

AMAZÔNICA: REVISTA DE ANTROPOLOGIA

ISSN 1984-6215

**QUILOMBOS, ECOLOGIA,  
POLÍTICA E SAÚDE:  
PERSPECTIVAS  
ANTROPOLÓGICAS**

VOLUME 12 | NÚMERO 1 | JULHO 2020





AMAZÔNICA: REVISTA DE ANTROPOLOGIA

VOLUME 12 | NÚMERO 1 | JULHO 2020

Publicada pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), da Universidade Federal do Pará, Belém, Brasil. AMAZÔNICA: REVISTA DE ANTROPOLOGIA (ARA) é um periódico científico internacional, voltado a promover o debate, a construção do conhecimento e a veiculação de resultados de pesquisas científicas nos quatro campos da antropologia. ARA pretende ser um fórum de debates para integrar cientistas que atuam nos diversos países, de forma a romper as barreiras nacionais que têm mantido suas produções científicas isoladas e dificultado o diálogo.

Incentiva-se a publicação de artigos de cunho transdisciplinar e resultados de pesquisas que envolvam equipes interinstitucionais e transnacionais. São aceitos artigos em português, inglês, espanhol e francês.

A revista publica artigos originais inéditos, relatórios de pesquisa, notícias de pesquisas em andamento, resenhas, traduções, resumos de teses e ensaios fotográficos.

Com periodicidade semestral, publicada em março e setembro.

Para envio de originais e acesso às  
normas de publicação, acesse o site  
<https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica>

Published by the Graduate Program in Anthropology (PPGA), Federal University of Pará, Belém, Brazil.

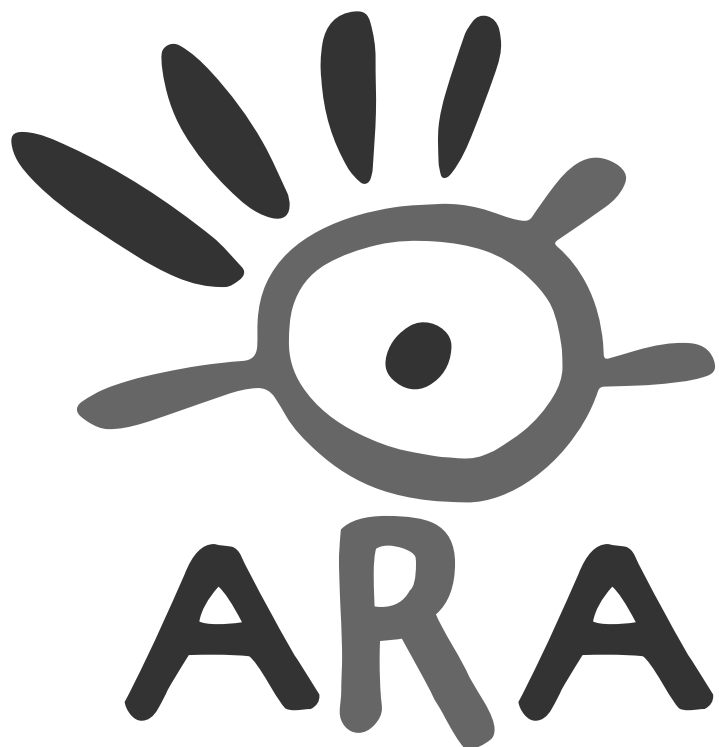
AMAZÔNICA: REVISTA DE ANTROPOLOGIA (ARA) is an international journal committed to encouraging the debate, construction of knowledge, and sharing of results of scientific research in the four fields of anthropology. ARA is designed to be a forum for discussions that bring together scientists who work in various countries in order to diminish the national barriers that have tended to isolate our scientific work and hobble the free exchange of data and experience.

Articles in Portuguese, English, Spanish and French are accepted. The journal publishes original articles, research reports, current research news, reviews, translations, thesis summaries, and photographic essays.

Periodicity twice a year, published in March and September.

For articles submission and  
editorial norms go to:  
<https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica>





AMAZÔNICA: REVISTA DE ANTROPOLOGIA

VOLUME 12 | NÚMERO 1 | PÁGINA 13 - 521 | JULHO 2020 | ISSN 1984-6215

# ARA - AMAZÔNICA: REVISTA DE ANTROPOLOGIA

## **Editoras | *Editors***

- Daiana Travassos Alves, Universidade Federal do Pará, Brasil
- Érica Quinaglia Silva, Universidade de Brasília, Brasil

## **Editora Assistente | *Assistant Editor***

- Ítala Suzane da Silva Figueiredo, Universidade Federal do Pará, Brasil

## **Editoras Tradutoras | *Translator Editors***

- Marília Calegari Quinaglia, Universidade Estadual de Campinas, Brasil
- Laura Sofia Fontal Gironza, Universidade Federal do Pará, Brasil

