colaborou com a realização posterior de **oficinas de mapas**²⁰⁸ com os próprios *quilombolas*, tendo realizado duas, em períodos distintos. Tais procedimentos permitem alcançar resultados distintos. O primeiro é a relação da fonte primária (depoimentos) com uma fonte secundária; o segundo, a **oficina de mapas**, é o “conhecimento tradicional” sobre o território.

Para proceder a relação de tais informações, pude recorrer ao Mapa Municipal Estatístico (IBGE, 2010), Oriximiná, escala 1: 300.000. Nesta base cartográfica, é possível anotar toponímias como a cachoeira Cair dos Pretos, igarapé do Vieira, ilha do Vieira, no rio Cachorro, ilha Moçambique, Velho Mocambo de Santana e Mocambo do Espírito Santo no rio Erepecuru, Cachoeira da Mucambinha, igarapé Grande da Mina, Cachoeira Mina, no rio Trombetas e Saco das Almas, no lago da Tapagem. Tais inscrições permitem identificar lugares históricos.

Diante de tal exercício, analisei ainda a Carta Internacional ao Milionésimo, Santarém, Folha AS-21 e Tumucumaque, Folha NA-21, ambas com escala de 1: 1.000.000. Alguns nomes de próprios e de família quilombolas aparecem referidos a cursos d’água, dentre outros acidentes geográficos, tais como o igarapé do Adão, igarapé do Florêncio e igarapé do Viana, afluentes do rio Turuna, tal como consta na Carta Tumucumaque. Na Carta Santarém, é possível notar a cachoeira Cair dos Pretos,

²⁰⁸ Tenho atuado como pesquisador junto ao Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, desde junho de 2006. As atividades de pesquisa em cartografia social foram construídas a partir do diálogo com os próprios povos e comunidades tradicionais. Cada oficina de mapa realizada é produto da “relação de pesquisa” entre o pesquisador e os agentes sociais. Neste sentido, torna-se difícil o estabelecimento de uma definição única. Em um texto anterior escrevi muito genericamente que as oficinas de mapas são “reuniões organizadas pelos próprios agentes sociais com a finalidade de elaborar seus respectivos croquis. Durante essas reuniões são coletados depoimentos e construídos croquis, ambos coletivamente. As informações contidas nos mapas são aquelas de interesse dos próprios agentes sociais e atendem a reivindicações do presente” (FARIAS JÚNIOR, 2010, p. 90-91). Tal percepção da oficina de mapa pode se alterar na medida que para que a oficina aconteça seja necessário uma maior ou menor participação do pesquisador para articular, dialogar com as “facções” internas ao grupo e estabelecer planos de trabalho. Outra questão relevante corresponde às relações de poder e delegação, povos e comunidades tradicionais têm formas distintas sobre quem tem autoridade de fala.

igarapé do Ambrósio, cachoeira do Vieira, no rio Cachorro, igarapé da Madame no rio Mapuera e cachoeira da Mucambinha, no rio Trombetas.

Pesquisei também em mapas e cartas com escalas de 1:250.000. Na Carta Rio Nhamundá, Folha SA-21-V-D, constam o igarapé do Vieira, igarapé das Almas e igarapé do Cordeiro, no rio Mapuera, ilha do Tiago ou Giro, igarapé do Macaxeira, igarapé do Higino (sobre o mito do Lago Encantado), no rio Trombetas. Na Carta Rio Mapuera, Folha AS-21-V-B, consta o igarapé do Cordeiro, no rio Trombetas e paraná do Florêncio, ilha do Florêncio, igarapé do Felisberto, morro do Felisberto, no rio Cachorro.

O destaque de tais designações não elimina e nem se inclui enquanto demanda territorial, constitui um exercício de aproximação com referências às entrevistas realizadas. Em todos os casos citados procurei destacar acidentes geográficos que podem ser entendidos como elementos de “diferentes processos sociais de territorialização”. Existem outras inúmeras referências históricas e de uso dos recursos naturais que não foram mencionadas acima, tais como cachoeiras, castanhais, áreas de pesca e caça, mas que compõem a reivindicação territorial ou a referência histórica de ocupação.

Para simplificar o que me refiro, a cachoeira “Cair dos Pretos”, no rio Cachorro, é certamente uma referência histórica para os *quilombolas*, no entanto, a área não é reivindicada enquanto “terra quilombola”, pois entendem esta área enquanto “terra indígena” Katxuyana. Da mesma maneira, os castanhais do Ambrósio e Felisberto, no rio Cachorro, que constituem áreas de coleta de castanha utilizada pelos *quilombolas*. Segundo o sr. Vicente Vieira dos Santos, *quilombolas* e Katxuyana trabalhavam nos mesmos castanhais antes da “transferência”.

Os mapas em si, constituem instrumentos de presumida autoevidência. Eu poderia ter me referido a tantas outras indicações cartográficas que podem ser referências a outros grupos, no entanto, optei por um exercício de reflexão a partir das entrevistas com os *quilombolas* de Cachoeira Porteira. Os dados sobre o rio Erepecuru, não foram obtidos através de entrevistas, mas sim, pela informação autoevidente, que puderam ser posteriormente verificadas. Faz-se necessário a crítica a tais mapas, desta forma, foram apresentadas duas modalidades de representação cartográfica.

A primeira trata-se de um mapa utilizado na contagem populacional, para recenseamentos, trata-se de um instrumento de duplo exercício de poder: o censo e o mapa. Tais instituições, juntamente com o museu, “moldaram profundamente a maneira

pela qual o Estado colonial imaginava o seu domínio – a natureza dos seres humanos por eles governados, a geografia do seu território e a legitimidade do seu passado” (ANDERSON, 2008, p. 227).

A leitura apressada dos mapas e cartas analisadas pode levar ao equívoco de se supor que o poder que representavam as construções erguidas pela empreiteira ainda constituem elementos do cotidiano. Os dados cartográficos e censitários estariam aí para confirmar, contudo, pois destacam tais estruturas de poder tendo em vista a divisão dos setores censitários. O detalhe da “população residente” correspondente aos setores censitários, faz crer que tais estruturas permanecem habitadas. A etnografia elimina tais tendências, quando evidencia que as “vilas” não existem mais e no seu lugar, encontram-se as chamadas “roças”.

A segunda corresponde às cartas topográficas com elementos altimétricos, planimétricos, vegetação e hidrografia. Tais instrumentos são utilizados pelo “estado” a fim de subsidiar políticas públicas de infraestrutura e atividades econômicas, tais como as discutidas aqui, já implantadas no rio Trombetas. A tais instrumentos, somam-se as cartas imagens de radar, executadas por meio do extinto Projeto RADAM. A calha do rio Trombetas está entre os meridianos -60° e -54° e entre os paralelos 2° e -4° , corresponde às Cartas NA-21 Tumucumaque e AS-21 Santarém. Está última, de acordo com Diretor-Geral do DNPM, constitui “uma das mais importantes regiões geoeconômicas”²⁰⁹.

Nas duas modalidades pode-se discorrer sobre os interesses classificatórios do “estado”, a primeira diz respeito a classificação da “população”, tendo em vista recortes econômicos, residenciais, religiosos, raciais, dentre outros. A segunda tem como meta a classificação florestal, do solo e subsolo a fim de disponibilizá-los para a exploração econômica. Trata-se do levantamento e ordenamento dos recursos naturais. Tais instrumentos forma aprimorados e estão disponíveis, hoje em dia, os mapas mineralógicos.

A dificuldade que se apresenta diante de tal exercício de aproximação de dados baseados em narrativas e a checagem de dados secundários cartográficos é a diferença de informações quanto à denominação de acidentes geográficos. Os mapas ditos “oficiais” tem como fonte de consulta a base cartográfica já disponível sobre a região, no caso, para o rio Trombetas, serviram de fonte os mapas produzidos pelos

²⁰⁹ Folha SA-21 Santarém (BRASIL, 1976).

empreendimentos, e também mapas históricos como o produzido por Henri Coudreau e Octavie Coudreau.

Como já foi analisado anteriormente, mas que caberia aqui uma breve menção, os mapas produzidos por Henri Coudreau e Octavie Coudreau sobre o rio Trombetas apresentam informações trocadas sobre os acidentes geográficos, estratégia adotada diante do explorador francês. Ao perceber que as informações prestadas não correspondiam às suas observações ele pergunta aos *quilombolas* “Por que vocês me dão sempre informações falsas? Por que você quer que a gente vá pelos os lugares mais perigosos?” (COUDREAU, 1900, p. 26)²¹⁰.

Dessa forma, a leitura de bases cartográficas, possibilitou localizar elementos dos “diferentes processos sociais de territorialização”. Tal observação só foi possível devido a exercícios de reconstituição de espaços a partir de narrativas durante as diferentes etapas do trabalho de campo. As referências territoriais dizem respeito não somente as áreas atualmente ocupadas, mas também aquelas que compõem o repertório de lugares históricos de resistência, designados pelo governo colonial como “quilombos” e “mocambos”.

Fiz o caminho das narrativas para o mapa e assim, é possível indicar os trajetos de “diferentes processos sociais de territorialização”. Tais trajetórias são narradas a partir de experiências pessoais com o território, em um esforço de reflexão sobre o “tempo dos antigos”. Foram-me narrados, igarapés, lagos, lugares utilizados pelos “pretos velhos” para ficavam “amoitados” como relata do sr. Waldemar dos Santos. O exercício que fiz, foi tentar relacionar as narrativas às bases cartográficas disponíveis.

A partir das entrevistas e de observação direta com a tomada de pontos com G.P.S., pude listar uma série de locais históricos, muitos destes locais já foram mencionados anteriormente nas narrativas. Durante o trabalho de campo, em abril e maio de 2013, pude percorrer áreas como os castanhais do Cutraval, Piarara, Caução e Fumaça, além de sítios históricos como o Rio da Festa, Campiche e pelas capoeiras do “mocambo de Maravilha”, atualmente ocupados pela floresta e reconhecido somente pelos “antigos”.

A discussão dos mapas me possibilitou dialogar sobre o processo de cartografia social, esta como um instrumento adstrito à etnografia. Durante o processo de pesquisa, diante de minha experiência profissional, pude assumir distintos papéis diante dos

²¹⁰ No original: “[...] *Pourquoi me donnez-vous toujours de faux renseignements? Pourquoi voudriez-vous nous faire aller dans les endroits les plus dangereux? [...]*”.

agentes sociais. E, diante da minha inserção em um grupo de pesquisa que possibilita a elaboração de mapas, pode-se vislumbrar a confecção de mapas próprios da *comunidade quilombola* de Cachoeira Porteira.

A demanda da *comunidade* para produzir seus próprios mapas, com o apoio de um laboratório de pesquisa ligado à universidade ocasiona uma ruptura com os mapas ditos “oficiais”, como analisa Almeida, a nova cartografia social rompe com o monopólio da arte de mapear: “tem-se um capítulo de novas tensões, sobretudo quando instituições acadêmicas e universidades públicas começam a se colocar neste campo de conhecimentos com suas técnicas e programas de mapeamento de acesso gratuito” (ALMEIDA, 2013, p. 31).

Dessa forma, a nova cartografia social possibilita quebrar o duplo monopólio “arte de mapear” e a classificação censitária baseada em “critérios de cor”, onde “persistem com categorias censitárias que reproduzem os critérios cromáticos de 1872, dificultando a publicitação da diversidade cultural na região amazônica” (ALMEIDA, 2013, p. 31). Os mapas sociais assim produzidos incorporam lutas sociais evidenciando, fatores étnicos, territoriais, religiosos, de gênero, linguísticos e a disputa por recursos naturais.

5.2. “NARRATIVAS TERRITORIAIS”: MAPEANDO “TERRITORIALIDADES ESPECÍFICAS”

As atividades de pesquisa foram pautadas pela análise de “narrativas territoriais”. Segundo Damonte, “*definimos narrativas territoriales como narrativas donde se integran discursos y prácticas sociales que tienen una dimensión territorial explícita y evidente, produciendo espacios sociales no delimitados*” (DAMONTE, 2011, p. 19). De acordo com o autor, nestes relatos, as variáveis físicas e sociais se entrelaçam.

Para Damonte, as “narrativas territoriais” são dinâmicas e podem se sobrepor ao mesmo “espaço físico”. “*Por ejemplo, una narrativa territorial productiva describirá un espacio productivo determinado, mientras una narrativa territorial étnica describirá el espacio de adscripción étnica*” (DAMONTE, 2011, p. 19). Penso que o “espaço físico” pode ser alcançado por “narrativas territoriais” referidas a “grupos étnicos” distintos, constituindo assim, “espaços multiétnicos”, tais como distintas referências geográficas no rio Trombetas.

A partir das narrativas registradas durante as etapas de trabalho de campo, pude registrar “narrativas territoriais” sobre os “diferentes processos sociais de territorialização”. As narrativas sobre fugas e ocupação de rios, igarapés e lagos, usos dos recursos naturais, atividades agrícolas e cosmologias territorializam os “espaços físicos”. Tal como analisa Dumonte, *“las narrativas territoriales son partes constitutivas de los territorios, pero no son territorios”* (DAMONTE, 2011, p. 19).

A partir de tais “narrativas territoriais”, observa-se que os “diferentes processos sociais de territorialização” podem indicar elementos um possível formalização do “território étnico”, no entanto, não fixa limites administrativos. Segundo Damonte *“los territorios son construcciones sociales que fijan los límites y definen un determinado espacio físico-social nutriendose de una o varias narrativas territoriales”* (DAMONTE, 2011, p. 20).

Carballeda (2015), argumenta que *“dentro del relato territorial, se construyen las pujas y relaciones de poder, constituyendo nominaciones, órdenes gramaticales y sintaxis para unos y otros. El Territorio se delimita en tanto es nombrado”* (CARBALLEDA, 2015, p. 03). O território possui uma gramática construída socialmente, normatizando as regras quanto ao uso. Contudo, nada impede que grupos étnicos possam compartilhar o mesmo território, mesmo que tenham gramáticas diferentes. Segundo Barth (2000), os grupos podem trocar bens e serviços mesmo ocupando “nichos” recíprocos.

Este item trata da relação entre as “narrativas territoriais” no âmbito da pesquisa de campo realizada em dois momentos: para a elaboração do “estudo antropológico” e para escrita da tese, em intervalos entre os anos de 2012 e 2013 e as **oficinas de mapas**, realizadas em dois momentos: 07 e 08 de abril de 2012 para a elaboração dos “estudos antropológicos” e em 18 e 19 de julho, no âmbito do projeto **Mapeamento social como instrumento de gestão territorial contra o desmatamento e a devastação – Processos de capacitação de povos e comunidades tradicionais**.

As oficinas de mapas objetivam a produção de “narrativas territoriais” religiosas, econômicas, linguísticas e os conflitos pela posse e usos dos recursos naturais. A objetivação cartográfica é obtida a partir de “narrativas territoriais” e de croquis elaborados pelos próprios agentes sociais. Tais atividades de pesquisa em cartografia social têm sido desenvolvidas pelo **Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia-**

PNCSA²¹¹, desde 2005. No entanto sua forma embrionária foi desenvolvida no âmbito da pesquisa do antropólogo Alfredo Wagner, que culminou na publicação **A Guerra dos Mapas**.

O produto das **oficinas de mapas**. No âmbito das atividades de pesquisa em cartografia social, que reúne distintos campos do conhecimento, compreendemos a cartografia social como adstrita a etnografia. Os produtos têm sido explicitados através de fascículos, mapas, boletins informativos, cadernos de debates, catálogos e vídeos. Os pesquisadores têm se apropriado da cartografia social na realização de seus trabalhos de campo, produzindo monografias, dissertações e teses. Segundo Almeida, na cartografia social

Poderia ser nomeada como uma “nova descrição”, que se avizinha da etnografia, ao buscar descrever de maneira detida, através de relações de entrevista e de técnicas de observação direta dos fatos, a vida social de povos, comunidades e grupos, classificados como “tradicionais” e considerados a margem da cena política, mas que revelam consciência de suas fronteiras e dos meios de descrevê-la. Está-se chamando de consciência de suas fronteiras a confluência de pelo menos duas vertentes, ou seja, a unificação da consciência de seu território com a consciência de si mesmos, manifestas de maneira explícita pelos próprios agentes sociais em suas reivindicações face ao Estado. Tal unificação indica uma ruptura com o monopólio de classificações indenitárias e territoriais produzidas historicamente pela sociedade colonial, mediante recenseamentos, cadastros, códigos e mapas (ALMEIDA, 2013, p. 157).

Das **oficinas de mapas** resultam dois produtos, as narrativas e os croquis. Dessa forma, gostaria de apresentar os croquis como narrativas. Este ambiente **de oficina de mapas** tende por elidir o “fetichismo da delegação” e as informações publicizadas são aquelas de interesses coletivos. O pesquisador tende a se posicionar de forma que a palavra esteja com todos os participantes, assim, tudo o que é falado é ouvido por todos e todos tem a oportunidade de posicionar quanto ao que foi falado. Todos nesse momento representam o grupo, tem legitimidade quanto a fala, esvaziando temporariamente a delegação.

A nova cartografia social traz “condições de possibilidade” para um conhecimento microscópico do território e permite a análise de dados referentes a unidades familiares ou de “grupos de parentes”. Às vezes, está em jogo o uso dos recursos referidos a um igarapé, uma ponta de castanha, uma lago, um local de extração de madeira para uso local, dentre outros. Os mapas apresentados nos fascículos

²¹¹ O Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia-PNCSA, tem sido coordenado pelo antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida e tem abrangido distintas “situações sociais” referias a “povos e comunidades tradicionais”, não só na Amazônia, mas também em outros estados brasileiros. A produção pode ser acessada pelo site www.novacartografiasocial.com.

resultantes das oficinas de mapas constituem-se a partir da reunião dessas diversas “situações sociais” em um determinado contexto histórico enfatizando sua temporalidade e situacionalidade. Neste sentido, Almeida *et al.*, analisam que os “mapas situacionais”

remetem a ocorrências concretas de conflito em regiões já delimitadas com relativa precisão e objetivaria delimitar territorialidades específicas, propiciando condições para uma descrição mais pormenorizada dos elementos considerados relevantes pelos agentes sociais em pauta para figurar na base cartográfica (ALMEIDA; MARTINS; SHIRAIISHI NETO, 2005, p. 101).

O mapa e o croqui constituem então “narrativas territoriais” que possibilitam acessar o território pormenorizado, ou seja, tudo aquilo que é relevante para uma unidade familiar, um “grupo de parentes” ou o conjunto. Estas informações, que correspondem a um domínio territorial não fixam somente aquelas áreas de utilização do presente, referem-se também a não mais utilizadas, como uma antiga estrada de seringa, uma “capoeira” antiga, deixada de para “descansar” por mais de uma década, devido o esgotamento, ou aquelas ainda previstas para atividades agrícolas.

As “capoeiras” constituem parte dos princípios de “posse da terra”, além de conhecimento tradicional associado ao uso dos recursos naturais de praticas agrícolas de pequena escala, que preveem áreas de “pousio” de áreas já exploradas. Atualmente, tais práticas têm sido criminalizadas em nome de um “novo ambientalismo”, que atribuem ao sistema de “corte queima” parcela do chamado “aquecimento global”. Por outros motivos, Leach observa que os administradores britânicos não compreendiam tal sistema entre os birmaneses (atual Miamar),

Esses princípios de posse da terra quase totalmente desvirtuados pelos primeiros administradores britânicos, e a literatura sobre o assunto, em sua maioria, é inteiramente equívoca. Quase sempre não conseguem compreender que a técnica de cultura itinerante requer um longo período de pousio e que o “pousio”, em tais circunstâncias, consiste em deixar o mato crescer de novo numa terra desmatada anteriormente. Suponha-se em geral que, quando a terra era deixada assim em pousio, era abandonada – isto é, renunciava-se os direitos sobre a terra (LEACH, 1996, p. 172).

A despeito destas formas de não entendimento, as “capoeiras” constituem marcos territoriais relevantes para os grupos. As práticas de pesquisa referidas a cartografia social, não se limitam a esse ou aquele recurso, objetivam as dinâmicas sociais das **oficinas de mapas**. Não são instrumentos de delimitação territorial burocrática. Especificamente, os mapas sociais dos *quilombolas* de Cachoeira Porteira,

foram construídos em dois momentos distintos. No primeiro, focou-se nas áreas de uso de recursos naturais, narrativas cosmológicas e na história do grupo. No segundo, diante da viabilização dos limites territoriais, eles optaram por detalhar os limites da demanda aos órgãos fundiários.

Neste sentido, foi possível reunir no fascículo 18 do PNCSA, intitulado Quilombolas de Cachoeira Porteira, Alto Trombetas, Oriximiná-PA, informações destes dois momentos de **oficina de mapas**. Os depoimentos impressos no fascículo constituem distintos momentos da pesquisa. Constam “narrativas territoriais” coletadas durante a **oficina de mapas** realizada nos dias 18 e 19 de julho de 2013, como também de narrativas individuais, registradas em entrevistas. Mesmo estas últimas, podem ser verificadas antes do fascículo ser publicado, pois assim que organizado, ele retorna para que os agentes sociais se reúnam e discutam para proceder às alterações.

A organização do fascículo 18 foi feita em conjunto com a pesquisadora Juliene Pereira dos Santos²¹², membro da *comunidade quilombola* de Cachoeira Porteira, estudante do curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Amazonas. Reflete uma análise conjunta dos dados e possibilita a leitura por alguém “da comunidade”. Almeja uma antropologia feita pelos próprios agentes sociais, interlocutores de pesquisadores acadêmicos de distintas realidades universitárias.

Diante de tais observações, é oportuno destacar que os *quilombolas* de Cachoeira Porteira têm designado de território, a totalidade de realização de práticas sociais referentes a um espaço físico que congrega os distintos “territórios de parentesco”. A noção de “territórios de parentesco” é analítica, para descrever o uso de secções territoriais referidas a “grupos de parente”, compõem tais secções territoriais aqueles “espaços físicos” vezes designadas muitas vezes por nomes próprios.

Para os *quilombolas* de Cachoeira Porteira, a reivindicação territorial não se limita aos usos dos castanhais, atividade considerada essencial para os agentes sociais e sim, por áreas de realização de práticas tradicionais, como a perambulação, caça e pesca, como também, de referências míticas e históricas. Quanto às referências territoriais, pode-se entender como o uso objetivo da história – especificamente as

²¹² Juliene Pereira dos Santos tem atuado como pesquisadora junto ao PNCSA. Participou da montagem do banco de dados referente a “comunidades quilombolas no Brasil”. Tem ainda realizado pesquisas de fontes secundárias sobre o rio Trombetas e os quilombolas objetivando pesquisas de iniciação científica sob a orientação do antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida e co-orientação do autor da tese. Bem como para também sua monografia de conclusão do curso de Ciências Sociais. O PNCSA tem frisado a importância da participação direta na pesquisa de membros de “comunidades e povos tradicionais”. Neste sentido, membros de povos indígenas, quilombolas, ribeirinhos, tem feitos seus próprios mapas e organizado seus próprios fascículos.

narrativas de fuga e resistência ao sistema escravista. O sr. Ivanildo Carmo de Sousa, entende que

a gente tem o uso dessa área como um todo, desde vindo dos nossos antepassados que usavam daqui a, vamos dizer, subindo uns duzentos quilômetros o rio Trombetas, o rio Cachorro. Então, se nós fazemos uso disso, porque que nós não tentamos de alguma forma ter o controle desse território? (SOUZA, Entrevista 07, 2012) (g m.).

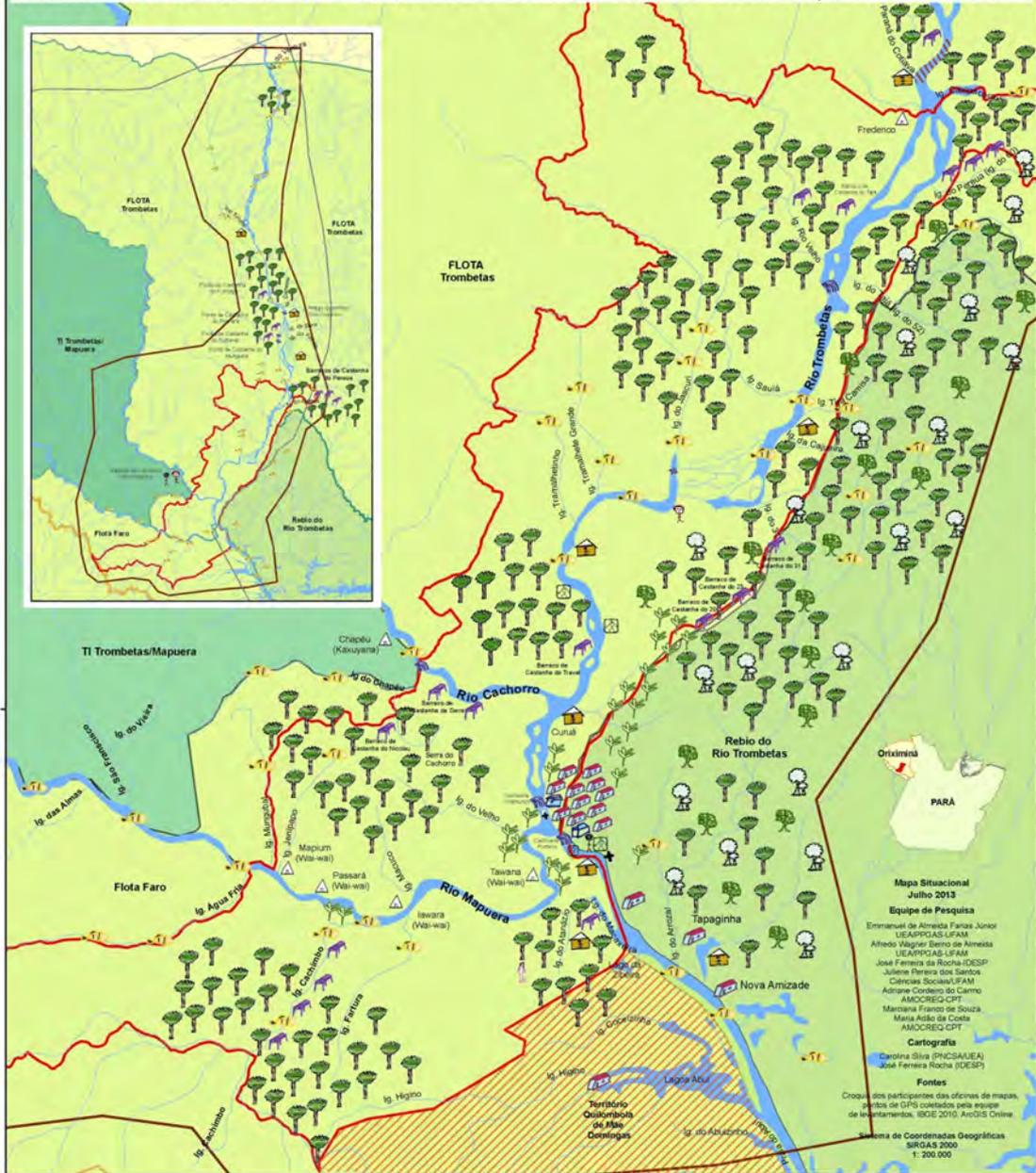
Quando ele se refere ao “uso dessa área como um todo”, não quer dizer a totalidade da região, mas o território reivindicado. A delimitação como a objetivação do controle. Segundo Damonte “*para esto los territorios se constituyen sobre la base de narrativas territoriales, privilegian una narrativa que les da identidad y establecen las fronteras que señalan su dominio territorial. Por ello, puede haber territorios religiosos, étnicos o productivos*” (DAMONTE, 2011, p. 20).

Diante das “narrativas territoriais” anotadas nos cadernos de campo e das **oficinas de mapas** e do levantamento de G.P.S no alto rio Trombetas pelo pesquisador (onde pude registrar castanhais como: Cutraval, Pirarara, Caução e Fumaça e sítios históricos Campiche, Rio da Festa, e aproximadamente, as capoeiras do Maravilha), foi possível organizar as referências territoriais abaixo. A organização partiu do ponto mais alto de ocupação nos rios Trombetas, Mapuera e Cachorro. A elaboração de tais referências se sobrepõe a reivindicação territorial, abrange além dos usos dos recursos naturais, a ocupação histórica.

Os participantes apresentaram coletivamente as áreas de castanhais, os igarapés utilizados para acessar os castanhais. Narraram o uso de uma multiplicidade de usos da floresta e dos rios. Focaram ações de devastação ambiental realizadas no passado, como a tiragem de madeira pela Andrade Gutierrez e a escavação de buracos para o estudo da UHE Cachoeira Porteira. Apresentaram narrativas centopeias gigantes, sobre visagens e sobre artefatos de cerâmica produzidos por seus antepassados, tais como alguidar, pratos, panelas e fornos de farinha. Elaboraram legendas para apresentar tais situações.

Nos croquis elaborados durante as **oficinas de mapas** pelos *quilombolas*, as legendas assinalando os elementos relevantes para o grupo, objetivam o território. Conforme oficina de mapas, realizada nos dias 18 e 19 de julho de 2013, os participantes dividiram-se em grupos referidos às áreas conhecidas dos participantes, ou seja, o participante escolhia o grupo de acordo com o “território de parentesco” de referência, ou ainda a grandes áreas de uso comum como o castanhal do Sessenta.

Território Quilombola de Cachoeira Porteira - Alto Trombetas, Oriximiná-Pará



- | | | | | | |
|--------------------------------|---------------------|------------------------------|----------------------------|------------------------------------|---------------------------------|
| Famílias Quilombolas | Sede da Comunidade | Roga | Breu | Área pretendida | Terras indígenas |
| Antigo Mocambo/Sítio histórico | Barraco de Castanha | Cemitério | Coppelite | Perambulação/Área de uso | Unidade de Conservação Federal |
| Varador/Sítio histórico | Sítio Arqueológico | Locais de pesca e caça | Prelinho do Porto (viagem) | Rio de Festa | Unidade de Conservação Estadual |
| Moradias indígenas | Cachoeira | Ponta de Castanha/Castanhais | Curupira (viagem) | Território Quilombola Mãe Domingas | Limite municipal |
| Porto | | | | Hidrografia | |



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



Mapa 10. Território Quilombola de Cachoeira Porteira - Alto Trombetas, Oriximiná-Pará. Fonte: PNCSA, 2013.

O mapa é a relação entre o conhecimento tradicional associado ao uso do território evidenciado pelos croquis, com os pontos de G.P.S obtidos pelos próprios agentes sociais. Durante a **oficina de mapa** são ministrados cursos sobre a legislação sobre os direitos *quilombolas*, além de curso sobre noções básicas de cartografia e utilização do G.P.S.²¹³, tal curso objetiva capacitar os agentes sociais para que possam mapear seu próprio território com suas designações intrínsecas.

Eis os registros que não se confundem com glossário, nem com legenda de mapa. Reproduzo-os como os registrei em campo, no decorrer das pesquisas etnográficas, tomando notas no caderno de campo e anotações das oficinas de mapas.

RIO TROMBETAS

Panamã: sítio histórico, áreas de caça e castanha;

Ventura: áreas de caça;

Turuna: sítio histórico, também descrito por missionários, militares, exploradores e naturalistas como “mocambo”, áreas de castanha;

Fumaça: sítio histórico e áreas de castanha;

Maravilha: sítio histórico, também conhecido por viajantes e exploradores como “Cidade Maravilha”, renomado “mocambo” do Trombetas, segundo Tavares Bastos (1866) chegou a ter cerca de 2.000 almas;

Campiche: sítio histórico, junto com o Turuna, foi o local de nascimento de muitos quilombolas, dando origem a muitas famílias *quilombolas* do Trombetas. A documentação sobre a ocupação “quilombola”, o descrevem como área de “mocambeiros”;

Pirarara: sítio histórico e áreas de grandes castanhas;

Cuterval: sítio histórico e áreas de castanha,

Munguba: áreas de castanha;

Caxipacoré: áreas de castanha;

Rio da festa: sítio histórico. Segundo as narrativas dos *quilombolas* sobre este sítio, ele era um grande sítio (Sr. Francisco Adão dos Santos Neto), onde os *quilombolas* se reuniam para realizarem festas. Era um importante espaço para a prática de rituais de coesão social, como festejos de Santos e outras reuniões. Era “espaço social” e físico

²¹³ Em Cachoeira Porteira, os cursos de noções elementares de cartografia e G.P.S, foram ministrados pelo geógrafo José Ferreira Rocha, IDESP.

para encontrar os *quilombolas* que residiam nas distintas localidades do rio; podemos comparar a Casa das Pedras, no Erepecuru, descrito por O. Coudreau (1900);

Taja: sítio histórico e área de castanha;

Franco: cachoeira;

Rio do Velho: sítio histórico e áreas de castanha;

Cajueira: sítio histórico - “paragem antiga”, neste lugar ainda encontram-se plantações de caju, resíduos do pomar que havia ali;

Ilha do defunto: Sítio histórico – “varador dos antigos”;

Tramalhete: cachoeira e áreas de pesca;

Enseada: sítio histórico e áreas de castanha;

Traval: sítio histórico – neste lugar foram achados alguidar e outros objetos cerâmicos pertencentes aos “antigos” *quilombolas*;
e áreas de castanha;

Curuá: sítio histórico, muito bem documentado pela literatura regional, antropológica e militar. Descritos pelos agentes sociais como uma grande “centro” de *quilombolas*, Local de nascimentos de muitos *quilombolas* ainda vivos, como a sra. Ursulina Vieira, 84 anos. Lá, ainda existem resquícios do pomar, como mangueiras e cupuaçu, além de pés limão;

Quebra-pote: sítio histórico e cachoeira;

Imagina: cachoeira e áreas de pesca;

Barnabé: cachoeira e áreas de pesca;

Madame: cachoeira e áreas de pesca – segundo os *quilombolas*, esse nome foi atribuído em homenagem a Madame Coudreau, quando passou lá (1899);

Vira-mundinho: cachoeira e áreas de pesca;

Pedra Lisa: cachoeira e áreas de pesca;

Boto: ligação com o varador do Inferno;

Caramujo: “paragem antiga”;

Paraná do Roçado: cachoeira e áreas de pesca;

Paraná do Doutor: nome atribuído pelos *quilombolas* em homenagem a um Doutor que esteve por lá, provavelmente Henri Coudreau;

Ilha da Giró: sítio antigo da família Vieira. O nome é por ocasião da sra. Maria Augusta Vieira dos Santos ter residido no local, este era um local de residência, as roças e plantações ficam na terra firma, próxima a ilha;

Ilha do cemitério: sítio histórico – muitos familiares dos *quilombolas* de Cachoeira Porteira encontram-se enterrados na ilha;

Araçazal: áreas de pesca;

Ponta grande: áreas de pesca;

Andorinha: áreas de pesca;

Escada: áreas de pesca;

Canal Grande: áreas de pesca;

Costa de Faro: áreas de pesca;

Porteira: sítio histórico, descrito na literatura histórica como núcleo habitacional de “mocambeiros”, vastas áreas de roças, residências, atual sede física da *comunidade*.

Colônia: sítio histórico, documentação sobre o lugar, onde registraram, em diversos momentos os “mocambeiros”. Sítio articulado pela família Vieira.

Casa do Sr. Vicente Vieira: sítio histórico e unidade residencial do Sr. Vicente Vieira;

Macaxeira: sítio histórico, áreas de castanhal e localização de unidades residenciais. Consta nas fontes históricas, o lago do Macaxeira. Segundo Barbosa Rodrigues, Athanzio teria fundado um “mocambo” no Trombetas que foi destruído por nova expedição em 1822 ou 1823. Este “mocambo” corresponde ao lago do Macaxeira, onde situa-se o igarapé do Athanzio.

Santo Antônio: sítio histórico;

Cemitério: sítio histórico – cemitério antigo, situado em frente às unidades residenciais de Cachoeira Porteira, atualmente reside o Sr. Mauricio.

RIO CACHORRO

Riozinho: cachoeira, áreas de pesca e quelônios;

Camunani: cachoeira, áreas de pesca e quelônios;

Ananaí: cachoeira, áreas de pesca e quelônios;

Cair dos Pretos: sítio histórico, cachoeira, áreas de caça, pesca e quelônios;

Cachorrinho: sítio histórico, áreas de castanha – “Castanhal do Curupira”, castanhal grande, áreas de pesca;

Felisberto: sítio histórico e áreas de castanha – castanhal grande;

Ambrósio: sítio histórico e áreas de castanhal;

Estirão do Vieira: sítio histórico – “cemitério antigo”;

Morcego: curso d’água – igarapé;

Visagem: curso d’água – igarapé;

Paraná do Florêncio: sítio histórico e áreas de castanhal;
Viramundinho do Cachorro: sítio histórico e áreas de castanhal;
Cabeça de Onça: sítio histórico – “paragem” e áreas de pesca;
Cachoeira do Espinho: sítio histórico;
Serra dos Vieira: sítio histórico e áreas de castanhal – castanhal antigo trabalhado pela família Vieira. Segundo os *quilombolas*, a coleta de castanha realizada neste castanhal é do tempo dos “antigos”;
Paraná do Felício: sítio histórico – ainda hoje é possível constatar as mangueiras e varador;
Chico Gomes: cachoeira e áreas de pesca;
Cachoeira do Jacamim: áreas de pesca;
Canavial: áreas de pesca;
Paraná do Descanso: áreas de pesca;
Tambaqui: áreas de pesca;
Pedreneira: áreas de pesca;
Cumarú: sítio histórico, áreas de castanha e pesca;

RIO MAPUERA

Água Fria: sítio histórico e área de castanha;
Mungubal: sítio histórico e área de castanha;
Castanhalzinho:, sítio histórico e área de castanha;
Cachimbo: sítio histórico, área de castanha e caça;
Sítio Valdemar: sítio histórico – áreas antigas de roças;
Sítio Vava: sítio histórico – áreas antigas de roças;
Sítio Niva: sítio histórico – áreas antigas de roças;
Sítio Sonia Vieira: sítio histórico – áreas antigas de roças;
Sítio Raimundo Adão: sítio histórico – áreas de roças;
Sítio Pedrinho: sítio histórico – áreas de roças;
Sítio Valdir: sítio histórico – áreas de roças;
Sítio Dilton: sítio histórico – áreas antigas de roças;
Sítio antigo Valdir: sítio histórico – áreas antigas de roças;
Sítio Ilha do Patauá: sítio histórico – áreas antigas de roças;

Durante o trabalho de campo foi possível também levantar as chamadas “pontas de castanha”. Assim, em 23 de maio de 2012, pude conversar com o sr. Ivanildo, Roberto, José Vieira e Pedro. Esta conversa pude anotar o uso dos castanhais nas “pontas de castanha” relacionadas. Organizamos as informações por rio: rio Trombetas, rio Cachorro e rio Mapuera. CASTANHAIS RIO TROMBETAS: 26, Uanã, Gavião, Fumaça, Calção, Pirarara, Cutraval, Munguba, Caxipacoré/Caspacoro, Rio do Velho, Tajá, Jatuarana, Zé Vieira, Velho Carlos, Da Beira da Estrada, Igarapé do Peréua (Velho Carlos, Da Beira da Estrada, Água Preta, Maranhão, Castanhalzinho, Apaga a Luz, Vai Quem Quer, Rui, Sorriso, Lago, São Domingos e Acapu), Igarapé do 52 (Lata, Taperebá, Limão, Água Azul e Coitinho), Tauari, Km 23: Suçuarana, Km 20, Traval, Enseada, Cumaru. CASTANHAL RIO CACHORRO: Curupira, Buçu, Ambrósio, Tamaquaré, Sauba, Três Buracos, Capoeira, Jeju, Paraná do Florêncio, Viramundinho, Igarapé Grande, Nicolau, Chapéu e Serra dos Vieira. CASTANHAL RIO MAPUERA: Mungubal, Castanhalzinho e Cachimbo.

Os “diferentes processos sociais de territorialização” que constituem o território etnicamente configurado não coincide com o processo de regularização fundiária, caracterizados por “atos de estado” que privilegiam instrumentos legais e burocráticos diante de realidades empiricamente observáveis. Ultrapassando a definição weberiana de “Estado”, para Bourdieu, o “Estado” com aspas é o “monopólio da violência física e simbólica” (BOURDIEU, 2014, p. 16). O “Estado” é uma ficção, não é permanente e sua definição tem que ser provisória. O que concretiza o “Estado” é a crença.

Assim, para fugir da noção teológica de “Estado”, poderíamos analisar os “atos de Estado”, para o autor, “esses atos legítimos devem a sua eficácia à sua legitimidade e a crença na existência do princípio que os fundamenta” (BOURDIEU, 2014, p. 27). Tais “atos” são “ações realizadas por agentes dotados de uma autoridade simbólica, a que se seguem efeitos. Esta autoridade simbólica remete, gradualmente, para uma espécie de comunidade ilusória, do consenso final” (Idem, p. 29).

Neste caso, a FUNAI, o ITERPA, a SEPPIR e FCP constituem mediadores oficiais diante das políticas de regularização fundiária. Diante das denúncias de conflitos, o MPF assume a mediação. Neste sentido, as relações sociais localizadas passaram por distintas agências, tendo que explicitar acordos territoriais para posteriormente serem ratificados pelos mediadores.

5.3. O DOMÍNIO BUROCRÁTICO DE PROCESSOS DE RECONHECIMENTO TERRITORIAL

Nas últimas décadas, os chamados “povos e comunidades tradicionais” têm discutido junto ao “estado”, formas de reconhecimento territorial. No Brasil, tem-se existido duas modalidades bem definidas quanto ao reconhecimento territorial coletivo. Refiro-me às chamadas “terras indígenas”²¹⁴ e “terras quilombolas”. Ambas constituem instrumentos jurídicos diretos, quer dizer, para um público específico, tal como assegura a CF/88. Para ribeirinhos, extrativistas e outros grupos sociais, tem sido proposto o reconhecimento territorial indireto, tais como unidades de conservação de uso direto e CDRU.

As “terras indígenas” e “terras quilombolas” aparecem em “dispositivos” enquanto “terras tradicionalmente ocupadas pelos índios” (Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996.) e “terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos” (Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003). A diferença entre elas é que a primeira constitui-se como “bem da união” de usufruto permanente, a segunda tem-se o reconhecimento através de um título de domínio definitivo, onde se reconhece a “propriedade coletiva”.

Segundo o §1º do Art. 231 da CF/88, as “terras tradicionalmente ocupadas pelos índios” são

as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições (BRASIL, 1988a).

Oliveira atribui a seguinte definição,

Entenda-se aqui por terra indígena toda e qualquer parcela, do território brasileiro, ocupada e utilizada em caráter permanente por uma sociedade indígena ou por um de seus segmentos componentes. Constituindo-se, assim, no habitat tradicional e na garantia de reprodução econômica e social destas coletividades (OLIVEIRA, 1999b, p. 157).

Pode-se entender que, na definição elaborada por Oliveira (1999b) a “terra indígena” constitui-se de uma determinada área delimitada etnicamente configurada. Segundo o Decreto nº 1.775, de 08 de janeiro de 1996, os procedimentos que orientam o reconhecimento formal das “terras indígenas” correspondem ao estudo antropológico de

²¹⁴ Conforme a Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973 e o Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996, ainda cabem as “terras indígenas” as modalidades: Terras Indígenas Tradicionalmente Ocupadas, Reservas Indígenas, Terras Dominais e interditadas.

identificação, a delimitação, a declaração e a homologação. Com, isso, tem-se o estabelecimento de “territórios étnicos” formalmente delimitados a partir de “fronteiras administrativas”.

Sob este mesmo ponto de vista, de acordo com o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, são “terras quilombolas” “as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural” (BRASIL, 2003b). Uma definição legal que resumidamente refere-se à noção de “terras quilombolas” enquanto espaços necessários a existência plena e de desenvolvimento coletivo. Tal “dispositivo” pretende ainda balizar os “sujeitos de direito”.

Um dado relevante seria o critério de autodefinição, que abrange agentes sociais “com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (BRASIL, 2003b). Segundo o Art. 2º, § 1º, do referido decreto, os procedimentos para o reconhecimento formal são: identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação.

Principalmente, os critérios de autodefinição e a indicação “pelos remanescentes das comunidades dos quilombos” das terras para a “medição e demarcação” que motivaram o antigo PFL/Democratas a ajuizar a Ação Direta de Inconstitucionalidade-ADI, em junho de 2003, aceita sob o nº 3.239. O julgamento da ADI nº 3239, está nesse momento paralisado devido o pedido de vistas pelo Ministro Dias Toffoli. Até agora, já votaram o Ministro Cezar Peluso, que julgou procedente a ação para declarar a inconstitucionalidade do Decreto nº 4.887/2003 e a Ministra Rosa Weber, que julgou improcedente.

O voto favorável a improcedência da ADI nº 3239, a Ministra Rosa Weber relaciona os “direitos territoriais” relativos a povos indígenas e *quilombolas*. Tal questão resolve, do ponto de vista da jurisprudência, um aludido peso jurídico das “terras indígenas”. A magistrada entende tratar-se de direitos equivalentes, por envolverem povos tradicionais de semelhantes relações com os recursos naturais e a terra. Dessa forma, de acordo com o voto, ela argumenta que os chamados “remanescentes das comunidades quilombolas”.

Embora não sejam propriamente nativos, como os povos indígenas, ostentam, à semelhança desses, traços étnico-culturais distintivos marcados por especial relacionamento sociocultural com a terra ocupada: nativizaram-se, incorporando-se ao ambiente territorial ocupado. (WEBER, 2015, p. 22)

Contudo, o voto da Ministra Rosa Weber, levanta desconfianças quanto o estabelecimento de um marco temporal, argumentar que “efetiva posse das terras em 05 de outubro de 1988 é requisito essencial à proteção do art. 68 do ADCT, porquanto consta expressamente do texto constitucional quando identifica seus destinatários” (WEBER, 2015, p. 44). O marco temporal vai dificultar o reconhecimento territorial daqueles de “remanescentes das comunidades dos quilombos” desestruturadas por grandes projetos de infraestrutura ou econômicos quando da promulgação, pois, mesmo que tenham sido “deslocadas compulsoriamente”, não estariam amparadas por não estarem ocupando a terra.

A promulgação do Constituição Federal, em 05 de outubro de 1988, não estabeleceu uma data. No entanto, alguns setores entendem a data da promulgação tem servir de base para a aplicação do Art. 68, ADCT/CF88. Tal referência temporal não coincide, ainda, com a dinâmica territorial vivida pelas distintas realidades empiricamente observáveis autodefinidas como “quilombos”. Sem contar que se tem que considerar uma perspectiva uso da terra e não a localização de unidades residenciais.

O legislativo brasileiro tem operacionalizado de distintas noções das ciências sociais, tais como “povo”, “cultura”, “terras tradicionais”, “territórios tradicionais”, muitas vezes, noções com significados heterogêneos mesmo para as ciências sociais. O uso no âmbito jurídico não elimina as tensões. Neste sentido, a utilização que tenho feito da noção de “terras tradicionalmente ocupadas”, não se limita a definição normativa, antes de tudo tem-se a definição sociológica.

Almeida argumenta que as situações de “terras tradicionalmente ocupadas” “expressam uma diversidade de formas de existência coletiva de diferentes povos e grupos sociais em suas relações com os recursos da natureza” (ALMEIDA, 2006, p. 22). Para o autor, povos e comunidades tradicionais possuem diferentes formações históricas, com distintas variações regionais e a instituição de seus modos de vida pela CF88, revelou a dificuldade da aplicação destes “dispositivos” legais e “tensões relativas ao seu reconhecimento jurídico-formal, sobretudo porque rompem com a invisibilidade social” (idem).

Como analisou Almeida (2007), os indígenas e “quilombolas” uma “coalizão de interesses” de representantes do agronegócio e outros setores como as empresas de mineração, as madeireiras, para desarticular direitos já assegurados. Existe uma série de iniciativas que preveem a alteração dos procedimentos de demarcação de terras

referidas a povos indígenas e *quilombolas*. Gostaria de fazer aqui, uma breve digressão do processo de titulação de “terras quilombolas”.

O procedimento de titulação de “terras quilombolas” tem início com a criação da Fundação Cultural Palmares-FCP, através da Lei nº 7.668, de 22 de agosto de 1988²¹⁵, que no Art. 2º, III, atribuía a FCP a responsabilidade de identificar, reconhecer, delimitar e titular, devendo ainda registrar os “títulos de propriedade” em cartórios imobiliários. Uma fundação recém-criada e sem estrutura para realizar o trabalho, tendo em vista que o procedimento de delimitação territorial requer a utilização de aparatos tecnológicos específicos de órgãos fundiários.

A Lei nº 9.649, de 27 de maio de 1998, com texto alterado pela Medida Provisória nº 2.216-37, de 31 de agosto de 2001, determina que para a continuação dos procedimentos demarcação e homologação, a identificação teria que ser **aprovada** pelo Ministério da Cultura, que se responsabilizaria por **determinar** a demarcação e homologação das “terras quilombolas”. A execução de todos esses procedimentos estaria ainda sob a responsabilidade da FCP. Tais mudanças alteraram o posto de comando.

Tais atos normativos produziram poucos efeitos concretos sobre o universo de “terras quilombolas” a serem tituladas. Novas travas jurídicas ocasionaram deterioração da política brasileira para a regularização fundiária “quilombola” com a promulgação do Decreto nº 3.912, de 10 de setembro de 2001, que objetivava “processo administrativo para identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos e para o reconhecimento, a delimitação, a demarcação, a titulação e o registro imobiliário das terras por eles ocupadas” (BRASIL, 2001b).

O decreto acima referido reforçava a competência da FCP para a abertura e prosseguimento do processo administrativo, desde que previamente autorizado pelo Ministério da Cultura. A primeira etapa consistia na “identificação dos aspectos étnicos, histórico, cultural e sócio-econômico do grupo” (BRASIL, 2001b). Para os processos de delimitação e demarcação teriam que ser firmados convênios com Ministério da Defesa, a Secretaria de Patrimônio da União - SPU, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, dentre outros.

²¹⁵ Em 15 de agosto de 1995, a Fundação Cultural Palmares, promulga a Portaria 25, que estabelece normas para a identificação e delimitação das terras ocupadas pelos pelas “comunidades remanescentes de quilombos”.

O maior problema apresentado pelo Decreto nº 3.912, estava na ilusória definição do marco temporal entre 13 de maio de 1888 a 05 de outubro de 1988. Segundo o referido decreto, seria reconhecida a propriedade sobre as terras que eram ocupadas por “quilombos” em 1888 e que estavam ocupadas pelos “remanescentes das comunidades dos quilombos” em 1988. Antropólogos, historiadores e sociólogos têm arguido que os chamados “quilombos” constituem-se realidades localizadas e que 13 de maio de 1888, não representa o fato sociológico de explicação para o fim do aquilombamento.

A partir de um entendimento jurídico, segundo Beckhausen (2013), o marco temporal que indica o prazo de cem anos para a consolidação do direito a terra dos “remanescentes das comunidades dos quilombos”, fere o princípio constitucional da proporcionalidade. Para o autor, tal “dispositivo” apresenta um “sobrecarga de exigência” para a aplicação do Art. 68, ADCT-CF88. Tal exigência, não corrobora com a existência de outros “dispositivos” jurídicos que também objetivam a garantia de direitos fundiários. Segundo Beckhausen,

O prazo referido pelo Decreto acarretaria a necessidade de comprovar a ocupação por cem anos de qualquer terreno reivindicado. Até mesmo as normas que exigem prazos mais dilatados para a prescrição aquisitiva, como o usucapião previsto na Lei Substantiva Civil (artigo 550 do Código Civil)6, referem vinte anos. Em outras palavras: se algum integrante de uma comunidade quiser ter o reconhecimento estampado na Constituição deverá provar cem anos de ocupação; se este mesmo integrante quiser adquirir o mesmo terreno, via usucapião, deverá provar vinte anos de ocupação. Oitenta anos menos!!! A exigência, contida no Decreto, é menos benéfica para as Comunidades do que as exigências contidas em uma norma criada no início do século passado. Em conclusão: tal requisito não é razoável, violando, totalmente, os princípios constitucionais vigentes (BECKHAUSEN, 2007, p. 24).

A mudança dos procedimentos de identificação, reconhecimento, delimitação e titulação das “terras quilombolas” alteração da Lei nº 10.683, de 28 de maio de 2003, pelo Decreto nº 4.883, de 20 de novembro de 2003. Segundo tal “dispositivo” (o Decreto), competiria ao Ministério da Cultura, a assistência e o acompanhamento do Ministério do Desenvolvimento Social e Agrário e do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA nos procedimentos relativos à regularização fundiária.

De acordo com Decreto nº 4.883, caberia ao Ministério do Desenvolvimento Social e Agrário, delimitar as “terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos” e determinar a demarcação e homologação. Em 20 de novembro de 2003, a residência da República promulgou o Decreto nº 4.887, cujo Art. 3º destaca competência ao

Ministério do Desenvolvimento Agrário-MDA, “por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA²¹⁶, a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos” (BRASIL, 2003b). Revogando o Decreto nº 3.912, de 10 de setembro de 2001.

O Decreto nº 4.887 avançou em relação ao decreto revogado, tendo em vista que se antecipou a ratificação da Convenção 169-OIT, ao prever critérios de autodefinição e “autodemarcação” pelos “remanescentes das comunidades dos quilombos”. Embora a Convenção 169-OIT seja de 1989, foi ratificada pelo Brasil em 19 de abril de 2004, pelo Decreto nº 5.051. No Brasil, já há jurisprudência sobre a aplicação da convenção em situações envolvendo povos indígenas, “quilombolas” e “ribeirinhos”²¹⁷.

De acordo com o Decreto 4.887/2003, a FCP estabelecerá um Cadastro Geral das “comunidades” que se autodefinem “remanescentes das comunidades dos quilombos”, a qual emitirá uma certidão de autodefinição. Neste sentido, a Portaria nº 98, de 26 de novembro de 2007, da FCP, instituiu o “Cadastro Geral de Remanescentes das Comunidades dos Quilombos da Fundação Cultural Palmares” e estabelece os procedimentos para a solicitação da emissão da “certidão de autodefinição”. Para o reconhecimento, a “comunidade” deve enviar o histórico, estudos acadêmicos, reportagens, dentre outros documentos que subsidiem a FCP, sendo facultativa a “visita técnica”.

O mês de maio de 2016 foi marcado por reviravoltas quanto à política de regularização fundiária de “terras quilombolas”. Diante da instauração do escandaloso processo de *impeachment* contra a Presidente Dilma Rousseff, eleita pela maioria dos votos nas urnas na eleição de 2014, e o seu afastamento para responder o processo, assumiu presidência interinamente, o vice-presidente Michel Temer. No primeiro dia respondendo como “Presidente”, promulgou a Medida Provisória nº 726, de 12 de maio

²¹⁶ O INCRA publica repetidas versões do regulamento que oriente o reconhecimento fundiário das “terras quilombolas”, a última publicação foi a Instrução Normativa Nº 57, de 20 de outubro de 2009.

²¹⁷ AMAZONAS: A Sentença proferida pela Juíza Jaiza Maria Pinto Fraxe, anula os efeitos do Decreto nº 32.875, de 10 de outubro de 2012, que previa a desapropriação de dezenas de “comunidades ribeirinhas” para a implantação do Polo Industrial Naval do Amazonas-PINAM, até que sejam realizadas “consulta prévia, livre e informada das comunidades tradicionais ribeirinhas que vivem na região, nos termos dos artigos 6 e 15 da Convenção nº 169/OIT” (BRASIL, 2016). A sentença baseou-se na Ação Civil Pública, com pedido de liminar movida pelo Procurador Julio José Araujo Junior, do Ministério Público Federal no Amazonas. MARANHÃO: o Juiz José Carlos Madeira (5ª Vara Federal no Maranhão), acatou o pedido do MPF, e com base na Convenção 169-OIT determinou que a Agência Espacial Brasileira (AEB), Alcântara Cyclone Space e Fundação Aplicações de Tecnologias Críticas – Atech parem as obras e suspendam as instalações e serviços de construção de sítios de lançamento de foguetes em comunidades quilombolas da cidade de Alcântara.

de 2016. Tal ato executivo revoga a Lei no 10.683, de 28 de maio de 2003, e rearranja o poder executivo e os ministérios.