## **Editores de Seção | *Section Editors***

- Agenor Sarraf Pacheco, Universidade Federal do Pará, Brasil
- Beatriz de Almeida Matos, Universidade Federal do Pará, Brasil
- César Ernesto Abadía-Barrero, University of Connecticut, EUA
- Edna Ferreira Alencar, Universidade Federal do Pará, Brasil
- Eliane Miranda Costa, Universidade Federal do Pará, Brasil
- Fabiano Gontijo, Universidade Federal do Pará, Brasil
- Flávio Bezerra Barros, Universidade Federal do Pará, Brasil
- Hilton P. da Silva, Universidade Federal do Pará, Brasil
- Júlia Otero Santos, Universidade Federal do Pará, Brasil
- Katiane Silva, Universidade Federal do Pará, Brasil
- Pedro José Tótoro da Glória, Universidade Federal do Pará, Brasil
- Renata de Godoy, Universidade Federal do Pará, Brasil
- Tiago Tomé, Universidade Federal do Pará, Brasil

## **Conselho Editorial | *Editorial Board***

- Ândrea Kely Campos Ribeiro dos Santos, Universidade Federal do Pará, Brasil
- Anna Curtenius Roosevelt, University of Illinois, EUA

- Antonio Carlos de Souza Lima, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil
- Carlos Coimbra, Fundação Oswaldo Cruz, Brasil
- Cristóbal Gnecco, Universidad del Cauca, Colômbia
- Diogo Menezes Costa, Universidade Federal do Pará, Brasil
- Eduardo Viveiros de Castro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil
- Eglé Barone Visigalli, Université des Antilles et de la Guyane, Guyana
- Fabíola Andrea Silva, Universidade de São Paulo, Brasil
- Gaspar Morcote-Ríos, Universidad Nacional de Colombia, Colômbia
- Gustavo Politis, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Argentina
- Jane Felipe Beltrão, Universidade Federal do Pará, Brasil
- Klaus Peter Kristian Hilbert, Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil
- Maria Luíza Garnelo Pereira, Fundação Oswaldo Cruz, Brasil
- Michael Heckenberger, University of Florida, EUA
- Rafael Gassón, Universidad de los Andes, Colômbia
- Robert Carneiro, Columbia University, EUA
- Roque de Barros Laraia, Universidade de Brasília, Brasil
- Rosa Elizabeth Acevedo Marín, Universidade Federal do Pará, Brasil
- Sheila Maria Ferraz Mendonça de Souza, Fundação Oswaldo Cruz, Brasil
- Walter Alves Neves, Universidade de São Paulo, Brasil

## **Capa desta edição | *Cover image***

Dona Joselita Gonçalves, conhecida por Dona Joca, liderança quilombola em Dom João. Foto: Rafael Palermo Buti (jan. 2020).

## **Projeto gráfico e diagramação | *Graphic design and typesetting***

Artur Arias Dutra

## EDITORIAL

A Amazônica: Revista de Antropologia (ARA) é um periódico científico internacional, voltado para promover o debate, a construção do conhecimento e a veiculação de resultados de pesquisas científicas atinentes aos quatro campos da Antropologia – sociocultural, arqueológico, biológico e linguístico.

A revista possui sete seções: artigos originais, traduções, relatórios, notícias de pesquisa em andamento, resumos de teses e dissertações, resenhas de livros e ensaios fotográficos. Em cada uma delas aceitamos trabalhos originais em português, inglês, espanhol e francês.

A ARA é semestral, mas podemos receber edições especiais durante o ano, incluindo dossiês. Todos os artigos são revisados por pares, na forma de revisão cega. Qualquer pesquisador/a interessado/a em partilhar sua pesquisa com o público acadêmico não só da Amazônia pode submeter artigos. Todos os artigos devem ser submetidos pelo site da revista, hospedado no portal de periódicos da UFPA, no endereço: <http://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica>.

A revista possui 23 edições desde que foi lançada em 2009. Atualmente, a revista encontra-se no Volume 12 Número 1 de 2020. Segundo a última avaliação da Capes, a ARA encontra-se com Qualis B1. Além do Qualis da

Capes, também estamos trabalhando ativamente para a indexação mais condizente em outros diversos indexadores como o Scielo.

A revista tem como editoras-chefes Daiana Travassos Alves, professora da Universidade Federal do Pará, e Érica Quinaglia Silva, professora da Universidade de Brasília. Ítala Suzane da Silva Figueiredo, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Saúde, Ambiente e Sociedade na Amazônia da Universidade Federal do Pará, é a editora assistente. Marília Calegari Quinaglia, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Demografia da Universidade Estadual de Campinas, e Laura Sofia Fontal Gironza, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará, compõem a equipe editorial como editoras tradutoras.

Ademais, os seguintes professores da Universidade Federal do Pará atuam como editores de seção: Beatriz de Almeida Matos, Júlia Otero dos Santos, Hilton Pereira da Silva, Pedro José Tótora da Glória, Renata de Godoy e César Abadía-Barrero (professor da University of Connecticut), editores de artigos; Katiane Silva, editora de relatórios de pesquisas; Tiago Pedro Ferreira Tomé, editor de notícias de pesquisas em andamento; Agenor Sarraf

Pacheco e Eliane Costa, editores de resumos de dissertações e teses e de resenhas de livros ou teses; e Edna Alencar, Fabiano de Souza Gontijo e Flávio Bezerra Barros, editores de ensaios fotográficos.