Entre as inúmeras mudanças, o aludido chefe do executivo nacional transfere para o Ministério da Educação e Cultura²¹⁸, “delimitação das terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos, bem como determinação de suas demarcações, que serão homologadas mediante decreto”, retrocedendo à caracterização jurídica anterior a 2003, impondo as mesmas dificuldades técnicas para a execução da regularização fundiária aos “novos” ministérios. No dia 19 de maio de 2016, o presidente interino altera a Medida Provisória 726, onde atribui “novo” Ministério do Desenvolvimento Social e Agrário²¹⁹ a “delimitação das terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos e determinação de suas demarcações, a serem homologadas por decreto”, cabendo ao Ministério da Educação e Cultura a “assistência e acompanhamento” do Ministério do Desenvolvimento Social e Agrário e do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA.

Neste atual momento, o processo de regularização fundiária de “terras de quilombo” foi alterado três vezes. Nesta última, o presidente interino retirou a competência do Ministério do Desenvolvimento Social e Agrário quando transferiu para a Casa Civil da Presidência da República as atribuições de: “I - de reforma agrária; II - de promoção do desenvolvimento sustentável do segmento rural constituído pelos agricultores familiares; e III - de delimitação das terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos e determinação de suas demarcações, a serem homologadas por decreto” (BRASIL, 2016c) (g.m.).

O caso ora em questão, ou seja, procedimentos para o reconhecimento fundiário das “terras tradicionalmente ocupadas” da *comunidade quilombola* de Cachoeira Porteira se inscrevem em outra legislação. Os procedimentos para a titulação da “terra quilombola” de Cachoeira Porteira estão orientados pela legislação do estado do Pará, devido estar em terras públicas estaduais. Como já mencionei anteriormente, a Constituição do Estado do Pará, por meio do Art. 322, replica integralmente o Art. 86, ADCT-CF88²²⁰.

²¹⁸ Cf. a Medida Provisória 726, extinguiu-se o Ministério da Cultura e criou uma Secretaria junto ao Ministério da Educação, diante de inúmeras manifestações da classe artística, intelectuais, movimentos sociais e sociedade em geral, o presidente interino voltou atrás e recriou o Ministério da Cultura.

²¹⁹ Cf. a Medida Provisória 726, foram unificados os Ministérios do Desenvolvimento Social e Combate a Fome-MDS com o Ministério do Desenvolvimento Agrário.

²²⁰ Conforme, ainda, o texto constitucional, o Art. 286, sobre o “patrimônio cultural paraense”, estabelece no § 2º. Ficam tombados os sítios dos antigos quilombos paraense, dos sambaquis, das áreas delimitadas

O estado do Pará sancionou a Lei estadual nº 6. 165, de 02 de dezembro de 1998, define os títulos das “terras de quilombos” como propriedade coletiva em nome de uma associação, sendo este título inalienável. Tal lei foi regulamentada pelo Decreto nº 3.472, de 22 de julho de 1999, que atribui ao ITERPA a execução dos procedimentos administrativos visando a regularização fundiárias das “terras de quilombos”, internamente ao órgão estadual, foi elaborada a Instrução Normativa nº 02, de 16 de novembro de 1999/Iterpa, detalhando os procedimentos administrativos.

A partir desta breve digressão sobre a legislação pertinente ao reconhecimento formal das “terras de quilombo” em âmbito do executivo federal e estadual (Pará), cabe considerar as distintas modalidades burocráticas. O Decreto 4.887/2003 e a Instrução Normativa Nº 57, de 20 de outubro de 2009, preveem critérios de autodefinição e indicação das “terras tradicionalmente ocupadas” reivindicadas, no entanto, a Instrução Normativa Nº 57 estabelece a necessidade de formação de grupo técnico interdisciplinar responsável pela elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação-RTID. Peça²²¹, sem a qual o processo não prossegue.

Posteriormente, com a finalização do RTID, tem-se a sua aprovação e publicização. Iniciando-se o período para possíveis contestações. Seguindo a análise da área reivindicada e sustada situações como “sobreposições”, “desapropriações”, dentre outras, procede-se a demarcação e titulação. Tais procedimentos estão orientados pela Instrução Normativa Nº 57, de 20 de outubro de 2009. Diante do quadro político atual com as derradeiras alterações na política de regularização fundiária, aparentemente, tais “dispositivos” foram invalidados.

Com relação à legislação do estado do Pará referente aos procedimentos de regularização fundiárias de “terras de quilombo”, tem-se os instrumentos definidos pelo Decreto n.º 3.572, de 22 de julho de 1999, e pela Instrução Normativa n.º 02, de 16 de novembro 1999. De acordo com tais “dispositivos”, consideram-se os critérios de autodenção, sendo facultativa a apresentação de “estudo histórico-antropológico”, podendo o processo seguir mediante “declaração escrita da própria comunidade” que comprove a “condição quilombola”.

pela arquitetura de habitação indígena e áreas inerentes a relevante narrativas de nossa história cultural” (PARÁ, 2011) (g.m.).

²²¹ O RTID é composto por: 1 – Relatório Antropológico: a – introdução: conceitos e metodologia; b – dados gerais: informações sobre o grupo que se autodefine como quilombola, caracterização do município, região, e, dados sobre taxas de natalidade, mortalidade; c – histórico da ocupação; d – organização social; e – ambiente e produção; f – conclusão. 2 – Levantamento fundiário. 3 – Planta e Memorial descritivo do perímetro da área reivindicada. 4 – Levantamento da situação, verificação de “sobreposições”. 5 – Parecer conclusivo da área técnica e jurídica sobre a proposta da área.

Com a “instalação do processo de legitimação das terras”, mediante protocolo junto ao ITERPA, declaração da “comunidade” ou estudo histórico-antropológico que comprove a “condição quilombola” e a definição do perímetro reivindicado, o ITERPA, procede a publicação do “Edital” com o “objetivo dar a mais ampla divulgação do requerimento formalizado pela Comunidade interessada, de modo a garantir eventuais direitos de terceiros sobre a área de pretensão, cabendo aos interessados oferecer protestos e/ou contestações acerca da condição quilombola da comunidade (PARÁ, 1999b).

Não havendo contestação ou resolvidas os tramites de contraditório, os técnicos do ITERPA (departamento Técnico e Jurídico) procederão ao levantamento ocupacional, cartográfico, cartorial e outros caso sejam necessários. É nesta etapa que se procede à “demarcação topográfica”, ou seja, identificação e delimitação da área ocupada. Havendo “sobreposições” ou “ocupações não quilombolas” serão tomadas as medidas legais, como a “legitimação da parcela” ou o “reassentamento”. Resolvidas tais questões, emite-se o título em nome da associação formalmente constituída. Os últimos títulos publicados pelo estado do Pará têm sido emitidos em nome de todos os membros da “comunidade”.

Em, 05 de maio de 2004, a AMOCREQ-CPT protocolou junto ao ITERPA o pedido reivindicando a titulação da “terra quilombola” Cachoeira Porteira²²². Objetivaram as relações sociais que envolvem o uso dos recursos naturais, focados na atividade de maior relevância econômica, a coleta da castanha. Neste sentido, buscaram articulações como o Programa Raízes que os acompanhou. O “costume” pautou ainda a reivindicação territorial.

Na solicitação de “reconhecimento de domínio coletivo”, a AMOCREQ-CPT apresentou estatuto da associação, ata de eleição da diretoria, “Breve relato histórico da comunidade”, listas com os nomes e números de documentos dos membros da “comunidade”, “Croqui das Áreas Tradicionalmente Ocupadas pelas comunidades”. Narraram a história do grupo, membros da família Vieira. Tais narrativas objetivavam a etapa do processo administrativo que se pretende dar conhecimento do histórico do grupo evidenciando “condição quilombola”.

No documento intitulado “Breve histórico da comunidade”, a AMOCREQ-CPT destaca que,

²²² Cf. Processo Administrativo nº 2004/125212. Em 08 de junho de 2004, o ITERPA solicitou à sua gerencia responsável, a plotagem com o propósito de que fosse verificada a jurisdição devida.

a denominação primitiva era Cachoeira Porteira devido o fato de quando o homem branco aqui chegava para capturar o homem negro, não conseguia passar devido a fúria das grandes cachoeiras, então consideravam uma “porteira” pela qual só os negros conseguiam passar (AMOCREQ-CPT apud ITERPA, 2004) (g m.)

Na sequência desta explicação, tem-se os depoimentos do sr. Vicente Vieira dos Santos, sr. Miguel, sra. Ursulina e do sr. Waldemar. Neste depoimento do sr. Vicente, ele narra a “fuga dos negros” como também, segundo ele, o nascimento da primeira mulher no rio Turuna, chamada Maria Vieira dos Santos. Penso que tais narrativas de fuga contadas pelos *quilombolas* do rio Trombetas e Erepecuru tantas vezes à Acevedo Marin; Castro (1998), O’Dwyer (1999), Funes (2000)²²³ e Azevedo (2002), possibilitam a organização de uma “gramática” que possibilita o entendimento das estruturas sociais.

Diante do atendimento das exigências burocráticas, como um Estatuto da associação *quilombola* de Cachoeira Porteira, a Procuradora do Iterpa questiona o Artigo 6, do referido Estatuto, chegando a expressar que o referido processo se tratava de um grupo em via de desaparecimento, ou mesmo, que já não existisse. Tal argumento pretendeu se basear na seguinte redação:

“Podem ingressar na associação, remanescentes de quilombos ou qualquer pessoa que viva em Cachoeira Porteira, por mais de 01 (um) ano, filhos destas pessoas que tenham maior idade, desde que concordem com as disposições deste estatuto e pela ajuda mútua desejem contribuir para a consecução dos seus objetivos” (ART. 6, AMOCREQ apud ITERPA, 2008)

Dessa forma, a procuradora do ITERPA recomenda à AMOCREQ-CPT que modifique o referido Artigo, retirando a referência a “qualquer pessoa que viva em Cachoeira Porteira, por mais de 1 (um) ano”. A noção prevalecente é a de gueto, do *quilombo* enquanto gueto. Uma visão “purista” do que é um “grupo étnico”, diziam dos bastidores do ITERPA tratar-se de um grupo “remanescente da Andrade Gutierrez”. Rebatendo tal visão preconceituosa, a liderança *quilombola* argumenta que “foi empreiteira Andrade Gutierrez que veio até nós e não nós que fomos até ela” (Ivanildo Carmo de Souza, 28 de maio de 2016)²²⁴.

Os *quilombolas* de Cachoeira Porteira viveram por quase três décadas sitiados por empreiteiras que executavam obras de infraestrutura, esperando uma possível liberação para a construção de uma Usina Hidrelétrica-UHE. Nesse período se acirraram

²²³ Defendeu a tese “Nasci nas matas, nunca tive senhor: história e memória dos mocambos do Baixo Amazonas”, em 1995, em História Social, na Universidade de São Paulo.

²²⁴ Conversa informal sobre as movimentações recentes para a titulação da “terra quilombola” Cachoeira Porteira.

as fronteiras sociais. Os *quilombolas* permaneceram enquanto grupo, dispostos territorialmente através de uma nova configuração. Diante do intenso contato com funcionários das empresas e pessoas da cidade de Oriximiná, foram estabelecidas novas relações como compadrio, matrimônio e mesmo tensões sociais.

Ao acionar o “estado”, os porta-vozes deste imediatamente transmitiram uma posição legalista que não pretende levar em conta as relações sociais locais. Este “estado” tutelar tende a entender os grupos étnicos a partir de camisas-de-força – um povo/uma cultura, um povo/um território. Esta visão essencialista se limita a características exteriores e anacrônicas da noção de “quilombo”, como se este fosse um gueto.

Como já foi mostrado anteriormente, os *quilombos* no Trombetas estavam em estreita relação com os povos indígenas, segundo o sr. Vicente Vieira dos Santos, os *quilombolas* juntaram-se aos Katxuyana, este depoimento é parte do processo no ITERPA. Tal depoimento, em si, corrobora para relativizar a não de *quilombo* enquanto um gueto exclusivamente negro. O *quilombo*, pelo menos inúmeros membros da família Vieira, são atualmente produtos da relação entre *quilombolas* e indígenas.

No início da década de 1990, a Andrade Gutierrez, diante da impossibilidade de construção da UHE Cachoeira Porteira, abandonou a “vila” e os maquinários, no entanto, manteve por mais dez anos três funcionários, estes tinham a função de zeladores. Com o abandono da empreiteira, o contingente que ela mantinha também foram embora, com exceção daqueles que tinham estabelecido algum tipo de relação social com os *quilombolas*. Foram incorporados pelas unidades familiares como genros, noras, compadres, padrastos, madrastas, dentre outras.

Dessa forma, o que para o “estado” parece uma “sociedade” em decadência – um canteiro de obras abandonado, é o contrário. Com a saída da empreiteira e todo o poder econômico que ela representava, as unidades famílias ligadas às “famílias quilombolas tradicionais” passaram a se organizar politicamente e burocraticamente a partir dessas narrativas designadas aqui como “mito de origem”. Constituíam-se assim, novas possibilidades de representações políticas. Para os *quilombolas*, essas pessoas “de fora” incorporadas como afins pelo grupo, também fazem parte do próprio grupo.

As vicissitudes diante da manutenção das “terras tradicionalmente ocupadas” sem o devido reconhecimento jurídico impulsionaram os *quilombolas* a solicitarem o seu reconhecimento. Segundo as lideranças *quilombolas*, a partir de 2000 aumentaram os interesses sobre a “terra” por parte de agentes externos. Sojicultores, madeireiros,

empresas de pesquisa mineral, dentre outros. As pressões sobre os recursos naturais deixaram indígenas e *quilombolas* preocupados com a situação jurídica de suas “terras tradicionalmente ocupadas”,

Então em 2003 veio um grupo de sojeiros trazer proposta: [...] “você tem a floresta nós temos dinheiro” [...]. Queriam um continente de área pra trabalhar com madeira e plantio de soja, [...] ai reunimos: “olha se nós não formos a Belém antes, vai ser muito difícil depois porque a terra é do Estado, eles vão entrar com processo no Estado, eles tem advogados, eles tem facilidades de conseguir a terra e nós vamos ficar numa situação muito difícil, nós temos que ir em Belém antes que seja tarde” (Entrevista realizada com Ivanildo Carmo de Souza, Presidente da AMOCREQ-CPT, 04 de abril de 2012, em Cachoeira Porteira) (g.m.).

A expansão da sojicultura em Oriximiná aconteceu por uma área denominada “Estrada do BEC”, alcançando os “campos gerais”. Tais empresários percorriam a região na intenção de adquirir terras para o plantio de soja²²⁵. De acordo com Solange Gayoso, consultando-se as transações de compra e venda de imóveis rurais em cartório de Santarém, constata-se que a sojicultura entre 2002 e 2003 já estaria consolidada no Baixo Amazonas, mantendo aquecido o mercado de terras (GAYOSO, 2012, p.25). Neste contexto, os *quilombolas* de Cachoeira Porteira sentiram-se pressionados,

nós falamos que do nosso ponto de vista não nos interessava dar toda nossa terra pra fazer plantio de soja, porque iam desmatar toda e o Castanhal ia entrar junto, ai os indígenas chamaram a gente pra uma reunião, e fomos até o Oriximiná pra uma reunião na casa de um dos sojeiros e falamos que aquela área lá, parte era dos quilombolas e que lá mais dentro era dos indígenas e que não ia ter nada pra eles, bom, quando eles insistiram ainda nós fomos até Belém, no Programa Raízes na época, solicitar através do Programa Raízes fomos lá no... Pra solicitar o território quilombola que ele estava sendo invadido por grandes sojeiros né, que queriam fazer grilagem desses territórios que nós já há séculos trabalhamos no extrativismo da castanha (SOUZA, Entrevista 21, 2013) (g.m.).

De acordo com Queiroz *et al.*, as ameaças às “territoriais tradicionalmente ocupadas” referidas aos Katxuyana foram relatadas pelos próprios indígenas. De acordo com sr. Juventino Katxuyana “sojeiros disfarçados de madeireiros, já abrindo picadas e plaqueando ao longo do rio Cachorro e rio Trombetas” (JUVENTINO KATXUYANA apud QUEIROZ *et al.*, 2012, p. 56). Segundo os autores, lideranças indígenas dos rios Cachorro, Mapuera e Nhamundá, escreveram uma carta para Ministros do Meio Ambiente, da Justiça e do Ministro da Agricultura, e ao Presidente da Funai.

²²⁵ De acordo com informações de moradores da cidade de Oriximiná, apesar da aquisição de grandes quantidades de terra, os empreendimentos de plantação de soja em Oriximiná não prosperaram. Dizem que a maior parte dos “gaúchos” já não estão mais lá, os que ficaram, estão em outros ramos

As pressões sobre as “terras quilombolas”, “terras indígenas” e unidades de conservação foram reportadas pelo periódico manauara **A Crítica**, dia 27 de fevereiro de 2005. Segundo Leonardo Santos (2005), na matéria intitulada “*Áreas de quilombolas estão no meio de disputa fundiária*”, a empresa CIKEL teria interesses madeireiros nas florestas do alto rio Trombetas, rio Mapuera e rio Nhamunda. Ainda de acordo com a matéria, a empresa havia solicitado ao ITERPA uma área de 2,367.000 (dois milhões trezentos e sessenta e sete mil hectares), conforme o Processo Administrativo nº 2003/179030.

Segundo o mencionado periódico, os interesses da empresa na região estavam em plena consolidação, passando por cima dos interesses dos “povos e comunidades tradicionais” e de políticas governamentais que aí instituíram unidades de conservação e “terras quilombolas” e “terras indígenas” já regularizadas. A empresa já estava investindo recursos em estudos e inventários, como também em georeferenciamento. A produção madeireira seria escoada pelos rios Nhamundá e Trombetas.

Tal interesse madeireiro atingia diretamente “terras indígenas”, quais sejam: Trombetas/Mapuera, homologada em 21 de dezembro de 2009, e Nhamundá/Mapuera, homologada em 17 de Agosto de 1989; a “terra quilombola” Alto Trombetas, a “terra quilombola” Cachoeira Porteira, a REBIO Trombetas e a FLOTA Saracá-Taquera, esta última está sob concessão florestal desde 2009, de certa forma, alcançada pelos interesses madeireiros.

De acordo com Queiros *et al.*, em 25 de abril de 2003, os Katxuyana apresentam a Funai “um mapa detalhado de sua área de ocupação tradicional e solicitaram o reconhecimento pela órgão indigenista de sua terra tradicional” (QUEIROZ *et al.*, 2012, p. 54). Neste documento, o documento narra a trajetória do povo Katxuyana, os motivos que os levaram a “transferência” e o processo de reocupação de suas “terras tradicionalmente ocupadas”.

Segundo o sr. Ivanildo Carmo de Souza, não teve problema com o retorno dos Katxuyana e Tunayana. Ele recorda que, neste momento, os indígenas procuraram o apoio dos *quilombolas*. Alguns estabeleceram relações de amizade e acolhiam em suas casas os indígenas, seja para dormir, seja para fazer as refeições. Com aqueles Katxuyana que identificavam alguma relação de parentesco ou qualquer familiaridade. Cachoeira Porteira serviu de ponto de apoio,

reuniu antes comigo na associação aqui, o cacique Kawuba, reuniu João do Vale, Mauro querendo vir pra cá pra Santidade, o Guruxí lá do Turuna, pra fazer uma aldeia lá também que ele pra lá pra onde eles estavam estava

difícil, e em momento algum nós demos negatividade pra esses povos, nós arrumamos caminhonete, arrumamos o trator e pneu pra levar esses povos, mostramos o caminho, principalmente ajudamos o pessoal da Santidade, com motores pra mostrar os castanhais, mandei inclusive um quilombola que chamamos de Laú, que é popular, por que o nome mesmo é Laureano Viana dos Santos que filho do Francisco Adão, e pedimos pra que ele fosse tá mostrando esses castanhais do rio cachorro, mostra capoeira, mostra o Castanhal do Ambrósio, leva uns dois três dias pra ti ensinar pra eles, que eles estão chegando agora e não tem ainda o conhecimento desses castanhais, o caminho, eu principalmente que sou mais novo levei varias vezes até o santidade porque claro eu conheço bem o caminho daqui até a aldeia Santidade, até a Aldeia Chapéu, eu vou e volto rapidinho por que eu conheço o caminho (SOUZA, Entrevista 07, 2012).

No dia 31 de julho de 2005, *lideranças quilombolas* de Cachoeira Porteira e lideranças indígenas formalizaram um acordo para a definição dos limites territoriais. Tal acordo foi mediado pela FUNAI e Defensoria Pública em Oriximiná. Assinaram o acordo as seguintes lideranças: Ivanildo Carmo de Souza (quilombola - AMOCREQ-CPT), João Batista de Oliveira (Ichoto Wai Wai – Associação dos Povos Indígenas do Mapuera), Aldo Antonio da Silva Wai Wai (chefe da Aldeia Mapuera), Mauro Mukaho Katxuyana (representando João Pekiriruha Katxuyana), Francisco Potiguara Thomaz Filho (FUNAI) e Mário Luiz Guimarães Printes (Defensor Público da Comarca de Oriximiná).

O processo administrativo referente a regularização fundiária da “terra quilombola” Cachoeira Porteira ficou parado junto ao ITERPA. No dia, 01 de agosto de 2008, foi publicada a Portaria N° 875, que constituía o “Grupo Técnico com o objetivo de realizar estudos de fundamentação antropológica necessários à identificação e delimitação da Terra Indígena Kaxuyana e Tunayana, no município de Oriximiná (PA)” (FUNAI, 2008, p. 32). No dia, 29 de março de 2010, foi publicada a Portaria N° 418, que constituía novamente o “Grupo Técnico com o objetivo de realizar estudos complementares de natureza antropológica e cartográfica necessários à identificação e delimitação das Terras Indígenas Kaxuyana e Tunayana, no município de Oriximiná, no estado do Pará” e estabelecia um prazo de 60 dias para a entrega do relatório preliminar.

De acordo com os *quilombolas*, este foi um momento de muitas tensões sociais. Para as lideranças da AMOCREQ-CPT, Cachoeira Porteira não sabia da existência do Grupo Técnico-GT. Quando os responsáveis pelo GT desembarcaram na *comunidade quilombola* de Cachoeira Porteira, estes não informaram o motivo. Foram recebidos cordialmente, os *quilombolas* foram prestativos com o GT. Desconfiados do movimento provocado pelos procedimentos do trabalho de campo, sondaram indígenas com os

quais mantinham relações de amizade, foram surpreendidos com a informação de que se tratava do GT da FUNAI.

A partir da informação não-oficial sobre a delimitação da “terra indígena” e que está afetaria a “terra quilombola”, instalou-se uma série de tensões sociais entre indígenas e *quilombolas*. Tais relações são, em si, heterogêneas, marcadas por inúmeras especificidades, como parentesco e amizade, além de relações afetivas. As relações marcadas por desafetos pessoais foram infladas. Os Katxuyana foram acusados de traição. O trauma inicial estava residia na possível ruptura de uma relação que estava sendo reconstruída entre *quilombolas* e os Katxuyana que estavam retornando as suas terras,

eles são traiçoeiros, quando nós nem pensava essas coisas de terra, eu acho que abriram os olhos deles e eles começaram primeiro de que nós, chegou um daqui de Tirió, como parente que é daqui do Cachorro, metido a parente abraçando todo mundo, tinha ido daqui criança, os padres levaram ele pra essa missão, quando voltou estava com trinta e poucos, quarenta, ele ainda pediu pra levarem ele onde era antigamente a localidade deles, levaram ele lá aí ficou por ali pesquisando as coisas e foi embora, quando ele veio já foi com família, não demorou começou a chegar, ele inventou uma confusão aqui dentro da comunidade, tanto ele mentir que agora ele tá meio envergonhado, a comunidade pouco presta atenção pra ele já. Se Deus ajudar que saia esse documento pra nós, ao menos um pedacinho, nós ainda fica por que aqui, o IBAMA diz que é dele e os índios querem tomar conta de tudo, nós vamos ficar sem nada, mais eu tenho fé em Deus, eu acho que nós temos que ficar com um pedaço de terra também (SANTOS, Entrevista 01, 2012).

De acordo com a Portaria Nº 875/2008, o Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) da Terra Indígena Kaxuyana-Tunayana, estava sendo executado desde 2008. No entanto, somente em 2010, no âmbito da realização do trabalho de para estudos complementares conforme a Portaria Nº 418/2010, que Cachoeira Porteira tomou conhecimento do processo de titulação da “terra indígena”. Segundo o sr. Ivanildo Carmo de Souza, tal informação resulta tensões sociais. Durante o referido trabalho de campo, os *quilombolas* pressionaram o GT a dar explicações.

Diante de tal “situação social”, as lideranças *quilombolas* canalizaram a responsabilidade de tais tensões para o órgão indigenista oficial. Desta forma, extrai das narrativas do sr. Ivanildo Carmo de Souza, presidente da AMOCREQ-CPT, na época, seu ponto de vista sobre as tensões sociais instaladas. Neste sentido, dividi tais narrativas em três atos, a metáfora teatral não significa dizer que se trata de uma encenação. Mas de uma estratégia de organização dos dados de modo a possibilitar a sequências dos acontecimentos.

Neste sentido, retomo as análises de Gluckman (2010), sobre a noção de “situação social”, ou seja, entender as “situações sociais” como eventos, estes como “matéria prima” do trabalho do antropólogo. Para o autor, existe uma interrelação entre os eventos e as estruturas sociais, relações sociais e as instituições das sociedades. Assim, neste item, torna-se objeto de análise a etapa de realização dos estudos complementares da Terra Indígena Katxuyana/Tunayana, especificamente o trabalho de campo da equipe responsável pelo RCID, em Cachoeira Porteira. Para Gluckman,

quando se estuda um evento como parte do campo da Sociologia, é conveniente tratá-lo como uma situação social. Portanto, uma situação social é o comportamento, em algumas ocasiões, de indivíduos como membros de uma comunidade, analisando e comparando com seu comportamento em outras ocasiões. Desta forma, a análise revela o sistema de revelações 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, 2010, p. 252).

Este evento envolve a chegada da equipe de pesquisa responsável pelo RCID a Cachoeira Porteira, a recepção e colaboração dos *quilombolas* em Cachoeira Porteira, a revelação pelos próprios indígenas que se tratava de uma equipe para a demarcação da “terra indígena” ocasionando constrangimentos e tensões sociais e a reunião convocada pelas lideranças da AMOCREQ entre os *quilombolas*, os indígenas e os antropólogos contratados pela FUNAI. Como não presenciei tal evento, ele me foi relatado por distintos agentes sociais presentes onde pude tomar notas e registrar entrevistas.

É necessariamente, com a “deflagração do conflito” que o pesquisador é acionado para a realização de “estudos antropológicos”. Compreendo que tal estratégia de organização dos dados possibilita acessar a “situação social”. Este é um ponto de vista das lideranças *quilombolas*. O ponto de vista do pesquisador é o ponto de vista do ponto de vista. Neste sentido, a organização dos dados evita a objetivação e naturalização do ponto de vista do outro, entrevistado.

De acordo com as informações recebidas do sr. Ivanildo Carmo de Souza, esta “situação social” pode ser assim apresentada:

i) Ato um: a descoberta do trabalho do antropólogo

i.i) eu quero deixar bem claro que a FUNAI, através dos estudos, eu não posso nem dizer estudo, uma pretensão muito rápida da FUNAI, foi tudo o culpado de chegar a esse choque, que quase a gente vai pra vias de fato, devido ela se mostrar muito autoritária, não foi aquela questão que o quilombola ele os indígenas quisessem criar um conflito, mais a FUNAI, ela provocou essa situação, porque assim, nós estávamos em harmonia, a gente pescava junto caçava junto, o cacique na época era o Forochá, ele mandou convite pra Cachoeira Porteira e cansava de dizer que nós somos irmãos então nós vamos levar vocês pra aldeia Mapuera pra passar a grande festa da

comunidade então nós fomos pra aldeia várias vezes pras festas da aldeia grande lá em Mapuera (SOUZA, Entrevista 09, 2012).

i.ii) Quando vazou que ele estava querendo a área todinha que nós estamos morando aqui, eu pensei “poxa que negócio é esse que está sendo feito, que eu estou mostrando solidariedade e ele tá digamos pelas costas”, então isso aí chamou atenção não foi só dos quilombolas em si, mais a mim mesmo eu me senti traído, então não pode acontecer dessa forma, se ele tá fazendo um trabalho pelo órgão federal ele tinha que chegar, “Ivanildo eu estou aqui pra fazer um trabalho que tá chegando umas etnias pra cá descendo aí de outras áreas, pra cá por ser uma área espaçosa, muita floresta, alimentação, fauna e flora em abundância, então eu quero fazer um estudo dentro dessa área”, mais ele não chegou a mencionar comigo e sim depois do trabalho dele, certo é que quando ele viu que chamou atenção já mandou os estagiários deles vir concluir o serviço, ele não veio mais, um grupo de alunos de Minas Gerais que estava com ele vieram já tentar fazer árvore genealógica, pegar esse grau de parentesco, ele não veio mais que ficou segundo os comentários ficou queimado com a comunidade ele pediu em nome dele pra pedir desculpa dentro da comunidade pela situação que se deu (SOUZA, Entrevista 09, 2012).

ii) Ato dois: o muro

ii.i) de repente a FUNAI chegou lá assim e colocou tipo um muro, porque a reunião dela foi pra separar os dois povos, “é nos vamos pretender isso aqui, nós vamos fazer o estudo e vamos [...] uma vez que a gente comprove território indígena nós vamos reconhecer isso tudo pra eles e acabou”. Foi uma coisa muito seca as colocações aí isso revoltou porque ela, digamos, não sentou com índio pra chamar o índio, o quilombola pra ter uma conversa pra ver se tinha algum espaço, alguma negociação, ela não quis saber disso, ela apenas disse “nós vamos fazer levantamento histórico, vamos fazer tantas paginas desse levantamento de campo e uma vez a gente determinar que é território indígena [...]”. Ela não quis dar a mínima pro quilombola. Chegou naquele choque com a SEMMA e o quilombola se desesperou começou a falar coisas que não devia, eu tenho a minha experiência prática de como ser liderança, de conduzir a situação e não era por aí (violência), como eu falei, “nós vamos procurar o órgão que nos representa, que responde pelo estado”. Porque, na verdade se a gente tem a relação, temos quilombolas hoje que são casados com indígenas, com filhos também então quer dizer a gente não vai chegar e descer as coisas de goela a baixo como a FUNAI tá fazendo. Depois dessa reunião que provocou tudo essa bola neve, essa imagem que estava um pé de conflito aqui doido, as entidades ficaram digamos distanciadas, o estado começou a dizer que estava difícil vir aqui pra resolver a situação, porque ficou aquele clima, que via no vídeo lá em Belém. O que estava acontecendo aqui entre quilombolas e indígenas e tinha que levar pra Sexta Câmara, levou todo um tempo, na verdade a própria FUNAI provocou a bola de neve e deixou a gente aqui na sinuca de bico, então, eu não estava aceitando isso, depois sim, o R. C. veio de barco, parou no porto e mandou recado pra que eu subisse até lá no barco com ele, eu fui lá no barco, ele disse “olha Ivanildo eu vim aqui, eu quero te pedir desculpa por aquela reuniões que ficou conturbada, às vezes eu falei palavras que não devia ter citado diante da reunião porque eu citei frases onde ficou muitos quilombolas agressivos, então eu quero pedir desculpas por essa situação [...] espero que vocês procurem o direito de vocês que é garantido também, que de repente não é tudo que a gente estava pensando em ficar, apenas foi uma pretensão”, mais ele não chegou fazendo essa pretensão de uma maneira assim dizendo que a gente tinha algum direito, e “dizer nós vamos fazer a pretensão e se tudo for aprovado vai ser isso”, depois ele, claro, se situou e disse que ele deve ter colocado frases dentro da reunião que chocou os quilombolas, então foi isso que aconteceu (SOUZA, Entrevista 09, 2012).

ii.ii) então estava presente o Maicá, estava o antropólogo Caixeta, estava o João do Valle e a comunidade, me parecem que o Chico da FUNAI, um senhor que trabalha também na FUNAI, mas quando eu vi as colocações deles, os quilombolas ficaram nervosos com a situação, eu vi que podia chegar mais além a discussão e eu resolvi falar, olha parou a reunião, dei por encerrada por que não ia dar certo daí então começou toda a confusão, o quilombola se desesperar (SOUZA, Entrevista 09, 2012).

ii.iii) ele falou: “olha eu vou fazer um relatório de quinhentas páginas, esse meu relatório vai contar apenas os estudos que eu estou fazendo pra indígenas”. O Claudemir, secretário da AMOCREQ-CPT disse: “e quanto aos quilombolas que está te dando todo o apoio dentro da comunidade, fizemos depósitos do seu combustível” – de mil e duzentos litros de combustível, que eu guardei pessoalmente aqui dentro de casa, guardei o rancho dele e até então eu não era conhecedor do que estava se dando, eu fiz isso por ser uma pessoa solidária como liderança, eu queria mostrar os dois lados da coisa, estão aqui pra ajudar os povos indígenas, nós somos vizinhos, eu ajudo eles e eles me ajudam, mais então depois que o R. C. foi pra campo, passou todo aquele tempo, inclusive dei apoio que o barco secou o tanque desci pra procurar eles com meu motor e encontrei eles agarrados no meio do mato porque o barco estava seco, o motor estava com problema e eu apanhei eles e trouxe pra cá pra comunidade de novo, e certo que diante de tudo isso aí a comunidade começou ter informes que vazaram de que eles estavam fazendo levantamento de toda essa área onde nós perambulamos, onde nós tiramos nosso produto, onde nós vivenciamos, é de alguma forma fazendo uso desse território ai ele falou, “olha eu estou sendo pago pela FUNAI pra fazer um estudo e se for aprovado é de quinhentas páginas o meu relatório mais eu não estou trabalhando pra quilombola então no meu trabalho o levantamento é com os indígenas”, ai o secretário mais chateado ficou, então nós somos fantasmas que estamos ajudando você? “O seu relatório não vai contar que você esta dentro de uma comunidade quilombola, e que estamos te dando todos os aparatos”. A caminhonete inclusive, o trator de pneu, o jericó, a carroça levou os botes dele, as lancha, combustível pra descer a margem do rio, voltou com eles fizemos todo atendimento pra ele na boa, sem desrespeitar em momento algum (SOUZA, Entrevista 09, 2012).

iii) Ato três: reconciliação

iii.i) chegou também o ponto de o próprio João do Vale sair do cargo de cacique e o Mauro assumiu, tudo isso por uma situação que ele provocou, não estou falando aqui por eles estar ausente, não é isso e ele pensou de novo retornou comigo pra pedir desculpa por tudo que ele falou então tranquilo a gente desculpou agora claro a gente sentiu que estava sendo despejado na rua como qualquer momento de dentro da sua casa, dentro de sua própria terra. A então “o Mauro me chamou inclusive lá em Oriximiná nós sentamos e ele disse, “olha Ivanildo eu estou muito triste por que isso não era pra acontecer nós viemos lá do Tirió pra ser vizinhos de vocês não pra jogar vocês daqui, se vocês ficaram aqui vigiando o território nós que fomos embora então agora nós estamos vindo pra cá e vocês estão dando ajuda pra nós então não tem por que o João do Vale jogar os quilombolas de Cachoeira Porteira, meu pai não podia fazer isso, então nós fizemos reunião pra perguntar se meu pai estava ruim da cabeça, se ele estava com problema, se tá com problema na cabeça por isso nós vamos fazer reunião pra tirar você do cargo” (SOUZA, Entrevista 09, 2012).

iii.ii) pra tirar o pai dele do cargo, e daqui pra frente eu vou ser o cacique, o pessoal vai me colocar como cacique da Santidade, então eles foram pra aldeia fizeram e o Mauro assumiu a liderança depois ele veio até aqui comigo aqui no barracão aqui no porto e falou pra mim, e que ele queria pedir desculpa por tudo que aconteceu e que a vontade dele não era brigar com os

quilombolas de cachoeira porteira, inclusive os parentes dele, ele queria que cada um vivesse em sua área e que quando eu precisasse dele era para procurar ele que ele ia me servir, e assim eu falei também que se fosse dessa natureza o diálogo entre as etnias que quando também ele precisasse de mim eu estava disponível, levando o pessoal lá pro quilometro seis pra de lá pegar o bote pra ir, então essa conversa foi a ultima conversa e até hoje está sendo feita, tá sendo cumprida das duas partes por isso eu vi uma coisa muito concreta no Mauro, que poderia estar relacionada junto com o R. C. que não teve, o próprio Mauro teve esse cuidado de falar então isso levou o próprio João do Vale sair da liderança, que chocou a etnia lá deles a liderança da aldeia santidade por isso (SOUZA, Entrevista 09, 2012).

Neste contexto é que se insere o trabalho do antropólogo. Diante das tensões sociais, o MPF instaurou o Inquérito Civil Público nº 1.23.002.000144/2011-57. Apesar da legislação paraense não exigir a “estudo antropológico” para o prosseguimento do processo de regularização fundiária. O MPF sustenta a necessidade de tal instrumento técnico. Neste sentido, segundo a Memória de Reunião, dia 07 de julho de 2011, o ITERPA, SEMA e IDEFLOR se comprometem com a celebração de convênio com instituição competente para a elaboração dos “estudos antropológicos”.

O referido o Inquérito Civil Público nº 1.23.002.000144/2011-57, objetivava o acompanhamento do conflito entre indígenas e “quilombolas”. Foram promovidas inúmeras reuniões entre órgãos federais e estaduais envolvidos na questão, pode-se mencionar a SEMA, IDEFLOR, ITERPA, FUNAI e FCP. Na reunião, dia 08 de novembro de 2012, de acordo com a Memória de Reunião, surgiram quatro questões:

a) a representante da FUNAI argumenta que “os limites não são baseados somente na vontade dos indígenas, os procedimentos de definição dos limites são resultado de pontos mapeados de todas as áreas, estes critérios são definidos de acordo com a legislação” (Leila Sotto Maior apud PARÁ, 2011), no pronunciamento da representante da FUNAI, ela lembrou que a “terra indígena é indisponível”.

b) as lideranças quilombolas lembraram que “o ITERPA na época fez um documento dizendo que Cachoeira Porteira não era área de quilombola e sim remanescentes da empresa Andrade Gutierrez, ‘foi falta de respeito e desconhecimento da nossa história e cultura do nosso povo” (CLAUDEMIR apud PARÁ, 2011).

c) as lideranças quilombolas disseram ainda que “gostaria de escutar a posição dos caciques Mauro Katxuyana, Pedro Shaykumã e outros, ‘todos aqui sabem do nosso histórico com os Katxuyana, dos nossos avós” (IVANILDO CARMO DE SOUZA apud PARA, 2011).

d) a liderança Katxuyana

“falou ‘que gostaria de relatar o histórico de relação dos Katxuyana com os quilombolas, segundo os mais velhos antes dos katxuyana serem transferidos, os dois grupos (indígenas e quilombolas) viviam em harmonia, mas sabemos da relação inclusive de casamento entre esses dois grupos. Sabemos que muitos não índios assediavam esses dois grupos por causa dos territórios, e os Katxuyana foram transferidos contra vontade, mas logo retornamos para nossa terra, e quero enfatizar que nunca deixamos de considerar a existência e história dos quilombolas, nunca falamos da retirada de vocês [...]” (MAURO KATXUYANA apud PARÁ, 2011).

Os pronunciamentos públicos registrados na Memória de Reunião discorrem sobre questões divergentes. A representação da FUNAI menciona a legislação e afirma a indisponibilidade da “terra indígena”, ou seja, caso o processo administrativo prosseguisse, esta não poderia ser reivindicada pelos *quilombolas*. As lideranças quilombolas frisaram do desinteresse do “estado” diante da demanda, como também as relações históricas com os Katxuyana. Os Katxuyana reforçam tais relações históricas como também a posição de não “remoção” dos *quilombolas*.

Nas memórias das reuniões seguintes, evidenciam-se posições administrativas burocráticas autoritárias e equivocadas. Tal como destacou a Ministra Rosa Weber, no voto da ADI Nº 3139, trata-se de direitos equivalentes, no entanto, posições burocráticas previam que o reconhecimento da “terra quilombola” se limitasse ao perímetro das unidades residenciais e “áreas adjacentes”, de acordo com a Memória de Reunião, dia 13 de fevereiro de 2012, relatada pelo MPF, tal reconhecimento se restringiria ao “direito de moradia da comunidade quilombola”.

Durante o levantamento da documentação pertinente ao Inquérito Civil Público nº 1.23.002.000144/2011-57, tive acesso a Memória da Reunião, dia 13 de fevereiro de 2012, produzida pela PGE/Pará. Trata-se da mesma reunião. Neste documento explicita-se a intenção de se reconhecer a “terra indígena” sobrepondo a “terra quilombola” independente do interesse de indígenas e *quilombolas*. A PGE/Pará propôs titular as unidades residenciais *quilombolas* e realizar TAC das áreas de castanhais, a FUNAI entendia que tinha que demarcar a “terra indígena” e depois reconhecer o “uso dos quilombolas”.

Tais posições violam os direitos constitucionais dos “remanescentes das comunidades dos quilombos” tal como prevê a Constituição Federal de 1988 e o Decreto nº 4.887/2003 e a Convenção 169-OIT. Não levam em consideração a dinâmica territorial, que não se restringe ao uso dos castanhais, envolve ainda as práticas tradicionais de caça e pesca, envolve elementos míticos e cosmológicos, muitos dos quais se relacionam com o passado de resistência ao sistema escravista. Sem contar que, como

menciona o sr. Ivanildo Carmo de Souza, impõe um “muro” em relações de contato históricas, que oscilam entre alianças políticas, matrimoniais e o trabalho nos castanhais.

Diante da instalação do Inquérito Civil Público nº 1.23.002.000144/2011-57, e da solicitação do “estudo antropológico”, foi firmado Termo de Cooperação Técnica e Financeira nº 001/2012, de 08/02/2012, celebrado entre a SEMA, ITERPA e o IDESP, para a elaboração do “Relatório Técnico Científico para Identificação do Território da Comunidade Remanescente de Quilombo Cachoeira Porteira”. Neste contexto, o IDESP consultou o PNCSA, se poderia elaborar o “estudo antropológico”. Diante de tal consulta, fui designado para elaborar o “estudo”²²⁶.

O “estudo antropológico” compõe o “Relatório Técnico Científico para Identificação do Território da Comunidade Remanescente de Quilombo Cachoeira Porteira”, realizado pelo IDESP. Diante da brevidade dos prazos em decorrência do ajuizamento, os trabalhos de campo para a confecção do “estudo antropológico” aconteceram durante os meses de março, abril e maio de 2012. Experiência anterior de pesquisa junto a *comunidade quilombola* do Moura, em 2005, e o interesse de pesquisa referente a outros temas na região, tinha me possibilitado coligir fontes secundárias, dados estatísticos e censitários, relatos e crônicas de missionários, militares, exploradores e naturalistas que percorreram o rio Trombetas durante os séculos XIX e início do XX, além da organização de fontes sobre o tema “quilombos”. Neste sentido, pude organizar o trabalho de campo e as questões necessárias.

O processo de regularização fundiária junto ao ITERPA ficou parado burocraticamente, de 2004 a 2012, tendo continuidade em função do Inquérito Civil Público nº 1.23.002.000144/2011-57, como também a Ação Civil Pública Processo nº 4299-32.2013.4.01.3902, contra a FUNAI - Fundação Nacional do Índio, a FCP - Fundação Cultural Palmares e a União. Tal ACP previa a publicação do RCID da “terra indígena”. O conhecimento da quanto ao perímetro da “terra indígena” foi informado durante a reunião de 13 de fevereiro de 2012, quando os representantes da FUNAI exibiram o mapa.

De acordo com a legislação estadual, conforme Decreto nº 3.472, de 22 de julho de 1999 e Instrução Normativa nº 02, de 16 de novembro de 1999/Iterpa, para cumprir

²²⁶ Cf. Contrato de Prestação de Serviços Nº05/2012-IDESP. O OF.PRM/STM/GAB3/0106/2012, do Procurador da República Marcel Mesquita, reforça ao Governador Simão Jatene que “esse estudo é imprescindível para que haja a regularização fundiária do território quilombola e para que existam informações suficientes para a celebração de um acordo entre indígenas e quilombolas”.

os procedimentos de regularização fundiária, o ITERPA deveria publicar o edital da autodefinição da “condição quilombola da comunidade” de Cachoeira Porteira. Tal instrumento, apesar de se referir a limites, não constitui o perímetro definitivo da “terra quilombola”, os quais deveriam ser feitos por equipe técnica de “demarcação topográfica”, depois do período de contestatório da “condição quilombola”. Neste sentido, em 28 de março de 2012, publicou o Edital de autorreconhecimento da “condição quilombola”, no Edital consta o perímetro da “pretensão” territorial *quilombola* e indicava a extensão de 228.552,0000 hectares.

O que estava em questão? Concretamente, após o incidente envolvendo a realização dos estudos complementares da “terra indígena”, indígenas e *quilombolas* sabiam informalmente os limites territoriais. Mesmo com a explicitação da pretensão da “terra quilombola”, não houve divulgação da pretensão da “terra indígena”, apenas a menção do mapa na reunião, 13 de fevereiro de 2012, com informações informais. A discussão sobre a área passou a ser pautada pela pretensão territorial *quilombola* que abrangia unidades residenciais indígenas no rio Mapuera e rio Trombetas.

O IDESP realiza o trabalho de campo para a elaboração do o “Relatório Técnico Científico para Identificação do Território da Comunidade Remanescente de Quilombo Cachoeira Porteira”. A equipe era composta por Gustavo Américo Pinto da Silva - Assessoria Técnica do IDESP; Everaldo Nascimento de Almeida, engenheiro agrônomo; Divino Herculys Lima, economista; Emmanuel de Almeida Farias Júnior, antropólogo; José Ferreira da Rocha, geógrafo; Manuella Mattos Porto, socióloga; e, Rita de Cassia Gugliotti Braglia, jornalista.

Para a identificação pormenorizada da “área de pretensão”, os *quilombolas* solicitaram que fosse feita a autodemarcação. Neste sentido, o IDESP nesta etapa do trabalho de campo para a realização do “Relatório Técnico”, os quilombolas tomaram os pontos das coordenadas limitantes da correspondente “área de pretensão”. Foi realizado ainda levantamento econômico, agrônomo e demográfico. Compõe também o “Relatório Técnico” a caracterização socioeconômica realizada pelo ITERPA, parto do procedimento conforme instrução normativa do ITERPA.

Conforme a Memória da Reunião, dia 05 de julho de 2012, o IDESP às instituições, o “Relatório Técnico Científico para Identificação do Território da Comunidade Remanescente de Quilombo Cachoeira Porteira” às instituições envolvidas. Diante disso, o MPF promove uma série de reuniões e audiências para

discutir o impasse da titulação e reconhecimento dos respectivos “terras tradicionalmente ocupadas”.

Tal como indicava o Inquérito Civil Público nº 1.23.002.000144/2011-57, e a solicitação do MPF para que o estado prosseguisse com os procedimentos de regularização fundiária da “terra quilombola”. Neste sentido, em 2013, o ITERPA procedeu a primeira demarcação física da área, a partir da “demarcação topográfica”. Tendo em vista a não publicação do RCID da Terra Indígena Katxuyana/Tunayana, agora, diante do andamento do processo da “terra quilombola” no ITERPA, os indígenas ficaram apreensivos. Idealmente, para o MPF, os dois processos teriam que seguir juntos.

Durante o ano de 2013, pude realizar trabalho de campo objetivando a escrita da tese, tendo em vista tinha passado no processo seletivo para o doutorado em antropologia social PPGAS/UFAM. Durante os meses de março pude realizar pesquisas de campo em março, abril, maio. Oportunamente retornei a campo em julho e agosto como assessor da comunidade quilombola de Cachoeira Porteira no processo de consulta pública livre e informada diante do “Plano de Uso e de Desenvolvimento Socioeconômico e Ambiental Sustentável da Comunidade Remanescente de Quilombo de Cachoeira Porteira, município de Oriximiná – PA”. Nesta ocasião pude entrevistar e acompanhar a dinâmica social pós “safra da castanha”.

Fui convidado pela AMOCREQ-CPT para acompanhar a reunião para a apresentação o plano de “estudos socioambientais para o inventário hidroelétrico da bacia hidrográfica do Rio Trombetas”. A EPE e o Consórcio FERMA/IGPLAN organizaram em Cachoeira Porteira, no dia 20 de agosto de 2014. Nesta ocasião, indígenas e quilombolas (além de Cachoeira Porteira, participaram os representantes da ARMQMO e da Mãe Domingas) se manifestaram solicitando a paralisação dos estudos e que o mesmo não fosse feito em suas “terras tradicionalmente ocupadas”.

As tensões sociais oscilavam, mas não foram registrados atos violência física. É ingênuo para um cientista social supor que determinadas relações sociais sejam pautadas pela harmonia e entendimento mútuo. Interações sociais de parentes, interpessoais, intercomunitárias, e mesmo a interação social interétnica estão sujeitas a tensões sociais. A publicização de um “ato do estado” que pretende o reconhecimento embora pareça explicar as tensões sociais localizadas. A “judicialização” opôs os grupos sociais, retirando o “ato do estado” de cena.

Iniciativas locais tentavam evidenciar que não se tratava de um conflito entre indígenas e quilombolas, mas a falta de entendimento por parte das agências oficiais de mediação. Diante das declarações quanto ao entendimento por parte de indígenas e *quilombolas* sobre os limites possíveis para o reconhecimento burocrático, e do impasse quanto o reconhecimento formal de tais “terra tradicionalmente ocupadas” por parte dos órgãos estaduais e federais, o MPF assume o a mediação local quanto a possibilidade de se estabelecer acordo.

Segundo a “ata da reunião na sede do Ministério Público Federal sobre o acordo”, *quilombolas* e indígenas haviam realizado reuniões no rio Trombetas para a realização de acordos sobre as referidas “terras tradicionalmente ocupadas”. Neste sentido, em 30 de julho de 2015, o MPF media uma reunião em Santarém para a consolidação dos limites já discutidos anteriormente. Nesta reunião, decidiram que as áreas ocupadas por indígenas seriam excluídas da pretensão de “terra quilombola”, por outro lado, os indígenas cederiam outra área aos *quilombolas*, equivalente contígua à área excluída da pretensão *quilombola*.

Em 20 de outubro de 2015, a FUNAI publicou o RCID da Terra Indígena Katxuyana/Tunayana. Neste sentido, no dia 24 de outubro de 2015, o MPF solicita a “homologação judicial dos termos do acordo”²²⁷. Diante da publicação do RCID da Terra Indígena Katxuyana/Tunayana, os *quilombolas* de Cachoeira Porteira observaram que os termos do acordo não ficaram claros com a publicação do RCID. A fim de esclarecer junto os órgãos envolvidos no processo de regularização fundiária de indígenas e *quilombolas*, como a efetivação do acordo para a definição dos limites, foi realizada em Brasília, na FUNAI uma reunião, dia 08 de março de 2016²²⁸. Nesta reunião ficou acordado entre os órgãos estaduais, o NUPINQ/Casa Civil e a FUNAI o respeito integral aos termos do acordo celebrado entre indígenas e *quilombolas*.

Diante das posições de indígenas e *quilombolas*, acordaram também o estabelecimento de “áreas de uso compartilhado”, referindo-se a áreas dos castanhais de interesse para os *quilombolas* e áreas de pesca de interesse para os indígenas. Para a garantia de tais acordos quanto ao “uso compartilhado” o MPF sugeriu a criação de um GT para elaborar os termos do acordo. Durante a reunião, em 08 de março de 2016, na FUNAI (Brasília), foram definidos os procedimentos para a realização da delimitação física.

²²⁷ Cf. Ministério Público Federal-MPF (2015), “requerimento de homologação dos termos de acordo”

²²⁸ Cf. Fundação Nacional do Índio-FUNAI, (2016) - Memória de Reunião N° 04/CGID/2016.

Dessa forma, os técnicos do ITERPA estiveram em Cachoeira Porteira, para proceder à demarcação física de um novo perímetro da “terra quilombola”, de conforme o acordo entre indígenas e *quilombolas*. A referida atividade foi acompanhada por indígenas e quilombolas, além de técnicos do estado do Pará e Funai. Diante disso, os *quilombolas* reivindicam a titulação da “nova área de pretensão”

A formalização do território estabelece limites administrativos resultantes de diferentes elementos da vida social. Os limites físicos não correspondem às “fronteiras sociais” conforme Barth (2000). Tendo em vista a delimitação física de territórios correspondentes da diferentes grupos étnicos, a área delimitada é o reflexo de diferentes momentos de negociações, vide o processo de titulação da Terra Quilombola Cachoeira Porteira e a Terra Indígena Katxuyana/ Tunayana.

A conclusão a que se pode chegar é que o território das “práticas tradicionais” associadas tanto ao uso dos recursos naturais, quanto a elementos do universo cosmológico, é maior que a área pretendida. O primeira negociação sobre os limites territoriais foi feita entre indígenas e quilombolas em 2005, mediada pela FUNAI e Defensoria Pública de Oriximiná. Diante do avanço da delimitação da “terra indígena” os quilombolas retrocederam para compatibilizar com reivindicação dos indígenas. Segundo o sr. Ivanildo Carmo de Souza,

na verdade, a gente sente saudades às vezes, do momento de ir pra aquelas áreas, que chega aquela vontade, a gente quer ir pra lá no verão, fazer Piracaia, assados ao logo do rio Trombetas, então esses castanhais que a gente vem trabalhando, que ficou fora da nossa pretensão foi pra mostrar parceria (com os indígenas) (SOUZA, Entrevista 07, 2012).

Diante dos procedimentos de regularização fundiária, o grupo se vê obrigado a definir um limite administrativo para o território. Esse limite tem sido designado de “área de pretensão”, tal designação foi incorporada pelas lideranças *quilombolas*. Como foi possível evidenciar, a chamada “área de pretensão” não é o território. Trata-se, especificamente, no caso de Cachoeira Porteira, da área resultante da negociação entre indígenas e *quilombolas*. A partir do acordo entre lideranças indígenas e *quilombola*, tem-se o que os quilombolas consideram a “versão final” da área de pretensão a ser titulada pelo governo do estado do Pará.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho apresentou resultados provisórios, possibilitando novas modalidades de reflexão e resultados no futuro próximo. Os procedimentos de pesquisa buscaram analisar as relações sociais envolvendo os quilombolas e o “Estado” face as medidas de regularização fundiária, a partir de mobilizações étnicas que reivindicam uma identidade coletiva baseada em fatos históricos como a fuga de escravos plantações de cacau e das criações de gado de Óbidos e Santarém e em práticas tradicionais de uso dos recursos naturais.

Parto do pressuposto de que os relatos e crônicas de missionários, militares, exploradores e naturalistas contribuíram para a elaboração de imagens e estigmas sobre as *comunidades quilombolas* do rio Trombetas. Tais estigmas contribuíram para a exclusão dos territórios *quilombolas* da estrutura fundiária a despeito da resistência diante das diferentes ações de colonização. A ocupação do rio Trombetas por projetos de infraestrutura e econômicos, não considerou os *quilombolas* como “sujeitos de direito” ao contrário dos povos indígenas. A cooperação da ELETRONORTE para a demarcação de terras indígenas na região diante do interesse desta na construção da do “megaprojeto” da UHE Cachoeira Porteira.