Do corpo editorial fazem parte, ainda, Ândrea Kely Campos Ribeiro dos Santos, professora da Universidade Federal do Pará; Anna Curtenius Roosevelt, professora da University of Illinois; Antonio Carlos de Souza Lima, professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro; Carlos Coimbra, pesquisador da Fundação Oswaldo Cruz; Cristóbal Gnecco, professor da Universidad del Cauca; Diogo Menezes Costa, professor da Universidade Federal do Pará; Eduardo Viveiros de Castro, professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro; Eglé Barone Visigalli, professora da Université des Antilles et de la Guyane; Fabíola Andrea Silva, professora da Universidade de São Paulo; Gaspar Morcote-Ríos, professor da Universidad Nacional de Colombia; Gustavo Politis, professor da Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires; Jane Felipe Beltrão, professora da Universidade Federal do Pará; Klaus Peter Kristian Hilbert, professor da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul; Maria Luíza Garnelo Pereira, pesquisadora da Fundação Oswaldo Cruz; Michael Heckenberger, professor da

University of Florida; Rafael Gassón, professor da Universidad de los Andes; Robert Carneiro, professor da Columbia University; Roque de Barros Laraia, professor da Universidade de Brasília; Rosa Elizabeth Acevedo Marín, professora da Universidade Federal do Pará; Sheila Maria Ferraz Mendonça de Souza, pesquisadora da Fundação Oswaldo Cruz; e Walter Alves Neves, professor da Universidade de São Paulo. As editoras-chefes agradecem a disponibilidade e a dedicação de toda a equipe da revista.

Este número apresenta o dossiê “Quilombos, ecologia, política e saúde: perspectivas antropológicas”, com quinze artigos, organizado pelos professores Hilton Pereira da Silva, da Universidade Federal do Pará, e José Maurício Paiva Andion Arruti, da Universidade Estadual de Campinas. Além disso, há uma tradução, quatro ensaios fotográficos e uma resenha de livro.

É com prazer que compartilhamos com leitoras e leitores brasileiras/os e internacionais este novo número da ARA. Desejamos a todas/os ótimas leituras e reflexões!

Daiana Travassos Alves e Érica Quinaglia Silva  
Editoras-chefes



## EDITORIAL

ARA is an international scientific journal, aimed to promote debate, construction of knowledge and dissemination of scientific research results related to the four fields of Anthropology - sociocultural, archaeological, biological and linguistic.

The journal has seven sections: original articles, translations, reports, current research news, theses and dissertations summaries, book reviews and photo essays. In each of them we accept original works in Portuguese, English, Spanish and French.

ARA is semi-annual, but we can receive special editions during the year, including dossiers. All articles are peer reviewed, in the form of blind review. Any researcher interested in sharing his/her research with the academic public not only from the Amazon can submit articles. All articles must be submitted by the magazine's website, hosted in the UFPA journals portal, at <http://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica>.

The journal has 23 issues since it was released in 2009. Currently the journal is in Volume 12 Number 1 of 2020. According to the last evaluation of Capes, ARA is with Qualis B1. In addition to Qualis Capes, we are also actively working for the most appropriate indexing in

other diverse indexes such as Scielo.

The journal has as responsible editors Daiana Travassos Alves, professor at the Federal University of Pará, and Érica Quinaglia Silva, professor at the University of Brasília. Ítala Suzane da Silva Figueiredo, linked to the Graduate Program in Health, Environment and Society in the Amazon of the Federal University of Pará, is the assistant editor. Marília Calegari Quinaglia, linked to the Graduate Program in Demography of the State University of Campinas, and Laura Sofia Fontal Gironza, linked to the Graduate Program in Anthropology of the Federal University of Pará, make up the team as translator editors.

In addition, the following professors at the Federal University of Pará act as editors of section: Beatriz de Almeida Matos, Júlia Otero dos Santos, Hilton Pereira da Silva, Pedro José Tótor da Glória, Renata de Godoy and César Abadía-Barrero (professor at the University of Connecticut), editors of articles; Katiane Silva, editor of research reports; Tiago Pedro Ferreira Tomé, editor of ongoing research reports; Agenor Sarraf Pacheco and Eliane Costa, editors of dissertations and theses abstracts and book or theses reviews; and Edna Alencar,

Fabiano de Souza Gontijo and Flávio Bezerra Barros, editors of photographic essays.

The editorial staff also includes Ândrea Kely Campos Ribeiro dos Santos, professor at the Federal University of Pará; Anna Curtenius Roosevelt, professor at the University of Illinois; Antonio Carlos de Souza Lima, professor at the Federal University of Rio de Janeiro; Carlos Coimbra, researcher at the Oswaldo Cruz Foundation; Cristóbal Gnecco, professor at the University of Cauca; Diogo Menezes Costa, professor at the Federal University of Pará; Eduardo Viveiros de Castro, professor at the Federal University of Rio de Janeiro; Eglé Barone Visigalli, professor at the Université des Antilles et de la Guyane; Fabíola Andrea Silva, professor at the University of São Paulo; Gaspar Morcote-Ríos, professor at the National University of Colombia; Gustavo Politis, professor at the National University of the Center of the Province of Buenos Aires; Jane Felipe Beltrão, professor at the Federal University of Pará; Klaus Peter Kristian Hilbert, professor at the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul; Maria Luíza Garnelo Pereira, researcher at the Oswaldo Cruz Foundation; Michael Heckenberger, professor at the University of Florida; Rafael

Gassón, professor at the University of the Andes; Robert Carneiro, professor at the Columbia University; Roque de Barros Laraia, professor at the University of Brasília; Rosa Elizabeth Acevedo Marín, professor at the Federal University of Pará; Sheila Maria Ferraz Mendonça de Souza, researcher at the Oswaldo Cruz Foundation; and Walter Alves Neves, professor at the University of São Paulo. The responsible editors appreciate the availability and dedication of the entire journal staff.

This issue presents the dossier “Quilombos, ecology, politics and health: anthropological perspectives”, with fifteen articles, organized by Hilton Pereira da Silva, professor at the Federal University of Pará, and José Maurício Paiva Andion Arruti, professor at the State University of Campinas. In addition, there are one translation, four photographic essays and one book review.

We are happy to share this new ARA number with Brazilian and international readers. We wish you all the best readings!

Daiana Travassos Alves and Érica Quinaglia Silva

Responsible editors

## SUMÁRIO

### DOSSIÊ QUILOMBOS, ECOLOGIA, POLÍTICA E SAÚDE: PERSPECTIVAS ANTROPOLÓGICAS

Quilombos, ecologia, política e saúde: perspectivas antropológicas José Maurício Arruti, Hilton Pereira da Silva.....	13
Fortes Quilombolas do Forte: judicialização e resolução de conflitos no Quilombo do Forte Príncipe da Beira, Rondônia Rebeca Campos Ferreira.....	21
O processo de territorialização do Quilombo do Rosa, Amapá, Brasil David Junior de Souza Silva.....	49
Tartarugas na Amazônia: notas interpretativas sobre preservação entre os quilombolas do Alto Trombetas, Oriximiná, Pará Juliana Cardoso Fidelis, Evillys Martins de Figueiredo.....	87
Mulheres quilombolas e medicina popular: um estudo de caso em Santa Rita de Barreira, Pará Ana Célia Barbosa Guedes, Hisakhana Corbin.....	123
Comida de quilombo na merenda escolar: interfaces entre a cultura alimentar e o Programa Nacional de Alimentação Escolar Nádia Alinne Fernandes Corrêa, Luis Fernando Cardoso e Cardoso, Hilton P. Silva.....	145
Segurança alimentar e saúde bucal: estudos interdisciplinares sobre limitações para garantia da saúde em uma comunidade quilombola do norte do Tocantins Katiane Pereira Braga, Jéssica Guimarães Dias, Sabrina Guimarães Paiva, Adolfo da Silva Mello, Silviene Fabiana Oliveira, Priciane Cristina Correa Ribeiro.....	165
Desigualdades, racismos e saúde mental em uma comunidade quilombola rural Magda Dimenstein, Victor Hugo Belarmino, Maria Emanuely Martins, Candida Dantas, João Paulo Macedo, Jáder Ferreira Leite, Antonio Alves Filho.....	205
Um estudo sobre a implementação do Programa Brasil Quilombola nos povoados Ribeira e Tabacaria, Alagoas Pedro Simonard, Shymena Brandão César, Aristoteles Sales Silva Neto, Lorena Madruga Monteiro.....	231
A necropolítica ambiental nos quilombos de Ilha de Maré, Bahia, Brasil Bruna Pastro Zagatto, Luiz Enrique Vieira de Souza.....	253
Imagens do petroceno: habitabilidade e resistência quilombola nas infraestruturas do petróleo em manguezais do Recôncavo Baiano Rafael Palermo Buti.....	277
Racismo institucional e ordens de despejos nos quilombos Mata Cavalão e Jacaré dos Pretos, Mato Grosso Thaís Maira Rodrigues Held.....	303
Manifestações do racismo institucional e religioso em comunidades quilombolas no Mato Grosso do Sul Dyego de Oliveira Arruda, Milton Augusto Pasquotto Mariani, Gabriel Luis Pereira Nolasco, Caroline Oliveira Santos.....	331
Quilombos do Vale do Ribeira, São Paulo: Movimentos de defesa de territórios coletivos frente ao racismo ambiental Luiz Marcos de França Dias.....	361

Relações raciais na comunidade quilombola Macaco Branco: resistência negra em meio a conflitos territoriais e ontológicos  
Dirce Cristina de Christo, José Carlos Gomes dos Anjos.....395

A dimensão pedagógica do Cinema Negro na percepção do etnoletramento em educação básica  
Celso Luiz Prudente, Agnaldo Périgo.....419