Dessa forma, pretendi apresentar relatos e crônicas de missionários, militares, exploradores e naturalistas, ou seja, a relação das narrativas dos *quilombolas* com tais dados históricos, ou como os próprios *quilombolas* interpretam tais dados. Os relatos e crônicas de missionários, militares, exploradores e naturalistas fornecem uma forma de conhecimento sobre o rio Trombetas e suas “gentes”. Segundo Said (2007), o conhecimento é uma forma de dominação que pretende inferiorizar os “povos dominados”, justificando a “invasão” política e econômica. Para Said, ambas não se separam.

Tais relatos e crônicas de viagens apresentam um quadro social estagnado e estigmatizado. Para Barbosa Rodrigues a solução para chamada “falta de braços” seria a destruição dos “mocambos” e o redirecionamento da força de trabalho dos “mocambeiros” para a senzala, subjugando-os em atividades agrícolas. Para o autor, “entregaria á sociedade muitos homens livres, que vivem como feras” (RODRIGUES, 1875, p. 33). A destruição dos “mocambos” tratar-se-ia, sob esta ótica, de um “projeto civilizador”, pois segundo Rodrigues, os livraria da vida como “feras”.

Da mesma forma, Octavie Coudreau (1900) sugere ao governo do Pará a execução de projetos civilizatórios. Segundo a exploradora, os adultos não tinham mais solução, devendo o “Estado” assumir a educação de crianças. Os adultos, classificados por ela segundo atributos morais, eram “primitivos”, “lascivos” e “ladrões”, “não mereciam confiança”, dentre outros adjetivos pejorativos. Para a exploradora francesa, a “civilização” estava em jogo, pois, e, através da educação os descendentes “assimilariam” novos costumes abandonando os antigos, considerados como “imorais”.

Já no século XX, Braz Aguiar (1943), militar destacado para demarcar as fronteiras internacionais, escreve sobre o contato entre indígenas e *quilombolas*, o que teria convertido os últimos à “barbárie”, ou à condição de “semi-bárbaros” que escravizavam os indígenas, segundo uma visão positivista dos militares. Diferente do indígena e da visão literária indianista com **O Guaraní**, os “quilombolas” não lograram semelhante símbolo nacional. Esperava-se que os *quilombos* tinham findado com a libertação formal da escravidão, o que não se concretizou, pois se entende que o aquilombamento não findou com a assinatura da Lei Áurea.

Segundo Elias, “o conceito de *civilité*, também, constitui expressão símbolo de uma formação social” (ELIAS, 1994, p. 67) que englobava distintas nacionalidades, que tinham em comum a religião e a língua – primeiramente o italiano e depois o francês. A partir do exposto. A noção de “civilização” pressupõe uma estrutura social considerada a partir da autoimagem e características. O “processo civilizador” corresponde a mudança de comportamento dos povos a serem “civilizados”.

Elias menciona uma serie de características ditas “civilizadas” a serem consideradas a partir da autoimagem. Octavie Coudreau (1900) narra seu o “mal-estar” ao observar os padrões de moradia, as relações conjugais e a distribuição dos indivíduos nos cômodos das residências. Sobressaltavam juízos de valores que atribuíam ao comportamento daqueles indivíduos o julgamento enquanto “incivilizados”. Para Elias (1994), tal “mal-estar” é embaraçoso, constitui-se, justamente, como um indício do “processo civilizador”,

Tal, então, é a natureza do mal-estar que nos causa a “incivilização” ou, em termos mais precisos e menos valorativos, o mal-estar ante uma diferente estrutura de emoções, o diferente padrão de repugnância ainda hoje encontrado em numerosas sociedades que chamamos de “não-civilizadas”, o padrão de repugnância que precedeu o nosso e é a sua precondição (ELIAS, 1994, p. 72).

A exploração e descrição de riquezas naturais e “gentes” é parte de um contexto colonial, que não se iniciou com Henri Coudreau e Octavie Coudreau. A partir do exposto, pode-se proceder à aproximação com as críticas elaboradas por Said (2007), ou seja, a ideia de se fomentar o conhecimento e estabelecer classificações estigmatizantes constitui-se em modos de controle de regiões e pessoas. Octavie Coudreau ao propor uma educação sistemática como solução, pensa a “civilização” como um “empreendimento cultural”. É este sentido, que as iniciativas de explorações se constituem em projetos de dominação.

Os *quilombolas* articulam elementos históricos como parte do repertório da mobilização étnica. A apropriação da história pelos agentes sociais constitui-se em estratégias de organização. Segundo Bauman “só depois que os marcos de fronteiras são cravados e as armas estão apontadas contra os intrusos é que os mitos sobre a antiguidade das fronteiras são inventado e as recentes origens culturais e políticas da identidade são cuidadosamente encobertas por ‘narrativas de gênese’ (BAUMAN, 2003, p. 210).

Ao contrário do pensamento positivista e militar do comandante Braz de Aguiar (1943), *quilombolas* e indígenas não constituíam grupos semelhantes de “semi-bárbaros”, mas grupos conscientes de suas diferenças, independente das relações matrimoniais entre eles ou das relações afetivas que estabeleceram. Segundo Frikel (1970), tal “consciência tribal” determinou para que os Katxuyana optassem pela não residência junto aos *quilombolas* de Cachoeira Porteira e nem aos Tunayana, que, mesmo sendo transferidos para junto dos Tiryó, mantiveram sua autonomia étnica e seus elementos identificatórios intrínsecos.

A partir da análise das narrativas, obtidas em diferentes etapas do trabalho de campo, observam-se estratégias de “políticas de identidades” que consideram os povos indígenas como numa relação de “fronteiras sociais”. A existência enquanto “grupo étnico” está relacionada à existência do outro, o contrário do “gueto”. Segundo Barth, “viver em comunicação em um lugar onde as pessoas vêm e vão, interagem e se misturam com um grau considerável de pluralismo cultural, é a condição normal da humanidade” (BARTH, 2005, p. 18).

As unidades familiares se constituíram a partir de diferentes relações, seja pelo rapto de mulheres ou do matrimônio consensual com mulheres indígenas. Tais relações segundo os *quilombolas* evidenciam a “mistura”, referindo-se à proximidade consanguínea, o que não reflete uma proximidade étnica, ou seja, mesmo reconhecendo

tais elementos de parentesco os grupos sociais reivindicam identidades étnicas distintas. Retomando a referência a Fredrik Barth, as “fronteiras étnicas permanecem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam” (BARTH, 2000, p. 26).

A relação entre indígenas e *quilombolas* pode ser explicada a partir dessa perspectiva relacional e de interação. Tais relações estão perpassadas por alianças políticas, pelo estabelecimento de matrimônios, pela cooperação no trabalho, principalmente nos castanhais, ou ainda por formas simples de cooperação e também por tensões sociais. Segundo Barth “há relações sociais estáveis que, persistentes e frequentemente vitais que não apenas atravessam essas fronteiras como também muitas vezes baseiam-se precisamente na existência de status étnicos dicotomizados” (BARTH, 2000, p. 26).

As narrativas de fuga, de ocupação dos rios e florestas e a perseguição dos *quilombos*, não constituem elementos de um passado imemorial tendo como referência a África, mas sim de uma, duas, ou três gerações anteriores ao narrador. Neste sentido, me aproximei das análises de Leach, que interpretando os mitos Kachin observou que “o mito não se referia ao passado remoto, mas pretendia ser uma explicação histórica dos eventos que teriam ocorrido durante os últimos trinta anos do século XIX” (LEACH, 1996, p. 145). As narrativas que intentam explicitar a “antiguidades das fronteiras”, constituem-se no que tenho analisado como “mito de origem”.

Penso que a noção de “mundo liberto” e as suas variações, utilizadas pelos *quilombolas* para se referir não somente a utilização livre dos recursos naturais, como também a organização social dos espaços, sejam as unidades residenciais, sejam áreas para a prática de atividades agrícolas. Essa noção constitui-se em uma “visão social de mundo”, tal como defini Löwy (2000). Trata-se de um conjunto de ideias sobre os próprios agentes sociais e os usos da natureza.

Tal noção de “mundo liberto” foi forjada em contraste com a intrusão de suas “terras tradicionalmente ocupadas” pelos chamados “patrões” e posteriormente pelo “cercamento” das mesmas pela implantação de unidades de conservação, seja a REBIO Trombetas, seja a FLONA Saracá-Taquera. Tal momento pode ser representado como o retorno da escravidão, ou seja, formas violentas de imobilização dos recursos naturais. Analiso este momento representado pelos chamados “patrões”, pelos diferentes tipos de “dominação”: evidenciando os tipos “carismático”, “racional” e “tradicional”.

Atualmente, os *quilombolas* de Cachoeira Porteira desenvolveram novas estratégias para a comercialização da castanha. Foram deslocados os chamados

“patrões” e “regatões” externos à “comunidade”, em seus lugares, os próprios *quilombolas* assumiram a negociação da castanha junto às “usinas”. Observou-se uma mudança social no status de certos *castanheiros* que obtiveram sucesso neste processo. Em alguns casos desenvolveram-se relações do tipo “patrono-cliente”. Nesta nova “configuração” os mecanismos coercitivos para a quitação de dívidas não são mais físicos – apela-se para relações de compadrio, parentesco ou amizade.

O uso dos recursos naturais está mediado por noções de tempo e espaço elaboradas a partir das práticas sociais e das relações entre os próprios agentes sociais. Assim, estabelecem noções como “verão” e “inverno” que orientam atividades como a coleta da castanha, as festas religiosas e as práticas agrícolas. Todas estas, contudo, são mediadas também por relações cosmológicas. Existe uma série de seres “encantados” que produzem efeitos de disciplina afrouxando a pressão sobre os recursos naturais.

Retomo a discussão sobre as intervenções externas sobre as “terras tradicionalmente ocupadas” pelos *quilombolas* através de projetos de infraestrutura, mineração, hidrelétricos e de conservação ambiental. Recuando ao produto elaborado por missionários, militares, exploradores e naturalistas, e mais recentemente a relatórios técnicos e planos de governo, o rio Trombetas e seus afluentes constituem o que denominavam de “área de vocação econômica”, com destaque para a exploração mineral e uso hidrelétrico.

Neste sentido, seria oportuno retomar Said (2007), ou seja, o conhecimento produzido sobre determinada região geográfica possibilitou sua ocupação externa diante de proposições “civilizatórias”. No caso do rio Trombetas, ações empresariais do setor mineral, articuladas com esferas oficiais implantaram “megaprojetos” que invisibilizou os *quilombolas*, enquanto que transferiu-se os Katxuyana para Parque do Tumucumaque. Salles (2013) observa o processo de inviabilização diante dos interesses mineradores. Diante da organização e resistência diante do empreendimento, foram publicadas reportagens mencionando o “descobrimento” dos *quilombolas* pelos mineradores.

Assim, destaca-se que ora rio Trombetas é descrito como vazio demográfico, ora os *quilombolas* aparecem na estrutura agrária como “posseiros”. Ambos os casos inviabilizam o a instituição das “terras tradicionalmente ocupadas”. Tal situação é sistematicamente revertida a partir de dispositivos constitucionais, por meio do Art. 68 do ADCT da CF/88, que prevê o reconhecimento das “terras” como “propriedade definitiva”. Segundo Almeida (2002), antes da CF/88, tais situações eram consideradas

como “situações especiais”, consideradas como resíduos pela estrutura agrária. Para Almeida (1987), tais “situações especiais”,

por força da redução metodológica não apenas a propriedade e a posse, mas também as suas formas derivadas diluem-se na complexidade da categoria ‘estabelecimento’, indiferente às particularidades que regem o processo produtivo das unidades de produção familiar dispostas naqueles mencionados sistemas (ALMEIDA, 1987, p. 43)

Diante da dubiedade e fragilidade das ações fundiárias, as políticas públicas que previam obras de infraestrutura e geração de energia hidrelétrica “intrusaram” as terras tradicionalmente ocupadas referidas aos quilombolas de Cachoeira Porteira. Neste sentido, foram desmatadas grandes áreas de floresta para a construção da BR-163 e para a construção do lago da barragem. Tais projetos deslocaram compulsoriamente o antigo povoado dos Vieira em Cachoeira Porteira para as margens da futura rodovia, ocasionando um longo processo de reorganização territorial.

Mesmo diante a agressividade do intrusamento pela empreiteira Andrade Gutierrez das terras tradicionalmente ocupadas, os *quilombolas* de Cachoeira Porteira resistiram não abandonando o território. Estabeleceram formas de existência através de distintas relações sociais diante do aumento do fluxo de pessoas, o que reforçou, em certa medida, as “fronteiras sociais”. Segundo os *quilombolas* uma série de designações pejorativas marcava a diferença entre eles e os funcionários da empreiteira Andrade Gutierrez – eles podem ser subjetivados com a expressão “os pretos do Beiradão”.

O *locus* da pesquisa constitui-se como um lugar de projetos de infraestrutura inacabados, inconcludentes. Refiro-me à inconcludentes, não como algo que pode ser resgatado e continuar de onde foi paralisado. Para que estes projetos de infraestrutura sejam recuperados, eles não têm como continuar de onde pararam, teriam que começar novamente de um ponto zero. Durante a ação de “intrusão” ocorreram distintas negociações informais. A participação como trabalhadores em ações como a “abertura de picadas”, dentre outras, que exigia a utilização de equipamentos como G.P.S., hoje, reforça o processo de demarcação, devido a familiaridade com tais equipamentos técnicos de precisão.

Os efeitos da ação geopolítica mostram-se inacabados, e as “formas de resistência” não estão focadas no martírio diferentemente de outras situações de conflitos sociais. A ação de “intrusão” não teve forças para separar os *quilombolas* dos meios de produção. Assim, os *quilombolas* não consideram as terras “intrusadas” pela

empreiteira como perdidas. A resistência não tem sido o martírio, mas as dificuldades impostas pela própria natureza.

Os esquemas interpretativos que têm se dedicado à compreensão de “situações sociais” com o “intrusamento” pelos “megaprojetos”, não são suficientes para a realidade empiricamente observável ora analisada. Os *quilombolas* de Cachoeira Porteira não se veem como vítimas neste processo em que a consolidação do território étnico se dá pelas inconcludências. Pode-se dizer que é uma situação de “megaprojetos” de infraestrutura e hidrelétricos inconcludentes diante de territórios conquistados pelos *quilombolas* de Cachoeira Porteira. O território tem estado sob o domínio dos *quilombolas* e os “efeitos sociais” da “intrusão” são finitos.

Os *quilombolas* de Cachoeira Porteira desenvolveram estratégias de resistência diante da “intrusão” para a implantação de grandes projetos. Não me refiro a reações violentas ou de enfrentamento. Incentivaram relações sociais visando, espontaneamente, o acesso aos meios de educação – escola. Atualmente, muitos narram com orgulho o fato de conseguirem educar os filhos. Cachoeira Porteira tem incentivado a formação de professores membros da *comunidade quilombola*²²⁹.

Tal estratégia era desenvolvida diante de uma coexistência marcada pela vivência de tensões sociais, entre elas a que culminou na expulsão dos filhos do sr. Waldemar dos Santos. A presença da empreiteira Andrade Gutierrez representava um superpoder econômico, muito superior aos “antigos patrões”, tal como analisa Oliveira (1994), tais forças econômicas se colocaram como “novos senhores”/ “novos patrões”. Dessa forma, pode-se delinear uma disposição histórica para a coexistência com tais projetos.

Objetivo a crítica à visão reducionista da noção de identidade étnica. O fluxo de pessoas representado os projetos de infraestrutura não ocasionou a desmobilização das unidades familiares *quilombolas*, ao contrário, este teria reforçado as relações nas “fronteiras sociais” produzindo diferenças que culminaram na mobilização étnica. Segundo Barth “grupos étnicos são categorias atributivas e identificadoras empregadas pelos próprios atores; conseqüentemente, têm como característica organizar as interações entre as pessoas” (BARTH, 2000, p. 27).

²²⁹ Em 2012, a “Escola Municipal de Ensino Fundamental Constantina Teodoro dos Santos”, obteve o segundo lugar municipal quando índice do IDEB, entre as escolas da “zona rural” em Oriximiná. De acordo com Salles (2013), a estratégia relacionada a educação dos filhos foi observada por Pinto (1977), quanto aos *quilombolas* que passaram a organizar suas unidades residenciais próximo ao projeto da Mineração Rio do Norte-MRN. Pinto afirma que “indagados sobre o motivo de suas vindas, disseram que é apenas o colégio existente na cidade” (PINTO, 1977 apud SALLES, 2013, p. 17).

Neste sentido, a noção de grupo étnico não pode estar reduzida ao isolamento geográfico. Assiste-se nas últimas décadas o aumento do número de organizações indígenas e quilombolas em perímetros urbanos. Tais agrupamentos têm sido denominados de “índios na cidade” ou “índios urbanos”, ou ainda “quilombos urbanos”. Tais referências não são meras divisões da oposição rural/urbano já que esta é geográfica. Elas expressam um dualismo conceitual a ser levado em conta nas análises sociológicas.

Comumente se imagina o “quilombo” como continuidade de uma situação histórica. Segundo Barth (2000) a vida diante do fluxo de pessoas em distintas “fronteiras sociais” não elimina a identidade, são criados mecanismos para reforça-las, tais mecanismos segundo o autor, constituem-se em “traços diacríticos”. Contudo, “não devemos pensar os materiais culturais como tradições fixas no tempo que são transmitidas do passado, mas sim como algo que está basicamente em um estado de fluxo” (BARTH, 2005, p. 17).

Almeida (2013) enfatiza a compreensão sociológica das distintas realidades empiricamente observáveis, autodefinidas como *quilombo*. O autor aborda as chamadas “terras de santo”, “terras de preto”, “terras de santíssima”, “terras de índio” e outras situações de uso comum dos recursos naturais, que não se configuram a partir da noção histórica e frigidificada de “quilombo”. Segundo o Almeida, pode-se acrescentar às “situações de quilombos”, aquelas situações onde a construção da autonomia produtiva ocorre nos limites da “casa grande” e das grandes plantações, situações onde certas comunidades negras prestavam serviços guerreiros ao poder colonial e aqueles, onde quem abandonou a terra foram os próprios senhores de escravos, abalados pela flutuação dos preços do algodão no mercado internacional.

A partir da leitura de Almeida (2013), podemos acrescentar as situações onde a procura da autonomia acontece após a abolição formal do sistema escravista, tal como ocorreu nos rios Paunini e Jaú, em Novo Airão, Amazonas. No final do século XIX e início do XX, famílias negras oriundas de Sergipe²³⁰ quilombaram os rios Jaú e Paunini. Este último passou inclusive a ser designado como “Rio dos pretos”. Como em Novo Airão, pode-se enumerar situações análogas na Amazônia, tais como “lago dos pretos”, “lago dos africanos”, lago dos “pretos carvoeiros” e “lago dos macacos”, dentre outras. Tais situações registradas a partir de referências estigmatizadas.

²³⁰ Existe duas versões sobre a “origem” do sr. Isidio Caetano, para uns ele também teria vindo de Sergipe, para outros ele teria vindo de Santarém.

Neste sentido, me apropriei da noção de “narrativas territoriais” utilizadas por Damonte (2011) para analisar caso semelhante entre o povo Aymaras, do Lago Titicaca, ou seja, “*narrativas donde se integran discursos y prácticas sociales que tienen una dimensión territorial*” (DAMONTE, 2011, p. 19). Assim, tenho considerado narrativas sobre as diferentes trajetórias familiares, ressaltando o uso dos castanhais e, sobretudo, o pensamento mágico, os encantados. Todas estas referências indicam os diferentes processos sociais de territorialização em jogo e seus efeitos.

São as narrativas que explicitam os usos e relações sociais próprias à base territorial. Objetivam dimensões práticas e simbólicas que se realizam em um “espaço físico” – o território. O território tal como apresentado é dinâmico e heterogêneo. O uso divide-se entre os territórios de parentesco e as áreas de uso comuns não nominadas. Os próprios territórios de parentesco constituem-se em áreas de uso comum, no entanto referidas a certo grupo de parentes e o uso depende de certas regras de uso e relações de reciprocidade.

As unidades familiares ou grupos de parentes usam áreas consideradas descobertas dos “pretos velhos” ou “antigos”, são áreas onde a identificação é feita por meio de referências a nomes próprios ou de famílias, ou a acontecimentos que levaram a nomear aquele lugar de maneira intrínseca. Quando referidas às áreas de castanhal, tais territórios de parentesco são usados de acordo com a especificidade do grupo de parentes, que não se limita à família nuclear ou extensa. A designação territórios de parentesco é muito mais uma categoria analítica, do que uma instituição prática, delimitando possibilidades de existência coletiva do grupo étnico.

Tais formas territoriais foram percebidas a partir da obtenção de narrativas e práticas de pesquisa adstritas à nova cartografia social. Esta permite uma familiaridade com as referências territoriais do grupo. A partir de tais produtos, observa-se o que os quilombolas chamam de “área de pretensão” para usar um termo da burocracia governamental que não equivale ao que chamam de território. O território é um produto das negociações entre indígenas e *quilombolas*.

Por último, analiso a intransigência das instituições oficiais de regularização fundiárias referidas a indígenas e *quilombolas*. Refiro-me a dificuldade da FUNAI em reconhecer os *quilombolas* como sujeitos de direitos, fomentando tensões sociais diante do processo de identificação territorial, em contraposição às relações sociais locais. Por outro lado, as dificuldades do ITERPA em reconhecer os quilombolas de Cachoeira Porteira como “remanescentes das comunidades de quilombo”, diante de uma situação

histórica de “intrusão territorial”. As tensões das agências oficiais de regularização fundiária são transmitidas para indígenas e *quilombolas*, anunciando a instalação de situações de conflito e, inclusive, de potenciais cisões internas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIBLIOGRAFIA CITADA

ACEVEDO MARIN, R. E. Camponeses e conflitos sócio-ambientais na região do Trombetas. **PAPERS DO NAEA**, Belém, v. Nº 169, Junho 2004.

ACEVEDO MARIN, R. E.; CASTRO, E. Práticas agroextrativistas de grupos negros do Trombetas. **PAPERS DO NAEA**, Belém, v. Nº 093, Maio 1998b.

ACEVEDO MARIN, R. E.; CASTRO, E. R. D. **Negros do Trombetas: guardiães das matas e dos rios**. Belém: CEJUP/UFGA-NAEA, 1998a.

ACEVEDO MARIN, R. E.; CASTRO, E. R. D. **Diagnóstico da situação das comunidades localizadas na REBIO do Rio Trombetas**. Ministério do Meio Ambiente-MMA/Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis-Ibama/Diretoria de Unidades de Conservação e Vida Silvestre/Projeto de Conservação e Manejo dos Ecossistemas Brasileiros Proecos-PNUD/BRA/00/009. Belém. 2001.

ACEVEDO MARIN, R. E.; EMMI, M. F. Condições e limites de empreendimentos fabris de base extrativa na Amazônia: beneficiamento da castanha. **PAPERS DO NAEA**, Belém, v. Nº 152, Outubro 2000.

ADICHIE, C. N. **O perigo de uma única história**. Conferência Anual- TED GLOBAL 2009 - "A Essência das Coisas Não Visíveis". OXFORD: TED. 2009. http://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript?language=pt-br.

AGUIAR, B. D. D. **Nas Fronteiras da Venezuela e Guiana Britânica e Neerlandesa**. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, v. Separata dos Anais do IX Congresso Brasileiro de Geografia, 1943.

ALI, T. **O livro de Saladino**. Rio de Janeiro: Record, 1999.

ALMEIDA, A. W. B. de. Uma campanha de desterritorialização. Direitos territorializações e étnicos: a bola da vez dos estrategistas dos agronegócios. **Proposta**, Rio de Janeiro, v. Ano 31, Nº 114, p. 33-36, Out/Dez 2007.

ALMEIDA, A. W. B. A. de. **Os quilombolas e a base de lançamento de foguetes de Alcântara**. Brasília: Edições IBAMA, v. 1, 2006b.

ALMEIDA, A. W. B. de. O GEBAM, as empresas agropecuárias e a expansão camponesa. In: IBASE **Os donos da terra e a luta pela reforma agrária**. [S.l.]: Editora CODECRI, 1984. p. 51-70.

ALMEIDA, A. W. B. de. Terras de preto, terras de santo e terras de índio: posse comunal e conflito. **Humanidades**, Bras[ília, v. Nº 15, p. 42-49, 1987.

ALMEIDA, A. W. B. de. Rodovia Transfronteira: comentário ao Projeto de Lei 1.930/1989. **Resenha & Debate**, Rio de Janeiro, v. Nº 5, p. 02-10, Setembro 1991.

ALMEIDA, A. W. B. de. Refugiados do desenvolvimento: os deslocamentos compulsórios de índios e camponeses e a ideologia da modernização. **Travessia. Revista do Migrante**, São Paulo, v. Ano IX, No. 25, p. 30-35, Maio/Agosto 1996.

ALMEIDA, A. W. B. de. Os quilombos e as novas etnia. In: O'DWYER, E. C. **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV/ Associação Brasileira de Antropologia, 2002. p. 43-82.

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

ALMEIDA, A. W. B. de. **A ideologia da decadência: leitura antropológica a uma história da agricultura do Maranhão**. Rio de Janeiro; Manaus: Editora Casa 8; Fundação Universidade do Amazonas, 2008.

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

ALMEIDA, A. W. B. de. Perito e perícias: Novo capítulo de (des)naturalização da antropologia. A luta contra positivistas e contra o empirismo vulgar. In: (ORG.), G. S. **Antropologia extramuros. Novas responsabilidades sociais e políticas dos antropólogos**. Brasília: Paralelo 15, 2008. p. 45-50.

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

ALMEIDA, A. W. B. de. Nova Cartografia Social da Amazônia; Nova Cartografia Social: territorialidades específicas e politização da consciência das fronteiras. In: ALMEIDA, A. W. B. D.; FARIAS JÚNIOR, E. D. A. **Povos e comunidades tradicionais: nova cartografia social**. Manaus: UEA Edições, 2013. p. 28-34; 157-173.

ALMEIDA, A. W. B. de; MARTINS, C. C.; SHIRAISHI NETO, J. **Guerra ecológica nos babaçuais: o processo de devastação dos palmerais, a elevação do preço de commodities e o aquecimento do mercado de terras na Amazônia**. Manaus: FUA, 2005.

ALMEIDA, M. W. B. de. Redescobrimo a família rural. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 1, Nº 1, p. 66-83, Junho 1986.

ALONSO, J. L. R.-P. Misioneros en el rio Trombetas, la subida del padre Carmelo de Mazzarino. **Boletín Americanista**, v. Núm.: 54, p. 177-197, 2004.

ANDERSON, B. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDRADE, C. D. de. O kaxúyana, esse bem-educado. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 24 Outubro 1978. 05.

ANTUNES, J. C. D. R. **A missão nos quilombos de Oriximiná**. s/l: s/e, s/a.

ARNAUD, E. Os estudos de Antropologia no Museu Emílio Goeldi. **Acta Amazônica**, v. nº 111, p. 137-148, 1981.

ARQMO, ASSOCIAÇÃO DAS COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS DO MUNICÍPIO DE ORIXIMINÁ; ARQMOB, ASSOCIAÇÃO DAS COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS DO MUNICÍPIO DE ÓBIDOS; ACOMQUIPAL, ASSOCIAÇÃO COMUNITÁRIA DOS NEGROS DO QUILOMBO DO PACOVAL DE ALENQUER. **8º Encontro de Raízes Negras do Baixo Amazonas. Da Mãe-África à Mãe-Amazônia**: Nossa Terra, Nossa Gente, Nossa Luta. Comunidade Quilombola de Saracura/Santarém: [s.n.], 1999.

ASAD, T. El concepto de la traducción cultural en la antropología social británica. In: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. E. **Retóricas de la antropología**. Madrid: Ediciones Júcar, 1991. p. 205-234.

AZEVEDO, I. M. de. **Puxirum**: memória dos negros do oeste paraense. Belém: IAP, 2002.

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

BALANDIER, G. A noção de situação colonial. **Caderno de Campo**, v. nº 3, p. 107-131, 1993.

BARNET, M. **Memoria de um cimarron**. São Paulo: Editora Marco Zero, 1986. Testemunho de Esteban Montejo.

BARTH, F. **Nomads of South Parsia. The Basseri tribe oh the Khamseh Confederancy**. Reimpressão. ed. Oslo: Waveland Press, 1986.

BARTH, F. **Cosmologies in the making**: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea. New York: Cambridge University Press , 1987.

BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: (ORG), T. L. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Editora, 2000.

BARTH, F. Etnicidade e o conceito de cultura. **Antropolítica**, Niterói, v. Nº 19, p. 15-30, 2005.

BAUMAN, Z. **Comunidade – a busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

BECHER, H. Protásio Frikel (1912-1974). **Indiana**, v. nº 03, p. 293-300, 1975.

- BECKHAUSEN, M. A inconstitucionalidade do Decreto 3912, de 10 de setembro de 2001. In: DUPRAT, D. **Pareceres Jurídicos – Direito dos Povos e das Comunidades Tradicionais**. Manaus: UEA Edições, 2007. p. 21-30.
- BERREMAN, G. Etnografia e controle de impressão em uma aldeia do Himalaia. In: ZALUAR, A. **Desvendando Máscaras Sociais**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A., 1975. p. 123-176.
- BORGES, J. L. **História universal da infâmia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- BOURDIEU, P. Campo intelectual e o projeto criador. In: (ORG.), J. P. **Problemas do Estruturalismo**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968. p. 105-146.
- BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Lisboa; Rio de Janeiro: DIFEL; Editora Bratrand Brasil, 1989.
- BOURDIEU, P. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, M. D. M.; (ORG.), J. A. **Usos & abusos da história oral**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 1998. p. 183-191.
- BOURDIEU, P. **Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- BOURDIEU, P. **El baile de los solteros. La crisis de la sociedad campesina en el Bearne**. Barcelona: Editorial Anagrama, 2004.
- BOURDIEU, P. O camponês e seu corpo. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, v. nº26, p. 83-92, Junho 2006.
- BOURDIEU, P. **Miséria do mundo**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2008.
- BOURDIEU, P. **Sobre o Estado. Cursos no Collège de France (1989-1992)**. Lisboa: Edições 70, 2014.
- BOURDIEU, P.; SAYAD, A. A dominação colonial e o saber cultural. **Revista de Sociologia e Política**, v. nº. 26, p. 41-60, Junho 2006.
- CALDEIRA, C. **Multirão**: formas de ajuda mútua no meio rural. São Paulo: Companhia Editora Nacional, v. 289, 1956.
- CARBALLEDA, A. J. M. El territorio como relato. Una aproximación conceptual. **Margen**, v. N° 76, marzo 2015. Disponível em: <<http://www.margen.org/suscri/margen76/carballeda76.pdf>>. Acesso em: 29 Maio 2016.
- CARDOZO, I. B.; VALE JUNIOR, I. C. D. (.). **Etnozoneamento da porção paraense das terras indígenas Trombetas-Mapuera e Nhamundá-Mapuera**. Porto Velho: EDUFRO, 2012.

CARPENTIER, A. O barroco e o real maravilhoso. In: CARPENTIER, A. **A literatura do maravilhoso**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1987. p. 109-129.

CARPENTIER, A. **O reino deste mundo**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

CASTELNAU, F. **Entrevista com escravos africanos na Bahia oitocentista**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

CASTILLO, L. C. **Etnicidad y nación: el desafío de la diversidad en Colombia**. Cali: Universidad del Valle, 2007.

CLARCKE, J. M. A Fauna Superior do Rio Trombetas. **Archivos do Museu Nacional do Rio de Janeiro**, Rio de Janeiro, v. X, p. 1-48, 1899.

CLASTRES, P. **Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

CLIFFORD, J. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

COHEN, A. Organizações 'invisíveis': alguns estudos de casos. In: COHEN, A. **O homem bidimensional – a antropologia do poder e o simbolismo em sociedades complexas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. p. 115-147.

COSTA, E. V. **Coroas de glória, lágrimas de sangue: a rebelião dos escravos de Demerara em 1823**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

COUDREAU, M. **Voyage au Trombetas - 7 Août 1899-25 Novembre 1899 (D'après des notes del carnet d'Henri Coudreau)**. Paris: A. Lahure, Imprimeur-Éditeur, 1900.

COUDREAU, M. **Voyage au Cuminá - 20 Avril 1900-7 Septembre 1900**. Paris: A. Lahure, Imprimeur-Éditeur, 1901.

COUDREAU, M. **Voyage a la Mapuerá - 21 de Avril 1901-24 Décembre 1901**. Paris: A. Lahure, Imprimeur-Éditeur, 1903.

COUDREAU, M. **Voyage au rio Curuá - 20 Novembre 1900-7 Mars 1901**. Paris: A. Lahure, Imprimeur-Éditeur, 1903.

CRAPANZANO, V. **Tuhami - Portrait of a Moroccan**. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

CRAPANZANO, V. Tuhami - Portrait of a Moroccan. In: ROBBEN, A. C. G. M.; SLUKA, J. **Ethnographic Fieldwork: an anthropological reader**. Oxford: Blackwell Publishing, 2007. p. 455-464.

CRULS, G. **A Amazônia que eu vi. Óbidos-Tumucumaque**. Rio de Janeiro; Brasília: Livraria José Olympio Editora; INL, 1973.

- D'ALMEIDA, R. F. Excursão científica aos rios Cuminá e Trombetas. **Memórias do Instituto Oswaldo Cruz**, Rio de Janeiro, v. 32 (2), p. 235-307, 1937.
- DAMONTE, G. **Construyendo territorios:** narrativas territoriales aymaras contemporáneas. Lima: GRADE; CLACSO, 2011.
- DAVIS, D. B. **O problema da escravidão da cultura ocidental.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- DERBY, O. A. Contribuições para a Geologia da Região do Baixo Amazonas. **Archivos do Museu Nacional do Rio de Janeiro**, Rio de Janeiro, v. II, p. 77-104, 1879.
- DERBY, O. A. O rio Trombetas. **Boletim do Museu Paraense de História Natural e Ethnographia**, Belém, Tomo II, 1898. 366-382.
- DOLZANI, L. O Cacaulista (Scenas da Vida do Amazonas). **Baixo Amazonas**, Anno VII, nº 01, 5 Janeiro 1878. 2-3. [Herculano Inglês de Sousa].
- DUCKE, A. Voyage aux "campos" de l'Ariramba. **La Géographie. Bulletin de la Societe de Geographie**, Paris, v. Tome XVI, p. 19-26, 1907.
- DUCKE, A. Explorações científicas no Estado do Pará. **Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi de Historia Natural e Ethnographia**, Belém, Volume VII, 1910.
- EAGLETON, T. **Doce violência:** a ideia do trágico. Tradução de Alzira Allegro. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- ÉLERES, C. P. D. L. Memória da construção das embarcações “Lindolpho R. Guimarães” e “Garbe”, em Oriximiná, Pará, 1967. **Revista Pesquisa Fapesp**, Belém, Junho 2013. Disponível em: <<http://revistapesquisa.fapesp.br/wp-content/uploads/2013/06/Relato-Barcos.pdf?1401c6>>. Acesso em: 28 Abril 2016.
- ÉLERES, C. P. D. L. Ainda sobre o quintal do Machadinho. **Chupa Osso**, 22 Dezembro 2015. Disponível em: <<http://www.chupaosso.com.br/index.php/artigos/4223-ainda-sobre>>. Acesso em: 28 abril 2016.
- ELIAS, N. **O Processo Civilizador. Uma história dos Costumes.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., v. Volume I, 1994.
- ELIAS, N. **Sobre o tempo.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- ELIAS, N. O conceito de configuração. In: ELIAS, N. **Introdução à sociologia.** Lisboa: Edições 70, 2008. p. 140-146.
- EMMI, M. F. Os castanhais do Tocantins e a industria extrativa no Pará até a década de 60. **Papers do NAEA**, Belém, v. 166, p. 1-25, Outubro 2002.

EMMI, M. F.; ACEVEDO MARIN, R. E. Crise e rearticulação das oligarquias no Pará. **Papers do NAEA**, Belém, v. 104, p. 1-19, Setembro 1998.

ERIKSEN, T. H. What is Ethnicity. In: ERIKSEN, T. H. **Ethnicity and nationalism. Anthropological Perspectives**. Illinois: Pluto Press, 1993. p. 1-17.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Os Nuer - Uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.

FARIAS JÚNIOR, E. de A. **A comunidade quilombola do Moura e o processo de territorialização na Amazônia**. Monografia. Bacharelado em Ciências Sociais. Instituto de Ciências Humanas e Letras-ICHL/Universidade Federal do Amazonas-UFAM. Manaus. 2006.

FARIAS JÚNIOR, E. de A. Cartografia social e conhecimentos tradicionais associados à reivindicação territorial de territorialidades específicas no baixo rio Negro: os quilombolas do Tambor. In: ALMEIDA, A. W. B. D., et al. **Caderno de Debate Nova Cartografia Social: conhecimentos tradicionais na Pan-Amazônia**. Manaus: UEA Edições, v. I, Nº I, 2010. p. 90-97.

FARIAS JÚNIOR, E. de A. Unidades de conservação, mineração e concessão florestal: os interesses empresariais e a intrusão de territórios quilombolas no Rio Trombetas. In: ALMEIDA, A. W. B. de; ACEVEDO MARIN, R. E.; FARIAS JÚNIOR, E. D. A. **Conflitos, Caderno de Debates Nova Cartografia Social - Territórios Quilombolas e**. Manaus: UEA Edições, v. 01-02, 2010. p. 116-127.

FARIAS JÚNIOR, E. de A. Negros do Guaporé: o sistema escravista e as territorialidades específicas. **RURIS - Revista do Centro de Estudos Rurais**, Campinas, v. 5, n. 2, p. 85-116, setembro 2011.

FARIAS JÚNIOR, E. de A. **Do Rio dos Pretos ao quilombo do Tambor**. Manaus: UEA Edições, 2013.

FEARNSIDE, P. M. **Hidrelétricas na Amazônia: impactos ambientais e sociais na tomada de decisões sobre grandes obras**. Manaus: Editora do, v. I, 2015.

FERREIRA, E. J. G. Composição, distribuição e aspectos ecológicos da ictiofauna de um trecho do rio Trombetas, na área de influência da futura UHE Cachoeira Porteira, Estado do Pará, Brasil. **Acta Amazônica**, Manaus, v. 23, n.1/4, p. 1-89, 1993.

FERREIRA, F. I. **Diccionario Geographico das Minas no Brazil. Concatenação de noticias, informações e descrições sobre as minas extrahidas de documentos officiais, memorias, histórias, revistas, dictionarios, cartas geographicas, roteiros, viagens, explrações de rios**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1885.

FIRTH, R. A polynesian Aristocrat (Tikopia). In: CASAGRANDE, J. B. **In the company of man: twenty portraits of anthropological informants**. New York: Harper Torchbooks, 1964. p. 1-40.

FOSTER, G. M. El contrato diádico: um modelo para la estructura social de una aldea de campesinos mexicanos. In: BARTOLOMÉ, L.; (COMPILADORES), E. G. **Estudios sobre el campesinado latinoamericano: la perspectiva de la antropología social**. Buenos Aires: Ediciones Periferia S.R.L., 1974. p. 129-158.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. 22. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

FOUCAULT, M. Classificar. In: FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 171-226.

FOUCAULT, M. Sobre a arqueologia das ciências. Resposta ao círculo epistemológico. In: FOUCAULT, M. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. p. 82-118.

FOUCAULT, M. Sobre a história da sexualidade. In: FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. 25. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2008. p. 243-276.

FOUCAULT, M. O dispositivo da sexualidade. In: FOUCAULT, M. **História da Sexualidade - A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2011. p. 85-144.

FRASER, N. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era "pós-socialista". **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. n. 14/15, p. 231-239, 2006. Tradução: Julio Assis Simões.

FREITAS PINTO, R. **Viagem das ideias**. Manaus: Editora Valer; Prefeitura de Manaus, 2006.

FREITAS, D. **A miserável revolução das classes infames**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2005.

FRIKEL, P. Tradições histórico-lendárias dos kachuyana e kah.yana. **Revista do Museu Paulista (Nova Série)**, São Paulo, 1955. 203-233.

FRIKEL, P. Os últimos Káyana. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, v. nº 1, p. 7-34, 1966.

FRIKEL, P. **Os Kaxuyana. Notas etno-históricas**. Belém: Conselho Nacional de Pesquisas; Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia; Museu Paraense Emílio Goeldi, 1970.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO-FUNAI. **Memória de Reunião N° 04/CGID/2016**. Ministério da Justiça/Fundação Nacional do Índio-FUNAI/ Diretoria de Proteção Territorial. Brasília. 2016.

FUNES, E. A. Nasci nas Matas nunca Tive Senhor - Histórias e Memórias dos Mocambos do Baixo Amazonas. **RESGATE - Revista Interdisciplinar de Cultura**, Campinas, v. 07, no. 07, p. 137-142, 1997.

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

GALLOIS, D.; RICARDO, C. A. (.). Kaxuyana. In: GALLOIS, D.; RICARDO, C. A. (.). **Povos Indígenas do Brasil (Amapá/Norte do Pará)**. São Paulo: CEDI, v. Volume 3, 1983. p. 215-223.

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

GALVÃO, E. Gunther Pratasius Friel (1912-1974). **Revista de Antropologia**, v. Vol. 21, nº 2, p. 224-225, 1978. ISSN 2.

GAYOSO, S. **Grãos na floresta: estratégia expansionista do agronegócio na Amazônia**. Tese de Doutorado (Planejamento do Desenvolvimento). Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA)/ Universidade Federal do Pará (UFPA). Belém. 2012.

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

GOODY, J. **A domesticação da mente selvagem**. Petrópolis : Editora Vozes, 2012.

GOODY, J. **O mito, o ritual e o oral**. Petrópolis: Vozes, 2012.

GRUPIONI, D. F. Povos Indígenas no Brasil. **Povos Indígenas no Brasil**, 2010. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kaxuyana>>. Acesso em: 15 Janeiro 2014.

GUSFIELD, J. R. **Community – a critical response**. New York: New York: Harper & Row Publisher, 1975.

HARTT, C. F. Contribuições para a ethnologia do valle do Amazonas. **Archivos do Museu Nacional do Rio de Janeiro**, Rio de Janeiro, v. VOLUME VI, p. 1-174, 1885.

HENRIQUE, M. C. Entre o mito e a história: o padre que nasceu índio e a história de Oriximiná. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, Belém, v. 10, Nº 01, p. 47-64, Jan-Abr 2015.

HOBBSAWM, E. J. **A era dos extremos: o breve século XX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOBBSAWM, E.; RANGER, T. **A invenção das tradições**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

FREITAS, D. Babeuf na Amazônia. **O Liberal**, 30 Julho 1989. 17.

- HOMMA, A. K. O.; MENEZES, A. J. E. A. D. **Avaliação de uma Indústria Beneficiadora de Castanha-do-Pará, na Microrregião de Cametá, PA.** Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária-Embrapa. Belém. 2008.
- HUTCHINSON, J.; SMITH, A. Introduction. In: HUTCHINSON, J.; ED., A. S. **Ethnicity.** Oxford: Oxford Readers, 1996. p. 3-14.
- IANNI, O. O Reencantamento do Mundo; Utopia, Conhecimento e Alegoria. In: GARCIA, P.; FARIA, H. **O reencantamento do mundo: arte e identidade cultural na construção de um mundo solidário.** São Paulo: Pólis, v. Publicações Pólis, 41, 2002. p. 77-86; 87-98.
- INGOLD, T. Humanidade e animalidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, No. 28, Ano 10, Junho 1995. 39-53.
- INGOLD, T. Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem. In: STEIL, C. A.; CARVALHO, I. C. D. M. **Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold.** São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012. p. 15-30.
- JAMES, C. R. L. **Os jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos.** São Paulo: Boitempo, 2010.
- JUNIOR, P. **Pussanga. Epizodios e Paizagens da Amazônia.** Rio de Janeiro: Graphica Ipyranga, 1931.
- KERN, D. **“Por que não flores?” Charles Frederick Hartt e a busca pela beleza ruskiniana na cerâmica marajoara.** 22º Encontro Nacional ANPAP. Belém: [s.n.]. 2013. p. 330-341.
- KRAG, M. N. **Relatório de pesquisa sobre o estudo da cadeia de valor da castanha-do-brasil nos municípios de Oriximiná e Óbidos.** Universidade Federal Rural da Amazônia/ Instituto de Ciências Agrárias-ICA/ Programa de Pós-Graduação Doutorado em Ciências Agrárias. Belém. 2014.
- KURTZ, H. F. Bauxite and Alumina. In: BUREAU OF MINES **Minerals yearbook metals, minerals, and fuels.** Washington: US Government Printing Office, v. I, 1978. p. 197-211.
- LABURTHE-TOLRA, P.; WARNIER, J.-P. **Etnologia-Antropologia.** Petrópolis: Vozes, 1997.
- LAILLET, C. Escravos fugidos do Pará para Caiena e relações dos padres das duas localidades. **Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro**, Rio de Janeiro, v. Tomo 56, p. 165-166, , 1893. Tradutor: T. de Alencar ARARIPE.
- LE COINTE, P. Le bas amazone. **Annales de Géographie**, v. 12, nº61, p. 54-66, 1903.
- LEACH, E. Dois ensaios a respeito da representação simbólica do tempo. In: LEACH, E. **Repesando a antropologia.** São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1974. p. 191-210.

LEACH, E. Introducción. In: MALINOWSKI, B. **Los jardines de coral y su magia. El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobriand**. Barcelona: Talleres Gráficos Ibero-Americanos S.A., 1977. p. 9-18.

LEACH, E. O gênesis enquanto mito. In: LEACH, E. **Antropologia**. São Paulo: Ática, v. 38. Grandes cientistas sociais (Organizador: Roberto da Matta), 1983. p. 57-69.

LEACH, E. **Sistemas Políticos da Alta Birmânia**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

LEITE, I. B. Apresentando o Laudo: Algumas questões para o debate. In: LEITE, I. B. **O legado do Testamento**. 2ª. ed. Porto Alegre; Florianópolis: Editora da UFRGS; NUER/UFSC, 2004. p. 17-36.

LEITE, I. B. Os laudos periciais: um novo cenário na prática antropológica. In: (ORG), I. B. L. **Laudos Periciais Antropológicos em Debate**. Florianópolis; Brasília: NUER;ABA, 2005. p. 13-28.

LÉVI-STRAUSS, C. A ciência do concreto. In: LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papirus, 1997. p. 15-49.

LIMA FILHO, D. D. A. et al. Aspectos florísticos de 13 hectares da área a Cachoeira Porteira-PA. **Acta Amazônica**, v. 34(3), p. 415 - 423, 2004.

LIMA, L. A. P. **A roça como categoria de análise e de afirmação identitária :Estudo da relação dinâmica de resistência e garantia do território em situações sociais referidas a quilombolas e indígenas**. Dissertação (Mestrado em Cartografia Social e Política na Amazônia) Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política na Amazônia-PPGCSPA/ Universidade do Estadual do Maranhão. São Luis, p. 199. 2015.

LIVIO, T. **Decadas de Tito Livio, principe de la historia romana**. Madrid: La Imprenta Real, v. I, 1793.

LÖWY, M. Introdução: Visões sociais de mundo, ideologia e utopias no conhecimento científico - social. In: LÖWY, M. **As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: Marxismo e Positivismo na Sociologia do Conhecimento**. São Paulo: Cortez, 2000. p. 7-14.

MAALOUF, A. **As cruzadas vistas pelos Árabes**. São Paulo: Brasiliense, 2001.

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

MAESTRI FILHO, M. J. **Depoimento de escravos brasileiros**. São Paulo: Ícone, 1988.

MAGALHÃES, J. V. C. D. **O Selvagem. Volume I: Curso da Língua Geral segundo Ollendorf. Volume II: Origens, Costumes, Região Selvagem: metodos a empregar para**

amansal-os por intermedio das colonias militares e interprete militar. Rio de Janeiro: Typographia da Reforma, 1875.

MALHEIROS, A. M. P. **A escravidão no Brasil. Ensaio histórico-juridico-social.** Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1866.

MALINOWSKI, B. **Uma teoria científica da cultura.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

MALINOWSKI, B. **Los jardines de coral y su magia. El cultivo de la tierra y los ritos agricolas en las islas Trobriand.** Barcelon: Talles Gráficos Ibero-Americanos, S.A., 1977.

MANÇOS, F. D. S. Relação que Frei Francisco de S. Manços, Religioso da Provincia da Piedade e Missionario na aldeia de Nhamondás, faz ao Rei da sua viagem pelo rio Trombetas [.]. - 6 de Janeiro de 1728. In: I, A. D. P. M. D. B.-D. D. P. V. **Questions de limites Soumise a L'Arbitrage du S. M. le Roi D'Italie.** [S.l.]: [s.n.], v. I, 1903. p. 39-48.

MARCOS. **O quilombo do Manoel Congo.** Rio de Janeiro: R.A. Editora, 1935. [Carlos Lacerda].

MARX, K. A Teoria Moderna da Colonização. In: MARX, K. **O Capital. Crítica da Economia Política (Os Economistas).** São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1996. p. 383-392.

MATTA, R. D.; LARAIA, R. D. B. **Índios e castanheiros: a empresa extrativista e os índios no médio Tocantins.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MAUSS, M. **Sociologia e antropologia.** Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MAUSS, M. Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós. In: MAUSS, M. **Sociologia e antropologia.** São Paulo: Cosac Naify, 2003b. p. 425-403.

MCKELLIN, W.. Review Cosmologies in the Making: A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New by Fredrik Barth. **Pacific Affairs**, v. Volume 62, No. 4, p. 593-595, 1990.

MCKENZIE, R. D. The Ecological Approach to the Study of the Human Community. **American Journal of Sociology**, Chicago, v. 30, No. 3, p. 287-301, Novembro 1924.

MEILLASSOUX, C. **Antropologia da escravidão: o ventre de ferro e dinheiro.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

MENDONÇA, O. **Palavras no tempo.** Belém: Grafisa, 1984.

MOMBELLI, R. **Visagens e profecias: ecos da territorialidade quilombola.** Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia

Social, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, p. 261. 2009.

MORAIS, R. **Histórias silvestres do tempo em que animais e vegetais falavam na Amazônia**. São Paulo: Comp. Melhoramentos de São Paulo (Weiszflog irmãos incorporada), 1939.

O'DWYER, E. C. "Remanescentes de Quilombos" do rio Erepecuru: o lugar da memória na construção da própria história e de sua identidade. In: BACELAR, J.; CAROSO, C. **Brasil: um país para negros?** Salvador: CEAO, 1999. p. 125-142.

O'DWYER, E. C. Remanescentes de quilombos na fronteira amazônica: a etnicidade como instrumento de luta pela terra. **Reforma Agrária. Revista da Associação Brasileira de Reforma Agrária-ABRA**, v. Nº 03, Volume 23, p. 26-38, Setembro/Dezembro 1999.

O'DWYER, E. C. DaMatta nas paradas entre "malandros" ou "heróis": a lenda da cobra-grande, o tempo histórico e questões de identidade. In: GOMES, L. G.; BARBOSA, L.; DRUMMOND, J. A. **O Brasil não é para principiantes: carnavais, malandros e heróis, 20 anos depois**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2001. p. 185-220.

O'DWYER, E. C. Os quilombos do Trombetas e do Erepecuru-Cuminã. In: (ORG), E. C. O. **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: FGV, 2002. p. 255-280.

OLIVEIRA, A. I. de. **Atravez da Guyana Brasileira pelo rio Erepecuru, Estado do Pará**. Rio de Janeiro: Typ. do Serviço de Informações do Ministério da Agricultura/Serviço Geológico e Mineralógico do Brasil/ Ministério da Agricultura, Industria e Comercio, v. 31, 1925.

OLIVEIRA, J. P. de. **"O nosso governo": os ticuna e o regime tutelar**. São Paulo: Marco Zero, 1988.

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

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

OLIVEIRA, J. P. de. A população ameríndia: terra, meio ambiente e perspectivas de transformação. In: OLIVEIRA, J. P. D. **Ensaio em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999b. p. 155-163.

OLIVEIRA, L. R. C. de. As Categorias do Entendimento Humano e a Noção de Tempo e Espaço entre os Nuer. **Série Antropologia**, Brasília, v. 137, p. 1-13, 1993.

- OLIVEIRA, L. R. C. de. Pesquisa em versus Pesquisas com seres humanos. In: OLIVEN, R. G.; MACIEL, M. E.; ORO, A. P. **Antropologia e Ética. O debate atual no Brasil**. Niterói: EdUFF, 2004. p. 33-44.
- OLIVEIRA, R. C. de. Introdução. In: OLIVEIRA, R. C. D.; (ORG.), S. B. **Nacionalidade e etnicidade em fronteiras**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005.
- PARK, R. E. The City: Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the City Environment. **American Journal of Sociology**, Chicago, v. 20, No. 5, p. 577-612, Março 1915.
- PARK, R. E. Human Ecology. **American Journal of Sociology**, Chicago , v. 42, No. 1, p. 1-15, Julho 1936.
- PATTERSON, S. H. et al. World bauxite resources (Geology and resources of aluminum). **U.S. Geological Survey Professional Paper**, WASHINGTON, v. 1076-B, p. B55-B59, 1986.
- PENNA, S. F. **A região ocidental da Província do Pará. Resenhas estatísticas das Comarcas de Óbidos e Santarém**. Belém. 1869.
- PERDIGÃO MALHEIROS, A. M. **A Escravidão no Brasil. Ensaio Jurídico-Histórico-Social**. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, v. Parte 1 - Direitos sobre os escravos e libertos, 1866.
- PEREIRA, N. A introdução do negro na Amazônia. **Boletim Geográfico**, Rio de Janeiro, n. 77, Ano VII, p. 509-515, Agosto 1949.
- PIERSON, D. **Teoria e pesquisa em sociologia**. 3ª. ed. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1953.
- PINHEIRO, L. B. S. P. De mocambeiro a cabano: notas sobre a presença negra na Amazônia na primeira metade do século XIX. **Terra das águas: revista de estudos amazônicos**, Brasília, v. 1, No. 1, p. 148-172, 1999.
- PRADO, R. D. P. S. **Todo ano tem: as festas na estrutura social camponesa**. São Luís: EDUFMA, 2007.
- QUARESMA, L. F. **Relatório técnico 22 - Perfil da Mineração de Bauxita**. Ministério de Minas e Energia-MME/ Banco Mundial. Brasília. 2009.
- QUEBRADEIRA, Destino de Mulher. Direção: Neide DUARTE. Produção: Max ELUARD. [S.l.]: Fundação Padre Anchieta. 2000.
- QUEIROZ, R. C. et al. **RELATÓRIO CIRCUNSTANCIADO DE IDENTIFICAÇÃO E DELIMITAÇÃO DA TERRA**. Fundação Nacional do Índio-FUNAI. Brasília, p. 290. 2012.