## **TRADUÇÃO**

O conceito de primitividade  
Claude Lévi-Strauss.....447

## **ENSAIOS FOTOGRÁFICOS**

Laroyê exu: quimbanda em Madrid  
Lorran Lima.....455

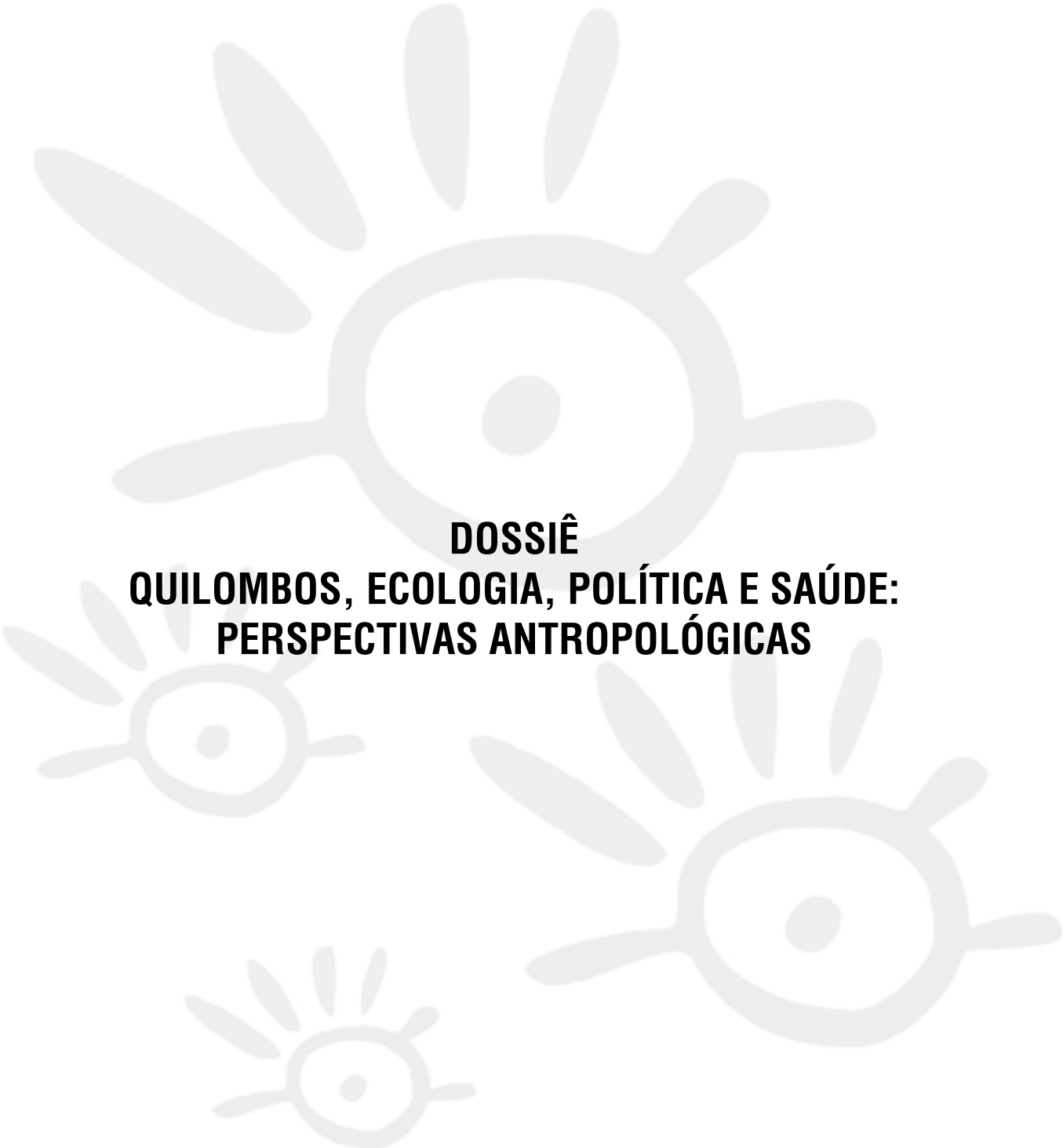
Casa de turu é pau de manguê  
Fernando Alves da Silva Júnior.....467

O santo visita o rei: festividade afroreligiosa em São João de Pirabas e o complexo da encantaria na Amazônia oriental  
Thayanne Tavares Freitas, Hermes de Sousa Veras.....491

A nostalgia da vida em Breu Branco: deslocamento compulsório e *locus* de saudade  
Vitória Mendes, Jorge Mercês.....505

## **RESENHA DE LIVRO**

Antropologia: para que serve?  
Lorran Lima.....517

The background features four stylized sun icons in a light gray color. Each sun has a central circle with a smaller inner circle, and several elongated, teardrop-shaped rays radiating outwards. The largest sun is positioned at the top center, with three smaller ones scattered below it: one to the left, one to the right, and one at the bottom left.

**DOSSIÊ**  
**QUILOMBOS, ECOLOGIA, POLÍTICA E SAÚDE:**  
**PERSPECTIVAS ANTROPOLÓGICAS**



# QUILOMBOS, ECOLOGIA, POLÍTICA E SAÚDE: PERSPECTIVAS ANTROPOLÓGICAS

**José Maurício Arruti**

Universidade Estadual de Campinas | Campinas - SP - Brasil

**Hilton Pereira da Silva**

Universidade Federal do Pará | Belém - PA - Brasil

No momento em que preparamos a apresentação deste número especial da *Amazônica: Revista de Antropologia*, já bastante atrasado pelo impacto da pandemia em todos os setores de nossas vidas, o Brasil soma mais de 130 mil mortos pela Covid-19.

O evento mais catastrófico depois da Segunda Guerra Mundial pegou a humanidade de surpresa quando a Organização Mundial de Saúde (OMS) declarou, em 30 de janeiro deste ano, que havia uma emergência de saúde pública de preocupação internacional causada pelo novo coronavírus (World Health Organization 2020). Desde então, os casos se acumulam aos milhões e as mortes, às centenas de milhares em todo o planeta.

Mas o SARS-CoV-2 não é um vírus “democrático”. Por onde passa, ele afeta e mata desproporcionalmente as populações historicamente mais vulnerabilizadas, entre elas os grupos rurais tradicionais, os indígenas, os negros urbanos e os quilombolas (Ribeiro et al. 2020; Chowkwanyun & Reed Jr. 2020; Silva & Silva 2020).

No Brasil, assim como nos EUA, os negros são mais afetados e apresentam maiores taxas de mortalidade que os brancos (Goes et al. 2020). No caso dos quilombos, população historicamente marcada pela dificuldade de acesso aos serviços de saúde, não houve um plano de contingência específico e não há qualquer sistema de registro oficial que os inclua nos formulários de notificação.

Muitos têm morrido sem diagnóstico ou sem sequer chegarem aos hospitais, o que torna qualquer análise subestimada (Arruti 2020). Esta situação resulta do racismo histórico e estrutural, que impacta todos os aspectos da vida dos negros brasileiros (Santos et al. 2020), retratado em diversos artigos deste dossiê.

Esse racismo se manifesta, por exemplo, na ambiguidade que marca o processo de reconhecimento dos membros das comunidades quilombolas como sujeitos de direitos no Brasil. Esta ambiguidade está presente desde a Constituição Federal de 1988, que reconheceu direitos culturais e fundiários a essas comunidades, mas deixou os direitos fundiários isolados nos Dispositivos Transitórios (artigo 68), sob o risco de questionamentos constantes. A ambiguidade se manteve quando o governo federal publicou um decreto presidencial que regulamentava o artigo constitucional segundo as demandas do movimento quilombola (Decreto 4887/2003), mas permitiu que se estabelecessem normas internas aos órgãos responsáveis pela execução do decreto, a Fundação Cultural Palmares e o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), que dificultavam a efetivação dos seus objetivos declarados.

Ao longo dos 17 anos decorridos desde então até o impeachment da presidente Dilma Rousseff, em



2016, os processos de construção e implementação das políticas públicas destinadas a essa população continuaram marcados pela ambiguidade. Os governos do período assumiram uma espécie de duplo compromisso com a expansão das políticas sociais e com a aceleração das políticas neodesenvolvimentistas, criando as condições para o avanço das conquistas quilombolas, por um lado, enquanto geraram dispositivos (principalmente infralegais, como as normas procedimentais e as execuções orçamentárias) destinados a frear ou, no mínimo, limitar tais avanços, por outro lado. O movimento quilombola queixava-se por ver a consolidação dos seus direitos ser usada como “moeda de troca” nas negociações governamentais no parlamento. De fato, ainda que as estruturas administrativa e orçamentária tenham previsto políticas específicas para a população negra e quilombola, a sua execução orçamentária foi frequentemente sub-executada, de forma que o jogo entre prever e executar, jogado a partir de parâmetros e critérios distintos, converteu as políticas públicas destinadas às comunidades quilombolas em uma nova arena de disputas, na qual punham-se em confronto diferentes racionalidades, concepções de natureza e de desenvolvimento (Arruti 2009).

É verdade que, por meio de tais confrontos, foi possível que se acumulassem, em oposição

aos interesses minerários e do agronegócio, tanto saberes acadêmicos (antropológicos, históricos, jurídicos, educacionais, ecológicos) e estratégias sociais, por parte do movimento nacional e dos movimentos regionais quilombolas, além de apoiadores, quanto saberes práticos, por parte de um corpo de técnicos que, alocados no interior dos órgãos públicos, eram afetados pelo contato com o cotidiano das comunidades quilombolas. Mas, depois de 2016, a ambiguidade parece ter sido superada por uma posição claramente contrária aos quilombolas. Os orçamentos deixaram de ser sub-executados para serem praticamente eliminados na gestão atual, como ocorreu com diversas outras políticas sociais (INESC 2020), em um processo de desconstrução da rede de proteção social no Brasil que a bibliografia em ciências sociais apenas começa a descrever (Cohn 2020). Entramos em um novo momento, de retomada do velho racismo explícito e de denegação das políticas de reconhecimento, assim como das políticas públicas decorrentes destas.

Os artigos deste dossiê enfrentam, por meio de investigações etnográficas, estudos de caso e panoramas estaduais, utilizando abordagens dos diversos subcampos e disciplinas da antropologia, da bioantropologia à antropologia visual, as diferentes manifestações dessas ambiguidades das políticas públicas, servindo como valioso apoio

à busca de respostas sobre por que e como essas políticas puderam ser submetidas ao atual processo de desmonte. Todo o dossiê “Quilombos, ecologia, política e saúde: perspectivas antropológicas” está atravessado por dois temas fundamentais para as comunidades quilombolas: o território, base material, simbólica e mesmo ontológica dessas comunidades, e o racismo, que opera tanto na origem das comunidades, por meio do isolamento e do estigma, quanto nas ameaças à sua destruição, por meio da expropriação simbólica e material, que não cessa mesmo em meio à pandemia (Câmara dos Deputados 2020).

O tema do território, dominante nas abordagens históricas, antropológicas e jurídicas sobre as comunidades quilombolas, ganha uma pluralidade de sentidos e dimensões no dossiê. Ele é abordado desde sua dimensão de fundamento histórico, epistêmico e mesmo ontológico, a partir da qual engendram-se as formas de resistência aos mecanismos de expropriação capitalista e às manifestações do racismo institucional, como pode ser visto nos artigos de Thaisa Held, sobre quilombos de Mato Grosso, de Luiz Marcos Dias, sobre quilombos de São Paulo, e de Dirce de Christo e José Carlos dos Anjos, sobre grupos do Rio Grande do Sul.