- REIS, A. C. F. **História de Óbidos**. Rio de Janeiro; Brasília; Belém: Civilização Brasileira; INL; Governo do Estado do Pará, 1979.
- RIBEIRO, D. **Diários índios: os Urubus-Kaapor**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- RODRIGUES, J. B. **Exploração e estudo do valle do Amazonas, Rio Trombetas - Relatório apresentado ao ilustríssimo Sr. Conselheiro Dr. José Fernandes da Costa Junior**. Rio de Janeiro. 1875.
- RODRIGUES, N. **O animismo fetichista dos negros bahianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.
- RODRIGUES, N. **Os africanos no Brasil**. 6ª. ed. São Paulo;Brasília: Ed. Nacional; Ed. Universidade de Brasília, 1982.
- ROMÉRO, S. **Contos populares do Brazil**. Lisboa: Nova Livraria Internacional Editora, 1885.
- ROMÉRO, S. **Estudo sobre a poesia popular do Brazil**. Rio de Janeiro: Typ. Laemmert & C, 1888.
- ROMÉRO, S. **Doutrina e contra doutrina: o evolucionismo e o positivismo na República do Brasil**. Rio de Janeiro: J.B.Nunes, 1894.
- RONDON, C. M. D. S. Apresentação. In: SOUSA, R. P. N. J. R. D. **Diário das Três Viagens (1877-1878-1882)**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1946. p. 5-6.
- ROSA, F. D. O fantasma de Evans-Pritchard: diálogos da antropologia com a sua história. **Etnográfica [Online]**, v. 15 (2), p. 337-360, Junho 2011.
- SAID, E. **Orientalismo: o oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Cia das Letra, 2007.
- SALIH, T. **Tempo de migrar para o norte**. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2004.
- SALLES, V. **O negro no Pará sob o regime de escravidão**. Rio de Janeiro; Belém: Fundação Getúlio Vargas; Universidade Federal do Pará, 1971.
- SALLES, V. **Os mocambeiros e outros ensaios**. Belém: IAP, 2013.
- SAMPAIO, A. J. Flora do Rio Cuminá. **Archivos do Museu Nacional do Rio de Janeiro**, Rio de Janeiro, v. XXXIV, p. 49-109, 1932.
- SANTOS, B. D. S. Bifurcação da justiça. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 10 Junho 2008. A3.
- SANTOS, G. M. D. Natureza e Cultura na Amazônia/ Abordagens Materialistas e Simbólicas. In: FELDMAN-BIANCO, B., et al. **Amazônia e outros temas: Coleção de**

textos antropológicos. Manaus: EDUA. Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2010. p. 14-47.

SCOLES, R. **Ecologia e extrativismo da castanheira (*Bertholletia excelsa*, Lecythidaceae) em duas regiões da Amazônia brasileira**. Tese (Doutorado em Ecologia). Programa de Pós-Graduação em Ecologia/ Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia-INPA. Manaus, p. 193. 2010.

SIGAUD, L. O efeito das tecnologias sobre as comunidades rurais: o caso das grandes barragens. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. Ano 7, No. 18, p. 18-29, Fevereiro 1992.

SILVEIRA, I. M. D. Aspectos sócio-econômicos de Oriximiná (sede). **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Antropologia**, Belém, v. Nº 50, p. 1-44, Março 1972.

SILVEIRA, T. C. D. **Relatório Antropológico Final referente à Identificação e Delimitação Territorial da Comunidade Remanescente de Quilombola Moura". Oriximiná, PA**. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA (SR-30)/ ECODIMENSÃO Meio Ambiente e Responsabilidade Social Ltda. Santarém, p. 157. 2014.

SOARES, M. P. **Almas e encantados: uma cosmologia sobre o mundo dos mortos na região do Baixo Amazonas**. Tese (Doutorado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia-PPGA/ Universidade Federal Fluminense. Niteroi, p. 278. 2013.

SOLLORS, W. Introduction: The Invention of Ethnicity. In: (ORG), W. S. **The Invention of Ethnicity**. New York: Oxford University Press, 1989. p. ix-xx.

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

SOUZA, C. F. B. D. **Lembranças e curiosidades do Valle do Amazonas**. Belém: Typ. Do-Futuro, 1873.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STEWART, J. H. Culture areas of the Tropical Forests. In: STEWARD, J. H. **Handbook of South American Indians**. Washington: Smithsonian Institution/Bureau of American Ethnology, v. Volume 3 - The Tropical Forest Tribes, 1948.

TAUSSIG, M. T. **O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul**. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.

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

THOMPSON, E. P. **Costumes em comum**: estudo sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TOCANTINS, A. M. G. Exploração do Rio Trombeta. **Revista da Sociedade de Geographia do Ro de Janeiro**, Rio de Janeiro, v. Tomo VII, p. 3-8, 1891.

TÖNNIES, F. **Comunidad y Sociedad**. Buenos Aires: Editorial Losada S.A., v. Biblioteca de Sociologia, 1947.

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

VELHO, O. G. **Capitalismo autoritário e campesinato. Um estudo comparativo a partir da fronteira em movimento**. São Paulo/Rio de Janeiro: DIFEL, 1979.

VIANNA JR.,. **Prisão em Lajeado Pepino**: uma ação social contra a barragem de Machadinho. Rio de Janeiro: Casa 8, 2012.

VINHAES, E. **Avanturas de um repórter na Amazônia**. Porto Alegre: Edição da Livraria do Globo, v. 12 - Documentos de Nossa Época, 1941.

WAGLEY, C.; GALVÃO, E. Caboclicização das comunidades Tenetehara. In: FERNANDES, F. **Comunidade e sociedade no Brasil**: leituras básicas de introdução ao estudo macro-sociológico. São Paulo: Editora Nacional, 1975. p. 21-34.

WALLACE, R. Notas fonológicas da língua Kaxuyâna. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Belém, No. 43, 9 Janeiro 1970. 1-20.

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

WEBER, M. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Editora Universidade de Brasília, v. I, 1999a.

WEBER, M. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Editora Universidade de Brasília, v. II, 1999b.

WEBER, M. **Ciência e política**: duas vocações. São Paulo: Editora Cultrix, 2004.

WEBER, R. **Voto Vista - Ação Direta de Inconstitucionalidade 3239, 25/03/2015**. Brasília: Supremo Tribunal Federal, 2015. Disponível em: <<http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=394738#0%20-%20Peti%E7%E3o%20inicial>>. Acesso em: 04 Junho 2016.

WHEELER, V. Travelers' Tales: Observations on the Travel Book and Ethnography. **Anthropological Quarterly**, v. 59, No. 2 - Ethnographic Realities/Authorial Ambiguities, p. 52-63, Apr. 1986.

WOLF, E. Prefácio. In: WOLF, E. **Guerras camponesas do século XX**. São Paulo: Global, 1984. p. 9-16.

WOLF, E. **Antropologia e Poder**. Tradução de Pedro Maia Soares. Brasília/São Paulo: Editora Universidade de Brasília/ Imprensa Oficial do Estado de São Paulo/ Editora Unicamp, 2003. 165-182 p.

WOLF, E. Aspectos específicos dos sistemas de plantations no Novo Mundo: subculturas das comunidades e classes sociais. In: WOLF, **Antropologia e Poder**. Brasília/São Paulo: Editora Universidade de Brasília/ Imprensa Oficial do Estado de São Paulo/ Editora Unicamp, 2003. p. 165-182.

WOLF, E.; MINTS, S. W. Fazendas e Plantações no Meso-América e nas Antilhas. In: DABAT, C. R. (.). **O poder amargo do açúcar. Produtores escravizados, consumidores proletarizados**. 2ª. ed. Recife: Editora Universitária UFPE, 2010. p. 169-223.

ENTREVISTAS

CARMO, Dilton Vieira do – 49 anos. **Entrevista 05 [31 de março de 2012]**. Comunidade Quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná, Pará. Entrevista concedida a Emmanuel de Almeida Farias Júnior.

COLÉ, Ilarindo – 82 anos. **Entrevista 26 [27 de abril de 2013]**. Comunidade Quilombola da Água Fria [Entrevista realizada em Cachoeira Porteira], Oriximiná, Pará. Entrevista concedida a Emmanuel de Almeida Farias Júnior.

CORDEIRO, Adriane Cordeiro do – 23 anos. **Entrevista 02 [31 de março de 2012]**. Comunidade Quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná, Pará. Entrevista concedida a Emmanuel de Almeida Farias Júnior.

COSTA, Raimundo Vieira da – 68 anos. **Entrevista 24 [24 de abril de 2014]**. Comunidade Quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná, Pará. Entrevista concedida a Emmanuel de Almeida Farias Júnior.

COSTA, Raimundo Vieira da – 68 anos; COSTA, Severino Adão da – 36 anos. **Entrevista 11 [14 de maio de 2012]**. Comunidade Quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná, Pará. Entrevista concedida a Emmanuel de Almeida Farias Júnior.

COSTA, Severino Adão da – 36 anos. **Entrevista 13 [14 de maio de 2012]**. Comunidade Quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná, Pará. Entrevista concedida a Emmanuel de Almeida Farias Júnior, Divino Herculy Lima e Everaldo Nascimento de Almeida.

COSTA, Severino Adão da – 37 anos. **Entrevista 20 [13 de abril de 2013]**. Comunidade Quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná, Pará. Entrevista concedida a Emmanuel de Almeida Farias Júnior.

MACEDO, Francisco Lopes da Cunha – 56 anos. **Entrevista 22 [21 de abril de 2013]**. Comunidade Quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná, Pará. Entrevista concedida a Emmanuel de Almeida Farias Júnior.

LOPES, José – 42 anos. **Entrevista 07 [20 de julho de 2005]**. Comunidade Quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná, Pará. Entrevista concedida a Emmanuel de Almeida Farias Júnior.

OLIVEIRA, Abelardo Figueiredo; LOPES, Fátima. **Entrevista 05 [20 de julho de 2005]**. Comunidade Quilombola do Moura, Oriximiná, Pará. Entrevista concedida a Emmanuel de Almeida Farias Júnior.

JESUS, Nivaldo Oliveira de. **Entrevista 09 [20 de julho de 2005]**. Comunidade Quilombola do Moura, Oriximiná, Pará. Entrevista concedida a Emmanuel de Almeida Farias Júnior.

OLIVEIRA, Flori Adalberto Almeida de – 50 anos. **Entrevista 29 [29 de abril de 2013]**. Comunidade Quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná, Pará. Entrevista concedida a Emmanuel de Almeida Farias Júnior.

PEREIRA, Aurélio – 54 anos. **Entrevista 4 [19 de julho de 2005]**. Comunidade Quilombola do Moura, Oriximiná, Pará. Entrevista concedida a Emmanuel de Almeida Farias Júnior.

PEREIRA, Maria – 72 anos. **Entrevista 2 [02 de fevereiro de 2005]**. Comunidade Quilombola do Moura [Entrevista realizada em Oriximiná], Oriximiná, Pará. Entrevista concedida a Emmanuel de Almeida Farias Júnior.

SANTOS NETO, Francisco Adão dos – 74 anos. **Entrevista 17 [23 de maio de 2012]**. Comunidade Quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná, Pará. Entrevista concedida a Emmanuel de Almeida Farias Júnior.

SANTOS NETO, Francisco Adão dos – 74 anos; SANTOS, Francisco Adão Viana dos. **Entrevista 08 [05 de abril de 2012]**. Comunidade Quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná, Pará. Entrevista concedida a Emmanuel de Almeida Farias Júnior e Aldenor Nascimento.

SANTOS NETO, Francisco Adão dos – 74 anos; SANTOS, Francisco Adão Viana dos; SOUZA, Raimundo Adão de – 65 anos. **Entrevista 06 [01 de abril de 2012]**.

Comunidade Quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná, Pará. Entrevista concedida a Emmanuel de Almeida Farias Júnior.

SANTOS NETO, Francisco Adão dos – 74 anos; SANTOS, Francisco Adão Viana dos; SOUZA, Raimundo Adão de – 65 anos. **Entrevista 18 [27 de maio de 2012]**. Comunidade Quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná, Pará. Entrevista concedida a Emmanuel de Almeida Farias Júnior.

SANTOS NETO, Francisco Adão dos – 75 anos. **Entrevista 27 [28 de abril de 2013]**. Comunidade Quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná, Pará. Entrevista concedida a Emmanuel de Almeida Farias Júnior.

SANTOS, Francisco Adão Viana dos. **Entrevista s/ (gravação desmembrada da entrevista com o sr. Vicente Vieira dos Santos) [15 de maio de 2012]**. Comunidade Quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná, Pará. Entrevista concedida a Emmanuel de Almeida Farias Júnior.

SANTOS, Manoel Valdir Vieira dos – 41 anos. **Entrevista 28 [28 de abril de 2013]**. Comunidade Quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná, Pará. Entrevista concedida a Emmanuel de Almeida Farias Júnior.

SANTOS, Vicente Vieira dos – 80 anos. **Entrevista 03 [31 de março de 2012]**. Comunidade Quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná, Pará. Entrevista concedida a Emmanuel de Almeida Farias Júnior.

SANTOS, Vicente Vieira dos – 80 anos. **Entrevista 15 [15 de maio de 2012]**. Comunidade Quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná, Pará. Entrevista concedida a Emmanuel de Almeida Farias Júnior.

SANTOS, Vicente Vieira dos – 81 anos. **Entrevista 25 [25 de abril de 2013]**. Comunidade Quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná, Pará. Entrevista concedida a Emmanuel de Almeida Farias Júnior.

SANTOS, Waldemar dos – 77 anos. **Entrevista 01 [31 de março de 2012]**. Comunidade Quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná, Pará. Entrevista concedida a Emmanuel de Almeida Farias Júnior.

SANTOS, Waldemar dos – 77 anos. **Entrevista 10 [12 de maio de 2012]**. Comunidade Quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná, Pará. Entrevista concedida a Emmanuel de Almeida Farias Júnior.

SANTOS, Waldemar dos – 78 anos. **Entrevista 19 [08 de abril de 2013]**. Comunidade Quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná, Pará. Entrevista concedida a Emmanuel de Almeida Farias Júnior.

SOUZA, Pedro Pereira de – 53 anos. **Entrevista 23 [24 de abril de 2013]**. Comunidade Quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná, Pará. Entrevista concedida a Emmanuel de Almeida Farias Júnior.

SOUZA, Ivanildo Carmo de – 38 anos. **Entrevista 07 [04 de abril de 2012]**. Comunidade Quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná, Pará. Entrevista concedida a Emmanuel de Almeida Farias Júnior.

SOUZA, Ivanildo Carmo de – 38 anos. **Entrevista 09 [09 de abril de 2012]**. Comunidade Quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná, Pará. Entrevista concedida a Emmanuel de Almeida Farias Júnior.

SOUZA, Ivanildo Carmo de – 39 anos. **Entrevista 21 [17 de abril de 2013]**. Comunidade Quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná, Pará. Entrevista concedida a Emmanuel de Almeida Farias Júnior.

SOUZA, Ivanildo Carmo de – 39 anos. **Entrevista 31 [24 de abril de 2013]**. Comunidade Quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná, Pará. Entrevista concedida a Emmanuel de Almeida Farias Júnior.

SOUZA, Raimundo Adão de – 65 anos. **Entrevista 04 [31 de março de 2012]**. Comunidade Quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná, Pará. Entrevista concedida a Emmanuel de Almeida Farias Júnior.

TAVARES, Maria de Nazaré Pereira – 49 anos. **Entrevista 14 [15 de maio de 2012]**. Comunidade Quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná, Pará. Entrevista concedida a Emmanuel de Almeida Farias Júnior.

VIEIRA, Milton dos Santos – 63 anos. **Entrevista 30 [25 de julho de 2013]**. Comunidade Quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná, Pará. Entrevista concedida a Emmanuel de Almeida Farias Júnior.

VIEIRA, Ursulina – 84 anos. **Entrevista 16 [18 de maio de 2012]**. Comunidade Quilombola de Cachoeira Porteira [Entrevista realizada em Oriximiná], Oriximiná, Pará. Entrevista concedida a Emmanuel de Almeida Farias Júnior.

XAVIER, Maria das Graças do Carmo – 54 anos. **Entrevista 12 [14 de maio de 2012]**. Comunidade Quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná, Pará. Entrevista concedida a Emmanuel de Almeida Farias Júnior.

CORDEIRO, Lerizio Xavier. **Entrevista 01 [junho de 2015]**. Comunidade Quilombola da Tapagem, Oriximiná, Pará. Entrevista concedida a Leonia da Conceição de Oliveira.

SANTOS, Maria Carolina. **Entrevista 02 [junho de 2015]**. Comunidade Quilombola da Tapagem, Oriximiná, Pará. Entrevista concedida a Leonia da Conceição de Oliveira.

CONCEIÇÃO, Mariana. **Entrevista 03 [junho de 2015]**. Comunidade Quilombola da Tapagem, Oriximiná, Pará. Entrevista concedida a Leonia da Conceição de Oliveira.

SANTOS, Nazaré Braga Conceição dos. **Entrevista 04 [junho de 2015]**. Comunidade Quilombola da Tapagem, Oriximiná, Pará. Entrevista concedida a Leonia da Conceição de Oliveira.

VIEIRA, Maria Raimunda Alzier. **Entrevista 05 [junho de 2015]**. Comunidade Quilombola da Tapagem, Oriximiná, Pará. Entrevista concedida a Leonia da Conceição de Oliveira.

LEIS, DECRETOS, MECANISMOS JURÍDICO-FORMAIS E OUTROS DOCUMENTOS OFICIAIS

BHP BILLITON METAIS S.A. Ata da assembleia geral extraordinária realizada em 27 de março de 2015. 1. hora, data e local : Às 18:00 horas do dia 27 de março de 2015, na sede social da BHP Billiton Metais S.A. **Diario Oficial do Rio de Janeiro-DOERJ**, Rio de Janeiro, 31 Março 2015. 93-95.

BRASIL. **Decreto-lei nº 1.106, de 16 de junho de 1970, cria o Programa de Integração Nacional, altera a legislação do impôsto de renda das pessoas jurídicas na parte referente a incentivos fiscais e dá outras providências.** Presidência da República. Brasília. 1970.

BRASIL. **Lei no. 5.727, de 4 de novembro de 1971, dispõe sobre o Primeiro Plano Nacional de Desenvolvimento (PND), para o período de 1972 a 1974.** Presidência da República. Brasília. 1971.

BRASIL. AVISO Nº 218/GM/GB, Em 27 de 8 de 1973. **Diário do Congresso Nacional**, Brasília, ANO XXVIII - N 100, 07 Setembro 1973.

BRASIL. **Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio, Brailia, 1973.** Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6001.htm>. Acesso em: 04 Junho 2016.

BRASIL. **Decreto nº 74.607, de 25 de setembro de 1974 - Exposição de motivos para a criação dos do Programa de Pólos Agropecuários e Agrominerais da Amazônia (POLAMAZÔNIA).** Presidência da República. Brasília. 1974.

BRASIL. **Decreto nº 74.607, de 25 de setembro de 1974 , dispõe sobre a criação do programa de pólos agropecuárias e agrominerais da amazônia (polamazônia).** Presidência da República. Brasília. 1974.

BRASIL. **Lei nº 6.151, de 4 de dezembro de 1974, dispõe sobre o Segundo Plano Nacional de Desenvolvimento (PND), para o período de 1975 a 1979, Brasília, 1974.** Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1970-1979/L6151.htm>. Acesso em: 23 Abril 2014.

BRASIL. **Lei no. 6.151, de 4 de dezembro de 1974, dispõe sobre o Segundo Plano Nacional de Desenvolvimento (PND), para o período de 1975 a 1979.** Presidência da República. Brasília. 1974.

BRASIL. **Folha SA-21 Santarém: geologia, geomorfologia, pedologia e uso potencial da terra. Levantamento de Recursos Naturais - Volume 10.** Ministério das Minas e Energia-MME/ Departamento Nacional de Produção Mineral-DNPM/ Projeto RADAMBRASIL. Rio de Janeiro. 1976.

BRASIL. **Relatório das atividades de 1977.** Ministério das Minas e Energia-MME/ Centrais Elétricas do Norte do Brasil SA-ELETRONORTE. Brasília. 1977.

BRASIL. **Portaria N° 29. Declarar de utilidade pública, para efeito de desapropriação e afetação a fins rodoviários, na rodovia de acesso à Perimetral Norte, trecho Oriximiná — Cachoeira Porteira.** Ministério dos Transportes/Departamento Nacional de Estradas e Rodagens. Brasília. 1978.

BRASIL. **Decreto N° 84.018, de 21 de setembro de 1979. Cria a Reserva Biológica do Rio Trombetas e dá outras providências.** Presidência da República. Brasília. 1979.

BRASIL. **Plano de Trabalho N° 02/81.** Ministério das Minas e Energia-MME/ Departamento Nacional de Águas e Energia Elétrica-DNAEE. Brasília. 1981.

BRASIL. **Relatório de Atividades - Exercício de 1984.** Ministério das Minas e Energia-MME/ Centrais Elétricas do Norte do Brasil SA/ELETRONORTE. Brasília. 1985.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, Brasília, 1988a.** Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>. Acesso em: 05 Junho 2016.

BRASIL. **Lei n° 7.668, de 22 de agosto de 1988. Autoriza o Poder Executivo a constituir a Fundação Cultural Palmares - FCP e dá outras providência.** Brasília: Presidência da República, 1988b. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L7668.htm>. Acesso em: 05 Junho 2016.

BRASIL. **Decreto No 98.704, de 27 de dezembro de 1989. Cria a Floresta Nacional de Saracá - Taquera.** Presidência da República. Brasília. 1989.

BRASIL. **Plano Diretor de Meio Ambiente do Setor Elétrico 1991/1993-PDMA (Vol 1 - Diretrizes e Programas Setoriais).** Ministério da Infraestrutura/ Centrais Elétricas Brasileiras-ELETROBRAS. Rio de Janeiro. 1990.

BRASIL. **Plano Diretor de Meio Ambiente do Setor Elétrico 1991/1993-PDMA (Vol 1 - Fundamentos).** Ministério da Infraestrutura/Centrais Elétricas Brasileiras-ELETROBRÁS. Rio de Janeiro. 1990.

BRASIL. Decreto de 12 de abril de 1995. Extingue as concessões de serviço público para aproveitamentos hidrelétricos que menciona, Brasília, 1995. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/dnn/anterior%20a%202000/1995/dnn3084.htm>. Acesso em: 24 Abril 2014.

BRASIL. Portaria nº 25, de 15 de agosto de 1995. Estabelece normas para a identificação e delimitação das terras ocupadas pelas comunidades remanescente de quilombo. Brasília: Fundação Cultural Palmares-FCP, 1995.

BRASIL. Decreto nº1.775, de 8 de janeiro de 1996. Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências, Brasília, 1996. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D1775.htm>. Acesso em: 05 junho 2016.

BRASIL. Lei nº 9.649, de 27 de maio de 1998. Dispõe sobre a organização da Presidência da República e dos Ministérios, e dá outras providências. Brasília: Presidência da República, 1998. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9649cons.htm>. Acesso em: 05 Junho 2016.

BRASIL. Lei no 9.985, de 18 de julho de 2000. Regulamenta o art. 225, § 1o, incisos I, II, III e VII da Constituição Federal, institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza e dá outras providências. Presidência da República. Brasília. 2000a.

BRASIL. Autorização No. 12/2000. Autorizar a Mineração Rio do Norte S/A, situada em Porto Trombetas, município de Oriximiná-PA, a realizar dragagem de 3.500m³ (três mil e quinhentos metros cúbicos), de sedimentos do rio Trombetas. Ministério do Meio Ambiente-MMA/Instituto do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis-IBAMA. Brasília. 2000b.

BRASIL. Medida Provisória no 2.216-37, de 31 de agosto de 2001. Altera dispositivos da Lei no 9.649, de 27 de maio de 1998, que dispõe sobre a organização da Presidência da República e dos Ministérios, e dá outras providências. Brasília: Presidência da República, 2001a. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/mpv/2216-37.htm>. Acesso em: 05 Junho 2016.

BRASIL. Decreto nº 3.912, de 10 de setembro de 2001. Regulamenta as disposições relativas ao processo admin. para identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos e para o reconhecimento, a delimitação, a demarcação, a titulação e o registro, Brasília, 2001b. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2001/D3912.htm>. Acesso em: 05 Junho 2016.

BRASIL. Decreto Nº 4.340, de 22 de agosto de 2002. Regulamenta artigos da Lei no 9.985, de 18 de julho de 2000, que dispõe sobre o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza - SNUC, e dá outras providências. Presidência da República. Brasília. 2002.

BRASIL. Decreto Nº 4.883, de 20 de novembro de 2003. Transfere a competência que menciona, referida na Lei no 10.683, de 28 de maio de 2003, que dispõe sobre a

organização da Presidência da República e dos Ministérios, e dá outras providências. Brasília: Presidência da República, 2003.

BRASIL. **Lei no 10.683, de 28 de maio de 2003. Dispõe sobre a organização da Presidência da República e dos Ministérios, e dá outras providências.** Brasília: Presidência da República, 2003a. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.683.htm>. Acesso em: 05 Junho 2016.

BRASIL. Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do ADCT, Brasília, 2003b. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm>. Acesso em: 05 junho 2016.

BRASIL. **Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção no 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais.** Presidência da República. Brasília. 2004.

BRASIL. **Portaria Nº 171, de 26 de junho de 2008. Definir a Floresta Nacional de Saracá-Taquera, criada pelo Decreto no 98.704, de 27 de dezembro de 1989, como a área onde se localizará o segundo lote de unidades de manejo a serem submetidas à concessão florestal.** Ministério do Meio Ambiente-MMA. Brasília. 2008.

BRASIL. **Instrução Normativa nº 57, de 20 de outubro de 2009.Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que tratam.** Brasília: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária-INCRA, 2009.

BRASIL. **2ª Licitação para concessão florestal - Concorência N.º 01/2009.** Brasília: Ministério do Meio Ambiente-MMA/ Serviço Florestal Brasileiro-SFB, 2009a. Disponível em: <<http://www.florestal.gov.br>>. Acesso em: 14 Março 2012.

BRASIL. **2ª Licitação para concessão florestal - Concorência N.º 01/2009 - Anexo 1: Relação dos Lotes e Unidades de Manejo Florestal que serão licitados.** Brasília: Ministério do Meio Ambiente-MMA/Serviço Florestal Brasileiro-SFB, 2009b. Disponível em: <<http://www.florestal.gov.br>>. Acesso em: 14 Março 2012.

BRASIL. **2ª Licitação para concessão florestal - Concorência N.º 01/2009 - Anexo 1: Relação dos Lotes e Unidades de Manejo Florestal que serão licitados.** Brasília: Ministério do Meio Ambiente-MMA/Serviço Florestal Brasileiro-SFB, 2009b. Disponível em: <<http://www.florestal.gov.br>>. Acesso em: 14 Março 2012.

BRASIL. **Homologação e Adjudicação da Concorrência 001/2009.** Ministério do Meio Ambiente-MMA/ Serviço Florestal Brasileiro-SFB. Brasília. 2009c.

BRASIL. **Termo de Referência. Realizar contratação de consultoria (Pessoa Jurídica) para realização de estudo antropológico para subsidiar a elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação – RTID.** Ministério do Meio Ambiente-MMA/Serviço Florestal Brasileiro-SFB. Brasília. 2009c.

BRASIL. **2ª Licitação para concessão florestal - Concorência N.º 01/2009 - Anexo 9:** Confluência com Áreas de Mineração. Brasília: Ministério do Meio Ambiente-MMA/Serviço Florestal Brasileiro-SFB, 2009d. Disponível em: <<http://www.florestal.gov.br>>. Acesso em: 14 Março 2012.

BRASIL. **Sentença 2016 – TIPO A PCTT nº: 90.07.00.02.** DECLARO a nulidade do Decreto nº 32.875, de 10/10/2012 [...] enquanto não houver a realização de consulta prévia, formal, livre e informada, nos moldes em que determina a Convenção nº 169, da OIT. Manaus: Poder Judiciário/ Tribunal Regional Federal da primeira região/ seção judiciária do Estado do Amazonas, 2016.

BRASIL. Medida Provisória Nº 726, de 12 de maio de 2016. Altera e revoga dispositivos da Lei nº 10.683, de 28 de maio de 2003, que dispõe sobre a organização da Presidência da República e dos Ministérios. **Diário Oficial da União**, Brasília, Nº 90-B, 12 Maio 2016a. 03.

BRASIL. Medida Provisória Nº 726, de 12 de maio de 2016 (Retificação). Altera e revoga dispositivos da Lei nº 10.683, de 28 de maio de 2003, que dispõe sobre a organização da Presidência da República e dos Ministérios. **Diário Oficial da União**, Brasília, Nº 95-A, 19 Maio 2016b. 05.