O território também é abordado na dimensão dos conflitos ambientais, que impactam de forma

definitiva as comunidades, seja por meio do que foi chamado de Petroceno, em referência ao modo absoluto pelo qual a cadeia da exploração petrolífera impacta a paisagem e os modos de habitar, como mostra o artigo de Rafael Buti, na Bahia, seja por meio da sua sobreposição a forças aparentemente contrárias, como as Unidades de Conservação que, em nome da preservação ambiental, submetem tais comunidades a processos de expropriação dos seus modos de interagir com o mundo natural, como discutido nos artigos de Juliana Fidelis e Evillys Figueiredo, no Pará, e de Luis Marcos Dias, em São Paulo. De uma forma ou de outra, no plano da reflexão sobre território e racismo, há um chamado a se perceber os limites a partir dos quais aquilo que já foi denominado de injustiça ambiental ou mesmo de racismo ambiental aproxima-se da noção mais radical e reveladora da necropolítica ambiental, como discutido no artigo de Bruna Zagatto e Luiz Enrique Souza, sobre um quilombo insular na Bahia.

Finalmente, o território é abordado como espaço de ações previstas e inações efetivas das políticas públicas, seja na forma geral do pacote de recursos e serviços, previsto por meio do Programa Brasil Quilombola e da Agenda Social Quilombola, como discutido no artigo de Pedro Simonard e colaboradores, sobre populações de Alagoas, seja mais especificamente por meio da

política de regularização fundiária, como no artigo de Roberta Ferreira, situado em Rondônia, ou da Política Nacional de Alimentação Escolar, como exemplificado por Fernandes e colaboradores, no Pará.

No dossiê, são abordadas também as políticas públicas necessárias, mas ainda inexistentes, que deveriam reconhecer as particularidades de tais territórios e populações com relação à atenção à saúde física, como mostrado nos artigos de Katiane Braga e colaboradores, sobre uma comunidade do Tocantins, e de Magda Dimenstein e colaboradores, em um grupo quilombola do Rio Grande do Norte.

Outro tema que cruza igualmente boa parte desse conjunto de artigos é dos saberes tradicionais quilombolas, que emerge com força nas abordagens sobre as formas locais e singulares de conceber a relação entre humanos e animais na região de Oriximiná, analisada no artigo de Fidelis e Figueiredo; sobre o conhecimento específico quilombola relacionado às plantas, no artigo de Ana Célia Guedes e Hisakhana Corbin, situado em outra região do Pará; e sobre a capacidade específica de adaptar-se e produzir em terras impróprias, como no caso relatado por Christo e dos Anjos sobre uma comunidade no Rio Grande do Sul. Essas abordagens descrevem a diversidade de práticas socioambientais, assim como levam a outras concepções e definições de conservação

ambiental, insistentemente desconhecidas ou recusadas pela sociedade dominante.

Finalmente, é importante destacar que este dossiê foi construído por uma ampla gama de acadêmicos, pós-graduandos, profissionais, agentes oficiais de diversas áreas e quilombolas, contemplando artigos fundados no trabalho de campo etnográfico (artigos de Ferreira, de Silva, de Fidelis e Figueiredo e de Christo e dos Anjos), mas também em estudos de caso assentados em (ou combinados com) outros métodos e abordagens, como os estudos de processos judiciais (artigos de Ferreira e de Held), os estudos de impacto ambiental (artigo de Buti), as avaliações de políticas públicas (artigos de Fernandes e colaboradores, e de Simonard e colaboradores), as produções de diagnósticos coletivos (artigos de Braga e colaboradores, e de Dimenstein e colaboradores), os panoramas regionais (artigos de Dias e de Arruda e colaboradores), as análises sobre saúde e condições socioecológicas (artigos de Braga e colaboradores, e de Guedes e Corbin) e os estudos no campo do audiovisual, seja com base na fotografia ou no cinema (como nos artigos de Buti e de Prudente).

Os artigos do dossiê foram dispostos segundo uma perspectiva geográfica, já que todas as regiões do país estão nele representadas, e também, na medida do possível, de forma temática, buscando ilustrar a diversidade de contribuições, abordagens

teórico-metodológicas e campos da antropologia, que têm realizado investigações sobre os grupos quilombolas, mostrando um amplo cenário de pesquisas em nível nacional. Recebemos para este dossiê um grande número de artigos de todo o país, e foi uma tarefa difícil selecionar os 15 publicados. Para isso, cotamos com a colaboração fundamental de todo o corpo de pareceristas, a quem agradecemos.

Considerando que estamos em meio à Década dos Afrodescendentes (2015-2024), declarada pela Organização das Nações Unidas (ONU), e no ano em que o Programa de Pós-Graduação em

Antropologia (PPGA) da UFPA completa dez anos de existência como o único programa a oferecer formação integrada nos campos da Antropologia Social, Arqueologia e Bioantropologia no país (Beltrão et al. 2019; Müller & Silva 2019), este dossiê da revista oficial do programa contribui para o debate sobre a situação das políticas públicas relacionadas às populações quilombolas, mostra a diversidade de abordagens possíveis a partir da antropologia e também demonstra claramente o quanto ainda precisa ser feito para garantir os direitos constitucionais das populações afrodescendentes no Brasil.