BRASIL. **Decreto Nº 8.780, de 27 de maio de 2016. Transfere a Secretaria Especial de Agricultura Familiar e do Desenvolvimento Agrário para a Casa Civil da Presidência da República.** Brasília: Presidência da República, 2016c.

BRASIL. **Alvará Nº 901, de 24 de fevereiro de 1983. Autorizar, pelo prazo de 3 anos, Atipua-Minérios Ltda a pesquisar minério de nióbio, no lugar denominado Cabeceiras do Rio Turuna, Distrito e Município de Oriximinã.** Ministério de Minas e Energia. Brasília. 1983.

COMPANHIA DE ABASTECIMENTO NACIONAL-CONAB. **Conjuntura Nacional - Castanha do Brasil (Abril).** Companhia de Abastecimento Nacional-CONAB. Brasília. 2008.

EMPRESA DE PESQUISA ENERGÉTICA-EPE. Contrato no- EPE-028; Contratada: HYDROS Engenharia Ltda., prestação de serviços para realizar os estudos de inventário da bacia hidrográfica do Rio Trombetas. **Diário Oficial da União**, Rio de Janeiro, Nº 190, 03 Outubro 2006. 76. Disponível em: <<http://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?jornal=3&pagina=76&data=03/10/2006>>. Acesso em: 25 Maio 2016.

EMPRESA DE PESQUISA ENERGÉTICA-EPE. **Relatório de gestão da Empresa de Pesquisa Energética – EPE Exercício 2008, Rio de Janeiro, 2009.** Disponível em: <<http://www.epe.gov.br/Paginas/default.aspx>>. Acesso em: 22 Abril 2012.

EMPRESA DE PESQUISA ENERGÉTICA-EPE. **Aviso de Licitação.** Concorrência No- CO.EPE.004/2013. Contratação de prestação de serviços de consultoria técnica especializada para elaboração de estudos socioambientais para o inventário hidroelétrico da bacia hidrográfica do Rio Trombetas, Brasília, p. 144, 28 Agosto 2013. Disponível em:

<<http://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?jornal=3&pagina=144&data=28/08/2013>>. Acesso em: 25 Maio 2016.

EMPRESA DE PESQUISA ENERGÉTICA-EPE. **Resultado de Habilitação/Concorrência N° CO.EPE-004/2013.** Contratação de prestação de serviços de consultoria técnica especializada para elaboração de estudos socioambientais para o inventário hidroelétrico da bacia hidrográfica do Rio Trombetas. **Diário Oficial da União**, Brasília, N° 206, 23 Outubro 2013. 135. Disponível em: <<http://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?data=23/10/2013&jornal=3&pagina=135&totalArquivos=232>>. Acesso em: 25 Maio 2016.

EMPRESA DE PESQUISA ENERGÉTICA-EPE. **Resultado de Julgamento/Concorrência N° CO.EPE.004/2013.** Contratar o Consórcio FERMA - IGPLAN, Contratação. para elaboração de estudos socioambientais para o inventário hidroelétrico da bacia hidrográfica do Rio Trombetas. **Diário Oficial da União**, Brasília, N° 226, 21 Novembro 2013. 163. Disponível em: <<http://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?jornal=3&pagina=163&data=21/11/2013>>. Acesso em: 25 Maio 2016.

EMPRESA DE PESQUISAS ENERGÉTICAS-EPE. **Plano Nacional de Energia 2030 (Fascículo 3 - Geração de Energia).** Ministério das Minas e Energia-MME/Empresa de Pesquisas Energéticas-EPE. Brasília. 2007.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA-IBGE. **Enciclopédia dos Municípios Brasileiros.** Rio de Janeiro: IBGE, v. XIV, 1957.

INSTITUTO DE DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO, SOCIAL E AMBIENTAL DO PARÁ. **Relatório Técnico Científico para Identificação do Território da Comunidade Remanescente de Quilombo Cachoeira Porteira.** GOVERNO DO ESTADO DO PARÁ / SECRETARIA DE ESTADO DE MEIO AMBIENTE / INSTITUTO DE TERRAS DO PARÁ / INSTITUTO DE DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO, SOCIAL E AMBIENTAL DO PARÁ. Belém, p. 259. 2012.

MINERAÇÃO RIO DO NORTE-MRN. Relatório de Atividades da Administração. Exercício de 1988. **O Liberal**, Belém, 16 Março 1989.

MINERAÇÃO RIO DO NORTE-MRN. Recuperação do Lago Batata. **Environment Report**, Porto Trombetas, No. 02, Dezembro 1999.

MINERAÇÃO RIO DO NORTE-MRN. Lago Batata: impacto e recuperação de um ecossistema amazônico. **Environment Report**, Porto Trombetas, No. 05, Dezembro 2001.

MINÉRIOS & MINERALES, v. Ano XXXIX - Nº 375, Outubro 2015.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. **Memória de reunião com o objetivo de avaliar providências cabíveis no que tange à situação de sobreposição entre a Terra Indígena Kaxuyana e Tunayana, a Comunidade Quilombola de Cachoeira Porteira e a Floresta Estadual de Trombetas.** Ministério Público Federal/Procuradoria da República no Estado do Pará. Belém. 2011.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. **Portaria No- 110, de 3 de agosto de 2012. Inquérito Civil Público no.1.23.002.000480/2012-81.** Ministério Público Federal/Procuradoria da República no Município de Santarém. Santarém. 2012.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. **Nº 0803/2014 – AL (NIDCIN). Concessão da antecipação de tutela recursal.** Ministério Público Federal/ Procuradoria Regional da República da 1ª Região. Santarém. 2015.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL_MPF. **Ata da reunião na sede do Ministério Público Federal sobre o acordo de delimitação territorial das comunidades quilombola de Cachoeira Porteira e indígenas Katxuyanas e Tunayanas no dia 30 de julho de 2015, em Santarém.** Ministério Público Federal-MPF/ Procuradoria da República no Município de Santarém. Santarém. 2015.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL-MPF. **Memória de Reunião, 07 de julho de 2012.** Ministério Público Federal-MPF/ Procuradoria da República no Estado do Pará. Belém. 2012.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL-MPF. **Memória de Reunião, 13 de fevereiro de 2012.** Ministério Público Federal-MPF/ Procuradoria da República no Estado do Pará. Belém. 2012.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL-MPF. **Recomendação. 3ºOFÍCIO/PRM/STM Nº 4, 22 de outubro de 2013. Suspensão das licenças ou autorizações expedidas na região do platô Cruz Alta e na região do território de quilombo.** Ministério Público Federal/ Procuradoria da República no Município de Santarém. Santarém. 2013.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL-MPF. **Ação Civil Pública com pedido de liminar. a anulação do Decreto nº 32.875, de 10 de outubro de 2012 (DOC. 01), do Estado do Amazonas, que declarou de utilidade pública reas onde vivem comunidades tradicionais ribeirinhas com o fim de implantar o PINAM.** Manaus: Ministério Público Federal/Procuradoria da República no Estado do Amazonas, 2014.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL-MPF. **Recomendação 3ºOFÍCIO/PRM/STM Nº 4, 22 DE AGOSTO DE 2014. Suspensão das licenças ou autorizações expedidas na**

região da bacia hidrográfica do rio Trombetas. Ministério Público Federal-MPF/Procuradoria da República no Município de Santarém. Santarém. 2014.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL-MPF. **Requer a homologação judicial dos termos do acordo de fls. 04/05 dos autos do ICP 1.23.002.000423/2015-44.** Ministério Público Federal-MPF/Procuradoria da República no Município de Santarém. Santarém. 2015.

NCG/IDESP. **Cachoeira Porteira, recursos minerais e cobertura da terra 2010: mapa.** Núcleo de Cartografia e Georreferenciamento/Instituto de Desenvolvimento Econômico, Social e Ambiental do Pará-IDESP. Belém. 2010.

PARÁ. **Relatório apresentado à Assembleia Legislativa Provincial por s. exc.a o sr. vice-almirante e conselheiro de guerra Joaquim Raymundo de Lamare, presidente da província, em 15 de agosto de 1867.** Belém: Typ. de Frederico Rhossard, 1867. Disponível em: <<http://www-apps.crl.edu/brazil>>. Acesso em: 03 abr. 2016.

PARÁ. **Relatório com que o Excellentissimo Senhor Vice-Almirante e Conselheiro de Guerra Joaquim Raymundo de Lamare passou a administração da Província do Gram-Pará ao Excellentissimo Senhor Visconde de Arary, em 6 de agosto de 1868.** Belém. 1868.

PARÁ. **Relatório com que o excellentissimo senhor vice-almirante e conselheiro de guerra, Joaquim Raymundo de Lamare, passou a administração da província do Gram-Pará ao excellentissimo senhor Visconde de Arary, 1.o vice-presidente, em 6 de agosto de 1868.** Belém: Typ. do Diario do Gram-Pará, 1868. Disponível em: <<http://www-apps.crl.edu/brazil/>>. Acesso em: 03 abr. 2016.

PARÁ. **Relatório apresentado à Assembléa Legislativa Provincial na primeira sessão da 17.a legislatura pelo quarto vice-presidente, dr. Abel Graça, em 15 de agosto de 1870.** Belém: Typ. do Diario do Gram-Pará, 1870. Disponível em: <<http://www-apps.crl.edu/brazil/>>. Acesso em: 03 abr. 2016.

PARÁ. **Relatório do Presidente da Província do Pará dr. João Alfredo Corrêa de oliveira passando a administração da mesma ao 1o. vice-presidente dr. Abel Graça, em 17 de abril de 1870.** Belém: Typ. do Diario do Gram-Pará, 1870. Disponível em: <<http://www-apps.crl.edu/brazil/>>. Acesso em: 03 abr. 2016.

PARÁ. **Relatório apresentado à Assembléa Legislativa Provincial na segunda sessão da 17.a legislatura pelo dr. Abel Graça, presidente da província, em 15 de agosto de 1871.** Belém: Typ. do Diario do Gram-Pará, 1871. Disponível em: <<http://www-apps.crl.edu/brazil/>>. Acesso em: 03 abr. 2016.

PARÁ. **Relatório apresentado à Assembléa Legislativa Provincial na primeira sessão da 18.a legislatura em 15 de fevereiro de 1872 pelo presidente da província, dr. Abel Graça, em 15 de fevereiro de 1782.** Belém: Typ. do Diario do Gram-Pará, 1872. Disponível em: <<http://www-apps.crl.edu/brazil/>>. Acesso em: 03 abr. 2016.

PARÁ. Falla com que o exm. sr. conselheiro Francisco José Cardoso Junior, primeiro vice-presidente da província do Pará, abriu a 1.a sessão da 26.a legislatura da Assembléa Provincial no dia 4 de março de 1888. Belém: Typ. do "Diario de Noticias", 1888. Disponível em: <<http://www-apps.crl.edu/brazil/>>. Acesso em: 03 abr. 2016.

PARÁ. Mensagem dirigida pelo Sr. Governador Lauro Sodré ao Congresso do Estado do Pará em sua reunião em 1º de fevereiro de 1896. Belém. 1896.

PARÁ. Mensagem dirigida ao Congresso do Estado do Pará pelo Dr. José Paes de Carvalho, Governador do Estado, em 1º de fevereiro de 1901. Belém. 1901.

PARÁ. Mensagem dirigida, em 1 de agosto de 1915, ao Congresso Legislativo do Pará pelo dr. Enéas Martins, governador do estado. Belém: Imprensa Official do Estado do Pará, 1915. Disponível em: <<http://www-apps.crl.edu/brazil/>>. Acesso em: 03 abr. 2016.

PARÁ. Mensagem dirigida, em 1 de agosto de 1916, ao Congresso Legislativo do Pará pelo dr. Enéas Martins, governador do estado. Belém: Imprensa Official do Estado do Pará, 1916. Disponível em: <<http://www-apps.crl.edu/brazil/>>. Acesso em: 03 abr. 2016.

PARÁ. Mensagem apresentada ao Congresso Legislativo do Estado, em sessão solenne de abertura da 2a. reunião de sua 12a. legislatura, a 07 de setembro de 1925, pelo governador do estado dr. Dionysio Ausier Bentes. Belém: [s.n.], 1925. Disponível em: <<http://www-apps.crl.edu/brazil/>>. Acesso em: 03 abr. 2016.

PARÁ. Mensagem apresentada ao Congresso Legislativo do Estado, em sessão solenne de abertura da 3a. reunião de sua 12a. legislatura, a 7 de setembro de 1926, pelo governador do estado dr. Dionysio Ausier Bentes. Belém: Oficinas Graphics do Instituto Lauro Sodré, 1926. Disponível em: <<http://www-apps.crl.edu/brazil/>>. Acesso em: 03 abr. 2016.

PARÁ. Mensagem apresentada ao Congresso Legislativo do Estado, em sessão solenne de abertura da 3a. reunião de sua 13a. legislatura, a 7 de setembro de 1929, pelo governador do estado dr. Eurico de Freitas Valle. Belém: Oficinas Graphics Instituto Lauro Sodré, 1926. Disponível em: <<http://www-apps.crl.edu/brazil/>>. Acesso em: 03 abr. 2016.

PARÁ. Mensagem apresentada ao Congresso Legislativo do Estado, em sessão solenne de abertura da 1a. reunião de sua 13a. legislatura, a 07 de setembro de 1927, pelo governador do estado, dr. Dionysio Ausier Bentes. Belém: Oficinas Graphics do Instituto Lauro Sodré, 1927. Disponível em: <<http://www-apps.crl.edu/brazil/>>. Acesso em: 03 abr. 2016.

PARÁ. Departamento das municipalidades - Expediente do dia 21 de agosto de 1947. **O Liberal - Órgão do Partido Social Democrático**, Belém, Ano I, No. 225, 27 Agosto 1947. 02. “Acervo da Fundação Biblioteca Nacional - Brasil”.

PARÁ. Despachos proferidos pelo Sr. Secretário Geral. **O Liberal - Órgão do Partido Social Democrático**, Belém, Ano I, No. 223, 13 Agosto 1947. “Acervo da Fundação Biblioteca Nacional - Brasil”.

PARÁ. **Lei Estadual nº 6.165, 02 de dezembro de 1998. Dispõe sobre legitimação de terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos.** Belém: Governo do Pará, 1998.

PARÁ. **Decreto N.º 3.572, de 22 de julho de 1999. Regulamenta a Lei n.º 6.165, de 2 de dezembro de 1998, que dispõe sobre a legitimação de Terras dos Remanescentes das Comunidades dos Quilombos e dá outras providências.** Belém: Governo do Pará, 1999a.

PARÁ. **Instrução Normativa n.º 02, de 16 de novembro de 1999. Definir os procedimentos administrativos visando à identificação, demarcação e expedição dos títulos de propriedades de terras ocupadas por comunidades remanescentes dos Quilombos.** Belém: Governo do Pará, 1999b.

PARÁ. **Decreto estadual no 2.607, de 04 de dezembro de 2006. Cria a Floresta Estadual do Trombetas nos Municípios de Oriximiná e Óbidos, Estado do Pará, e dá outras providências.** Governo do Estado. Belém. 2006a.

PARÁ. **Decreto Estadual no 2.605, de 04 de dezembro de 2006. Cria a Floresta Estadual de Faro nos Municípios de Faro e Oriximiná, Estado do Pará, e dá outras providências.** Governo do Estado. Belém. 2006b.

PARÁ. **Constituição do Estado do Pará e Emendas Constitucionais 01 a 51.** Governo do Estado do Pará. Belém. 2011.

PARÁ. **Memoria de Reunião com lideranças indígenas e quilombolas sobre situação de Cachoeira Porteira, 08 de novembro de 2011.** Governo do Estado do Pará/Secretaria de Estado de Meio Ambiente-SEMA. Porto Trombetas/Oriximiná. 2011.

PARÁ. **Memória da Reunião, 13 de fevereiro de 2012.** Governo do Estado do Pará/Procuradoria Geral do Estado/Procuradoria Fundiária. Belém. 2012.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO-OIT. **Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT / Organização Internacional do Trabalho - 5ª Ed.** Organização Internacional do Trabalho-OIT. Brasília. 2011.

SUPERINTENDÊNCIA DO DESENVOLVIMENTO DA AMAZÔNIA-SUDAM. **Subsídios ao Plano Regional de Desenvolvimento (1972-1974).** Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia - SUDAM. Belém. 1971.

SUPERINTENDÊNCIA DO DESENVOLVIMENTO DA AMAZÔNIA-SUDAM. **Programa de Pólos Agropecuárias e Agrominerais da Amazônia (POLAMAZÔNIA) - Síntese.** Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia-SUDAM. Belém. 1975.

SUPERINTENDÊNCIA DO DESENVOLVIMENTO DA AMAZÔNIA-SUDAM. **II Plano Nacional de Desenvolvimento: programa de ação do governo para a Amazônia.** Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia-SUDAM. Belém. 1976.

DOCUMENTOS REFERIDOS A UNIDADES ASSOCIATIVAS

ASSOCIAÇÃO DAS COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS DO MUNICÍPIO DE ORIXIMINÁ-ARQMO. **A Ronqueira – informativo da Associação dos Remanescentes Quilombolas do Município de Oriximiná,** Oriximiná, Nº I, Ano I, 1990. Disponível em: <<http://www.quilombo.org.br/#!1990:%20Primeira%20edi%C3%A7%C3%A3o%20do%20Ronqueira/zoom/c1kw4/imageczc>>. Acesso em: 22 Abril 2014.

ASSOCIAÇÃO DAS COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS DO MUNICÍPIO DE ORIXIMINÁ-ARQMO. **A Ronqueira – informativo da Associação dos Remanescentes Quilombolas do Município de Oriximiná,** Oriximiná, Nº 3, Ano I, 1991. Disponível em: <<http://www.quilombo.org.br/#!1990:%20Primeira%20edi%C3%A7%C3%A3o%20do%20Ronqueira/zoom/c1kw4/image143o>>. Acesso em: 22 Abril 2014.

ASSOCIAÇÃO DAS COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS DO MUNICÍPIO DE ORIXIMINÁ-ARQMO. **Concessão da FLONA Saracá-Taquera ameaça direitos das comunidades quilombolas Oriximiná – PARÁ.** Oriximiná. Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná-ARQMO. Oriximiná. 2008a.

ASSOCIAÇÃO DAS COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS DO MUNICÍPIO DE ORIXIMINÁ-ARQMO. **Resposta da ARQMO ao Serviço Florestal Brasileiro: Concessão Florestal Ameaça Direitos das Comunidades Quilombolas de Oriximiná.** Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná-ARQMO. Oriximiná. 2008b.

CONVENÇÃO NACIONAL DO NEGRO PELA CONSTITUINTE. **Reivindicações.** MNU et al. Brasília, p. 12. 1986.

TEXTOS EM JORNAIS E REVISTAS

A CRÍTICA. A **Crítica**, Manaus, 03 Agosto 1986. CIMI-NORTE Setor de Documentação.

BAIXO AMAZONAS - FOLHA POLÍTICA, NOTICIOSA, LITTERARIA E COMMERCIAL. Assassinato Horroroso. **Baixo Amazonas - Folha Política, Noticiosa, Litteraria e Commercial**, Santarém, Anno I, No. 14, 12 outubro 1872. 01. "Acervo da Fundação Biblioteca Nacional - Brasil".

CONDURU. Pronunciamento. **O Liberal do Pará - Órgão do Partido Liberal**, Belém, Anno XIX, No. 99, 02 Maio 1889. 2.

CORRÊA, I. P. Resposta ao Ofício de 19 de janeiro de 1877, solicitando informações sobre a denúncia feita por Geraldo Baptista Valente. **Jornal do Pará - Órgão Oficial**, Belém, Anno XV, No. 51, 06 Março 1877. 01.

COUTO, J. V. Parte Official. Relato sobre a expedição que marchou desta Cidade com fim de destruir os quilombos do rio Trombetas. **Treze de Maio**, Belém, Anno XVI, No. 619, 22 dezembro 1855.

DIÁRIO DE BELÉM - ÓRGÃO ESPECIAL DO COMMERCIO. Quilombo do Curuá. **Diário de Belém - Órgão Especial do Commercio**, Belém, Anno IX, No. 70, 28 março 1876. 01. "Acervo da Fundação Biblioteca Nacional - Brasil".

DIÁRIO DE BELÉM - ÓRGÃO ESPECIAL DO COMMERCIO. Tantas Marias e Manoeis no Inferno. **Diário de Belém - Órgão Especial do Commercio**, Belém, Anno IX, No. 116, 24 maio 1876. 01. "Acervo da Fundação Biblioteca Nacional - Brasil".

DIÁRIO DE BELÉM - ÓRGÃO ESPECIAL DO COMMERCIO. Commercio. **Diário de Belém - Órgão Especial do Commercio**, Belém, Anno XIV, No.108, 15 Maio 1881. 01. "Acervo da Fundação Biblioteca Nacional - Brasil".

DIÁRIO DE BELÉM. O Quilombo do Inferno. **Diário de Belém**, Belém, No. 50, 3 março 1876.

DUTRA, M. Continua a devastação no alto Trombetas. **O Liberal**, Belém, 27 Março 1989a. 05.

DUTRA, M. Instituto do Meio Ambiente não assume poluição do Tapajós. **O Liberal**, Belém, 03 Abril 1989b. 07.

DUTRA, M. Comunidade pede a ELETRONORTE esclarecimentos sobre barragem. **O Liberal**, Belém, 18 Outubro 1989c. 07.

F.M. O "Livro dos Castanhais" (resenha). **O Liberal - Órgão do Partido Social Democrático**, Belém, Ano I, No. 44, 8 Janeiro 1947.

FIGUEIREDO, V. A.; ET ALL. A Navegação do Trombetas. **A República (Segunda Epoca) - Órgão do Partido Republicano**, Belém, Anno I, No. 227, 23 Novembro 1890. 2.

FOLHA DO NORTE. Diario Official publicou hoje edital da Repartição de Obras Publicas, Terras e Colonização. **Folha do Norte**, Anno 2, No. 455, 31 Março 1897. 2.

GOMES, L. Caçadores de riquezas. **Veja**, São Paulo, 17 Julho 1985. 74-76.

LAMARE, J. R. **Relatório com que o Excellentissimo Senhor Vice-Almirante e Conselheiro de Guerra Joaquim Raymundo de Lamare passou a administração da Província do Gram-Pará ao Excellentissimo Senhor Visconde de Arary**. Belém. 1868.

LEÃO, J. Q. D. C. O doutor José Quintino de Castro Leão, juiz de direito do segundo districto e do civil desta capital do Pará &. Manutenção de Liberdade dos quilombolas vindos do Curuá. **JORNAL DO PARÁ**, Belém, Anno XIV, No. 110, 17 maio 1876. 02.

LUZ, A. R. D. Secção Livre - Óbidos. **Diário de Notícias**, Belém, Anno XVIII, No. 123, 04 Junho 1897a. 02.

LUZ, A. R. D. Missiva do Interior - Óbidos. **Diário de Notícias**, Belém, Anno XVIII, No. 183, 20 Agosto 1897b. 02.

O ESTADO DE SÃO PAULO. Funai não identificou índios quefalam inglês. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, 17 Dezembro 1974. 21.

O LIBERAL. Barragem, tema de seminário. **O Liberal**, Belém, 09 Outubro 1989. 05.

O LIBERAL. SESPVA vai montar equipe para avaliar relatórios. **O Liberal**, Belém, 06 Janeiro 1989a. 20.

O LIBERAL. Audiência para licença do projeto UHE. **O Liberal**, Belém, 11 Janeiro 1989b. 05.

O LIBERAL. Mineração Rio do Norte sfre vistoria por técnicos da SESPVA. **O Liberal**, Belém, 01 Fevereiro 1989c. 05.

O LIBERAL. Poluição acaba até outubro. **O Liberal**, Belém, 12 Março 1989d. 04.

O LIBERAL. SESPVA analisa impacto ambiental. **O Liberal**, Belém, 22 Julho 1989e. 4.

O LIBERAL. 2,3% do Pará poderão ser inundados. **O Liberal**, Belém, 06 Agosto 1989f. 04.

O LIBERAL. Lago do Batata livre dos rejeitos de bauxita. **O Liberal**, Belém, 04 Dezembro 1989g. 07.

O LIBERAL. Floresta Nacional. **O Liberal**, Belém, 22 Dezembro 1989h. 09.

O LIBERAL. Lago Batata será recuperado em 5 anos. **O Liberal**, Belém, 22 Dezembro 1989i. 17.

O LIBERAL. Ministro diz que Amazônia assegurará a energia do futuro. **O Liberal**, Belém, 07 Junho 1989j. 04.

O LIBERAL. Quilombos passeiam contra a hidrelétrica, em Oriximiná. **O Liberal**, Belém, 16 Julho 1989l. 09.

O LIBERAL. Oriximiná faz protesto contra hidrelétrica. **O Liberal**, Belém, 26 Julho 1989m. 04.

O LIBERAL. Indefinição sobre Cachoeira Porteira. **O Liberal**, Belém, 28 Julho 1989n. 7.

O LIBERAL DO PARÁ. Conta demonstrativa da receita e despesa feita com a expedição do quilombo denominado Inferno. **O Liberal do Pará**, Belém, Anno II, No. 233, 16 outubro 1870. 01. “Acervo da Fundação Biblioteca Nacional - Brasil”.

O LIBERAL DO PARÁ. Despesas que fiz quando a segunda expedição marchando para o quilombo do rio Curuá. **O Liberal do Pará**, Belém, Anno II, No. 256, 10 novembro 1870. “Acervo da Fundação Biblioteca Nacional - Brasil”.

O LIBERAL DO PARÁ. Fatos Diversos - Óbidos. **O Liberal do Pará**, Belém, anno VII, nº 44, 26 Fevereiro 1875. 1.

O LIBERAL DO PARÁ. Fatos Diversos - Óbidos. **O Liberal do Pará**, Belém, anno VII, nº 44, 26 Fevereiro 1875. 1.

O LIBERAL DO PARÁ. Fatos Diversos - Óbidos. **O Liberal do Pará**, Belém, anno VII, nº 44, 26 Fevereiro 1875. 1.

O PARÁ - DIÁRIO DA TARDE. Cacau e Castanha. **O Pará - Diário da Tarde**, Belém, Anno III - No. 643, 26 Janeiro 1900. 01. “Acervo da Fundação Biblioteca Nacional - Brasil”.

PARÁ. Expediente do governo. **Treze de Maio**, Belém, No. 314, 06 Abril 1854. 3. “Acervo da Fundação Biblioteca Nacional - Brasil”.

PARÁ. Parte official. Governo da Provincia. Extracto do expediente do dia 29 de março. Officios. **Gazetta Official**, Belém, Anno 2. No. 71, 01 Abril 1859. 01. “Acervo da Fundação Biblioteca Nacional - Brasil”.

QUILOMBOLAS. **A Situação**, São Luiz, n. 36, 14 julho 1864. 1-2.

RIBEIRO, M. F. Parte Official. Relato da comissão de que fui encarregado a fim de ser destruido p mocambo de Mucajuba no Distrito de Aycaraú, Freguesia de Barcarena. **Treze de Maio**, Belém, No. 618, 21 Dezembro 1855. 01-02.

SALLES, J. Os campos geraes da Guyana Brasileira. **Folha do Norte**, Belém, Anno I - N 66, 7 março 1896b. p. 01.

SALLES, J. Os campos geraes da Guyana Brasileira. **Folha do Norte**, Belém, Anno I - N 66, 10 março 1896e. p. 01.

SANTOS, L. Áreas de quilombolas estão no meio de disputa fundiária. **A Crítica**, Manaus, 27 Fevereiro 2005.

SARNEY, J. Íntegra (discurso). **O Estado de São Paulo**, São Paulo, 23 Dezembro 1989. 23.

UCHÔA, S. F. D. S. Secretaria de Policia. **Jornal do Pará**, Belém, 15 Abril 1875. 02.

VALENTE, G. B. Para Sua Exc.o Sr. Presidente Ver (Denúncia). **Diário de Belém - Órgão Especial do Commercio**, Belém, Anno X, No. 14, 19 Janeiro 1877. 01.