## REFERÊNCIAS

Arruti, J. M. 2009. Políticas públicas para quilombos: terra, saúde e educação, in *Caminhos convergentes - estado e sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil*. Organizado por Marilene de Paula e Rosana Heringer, pp. 75-110. 1. ed. Rio de Janeiro: Fundação Henrich Boll, Action Aid.

Arruti, J. M. 2020. Os quilombos sob a covid-19: subnotificação e necropolítica. *Nexo Políticas Públicas*. Disponível: <https://pp.nexojournal.com.br/opiniaio/2020/Os-quilombos-sob-a-covid-19-subnotifica%C3%A7%C3%A3o-e-necropol%C3%ADtica>. Acesso em: 17 set. 2020.

Beltrão, J. F., D. Schaan (in memorian), e H. P. Silva. 2019. E assim se passaram 10 anos. *Caderno 4 Campos - PPGA/UFPA* 1:6-10. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1lrz1oU7g8rc5XL09DUKN9WI64V4rCcFL/view>. Acesso em: 17 set. 2020.

Câmara dos Deputados. 2020. *ONU pede que Brasil suspenda despejos durante pandemia*. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/cdhm/noticias/>

onu-pede-que-brasil-suspenda-despejos-durante-pandemia-1. Acesso em: 15 set. 2020.

Chowkwanyun, M., e A. L. Reed Jr. 2020. Racial health disparities and Covid-19 — caution and context. *New England Journal of Medicine* 383:201-203. DOI: <http://doi.org/10.1056/NEJMp2012910>

Cohn, A. 2020. As políticas de abate social no Brasil contemporâneo. *Lua Nova* (109):129-160. DOI: <https://doi.org/10.1590/0102-129160/109>

CONAQ e Instituto Socioambiental. (2020). *Plataforma “Quilombos Sem Covid-19”*. Disponível em: <https://quilombossemcovid19.org/>. Acesso em: 22 ago. 2020.

CONAQ e Terra de Direitos. 2020. *Racismo e violência contra Quilombos no Brasil*. Disponível em: [https://terradedireitos.org.br/uploads/arquivos/\(final\)-Racismo-e-Violencia-Quilombola\\_CONAQ\\_Terra-de-Direitos\\_FN\\_WEB.pdf](https://terradedireitos.org.br/uploads/arquivos/(final)-Racismo-e-Violencia-Quilombola_CONAQ_Terra-de-Direitos_FN_WEB.pdf). Acesso em: 22 ago. 2020.

Federação das Organizações Quilombolas de Santarém. Protocolo de Consulta Quilombola. Disponível em: [http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/documentos-e-publicacoes/protocolos-de-consultas-dos-povos-indigenas/docs/PROTOCOLO\\_CONSULTA\\_WEBmin.pdf](http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/documentos-e-publicacoes/protocolos-de-consultas-dos-povos-indigenas/docs/PROTOCOLO_CONSULTA_WEBmin.pdf). Acesso em: 22 ago. 2020.

Goes, E. F., D. O. Ramos, e A. J. F. Ferreira. 2020. Desigualdades raciais em saúde e a pandemia da Covid-19. *Trabalho, Educação e Saúde* 18(3):e00278110. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1981-7746-sol00278>

Instituto de Estudos Socioeconômicos (INESC). 2020. *Brasil com baixa imunidade: balanço do orçamento geral da União 2019*. Brasília: INESC.

Müller, L. M., e H. P. Silva. 2019. A construção da Antropologia na UFPA e a Formação nos “Quatro Campos”. *Ciência e Cultura* 71(2):51-57. Disponível em: [http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0009-67252019000200015&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt](http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252019000200015&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt). Acesso em: 17 set. 2020.

Ribeiro, H., V. M. Lima, e E. A. Waldman, 2020. In the COVID-19 pandemic in Brazil, do brown lives matter? *The Lancet* 8(8):e976-e977. DOI: [http://doi.org/10.1016/S2214-109X\(20\)30314-4](http://doi.org/10.1016/S2214-109X(20)30314-4)

Santos, M. P. A, J. S. Nery, E. F. Goes, A. Silva, A. B. S. Santos, L. E. Batista, e E. M. Araújo. 2020. População negra e Covid-19: reflexões sobre racismo e saúde. *Estudos Avançados* 34(99):225-243. DOI: <https://doi.org/10.1590/s0103-4014.2020.3499.014>

Silva, H. P., e G. M. Silva. 2020. *A situação dos quilombos do Brasil e o enfrentamento a pandemia da Covid-19*. Nota Técnica. Associação Brasileira de Saúde Coletiva – ABRASCO. Disponível em: <https://www.abrasco.org.br/site/noticias/a-situacao-dos-quilombos-do-brasil-e-o-enfrentamento-a-pandemia-da-covid-19-artigo-de-hilton-p-silva-e-givania-m-silva/52116/>. Acesso em: 17 set. 2020.

World Health Organization. 2020. *R&D Blueprint and COVID-19*. Disponível em: <https://www.who.int/blueprint/priority-diseases/key-action/novel-coronavirus/en/>. Acesso em: 10 maio 2020.

# **FORTES QUILOMBOLAS DO FORTE: JUDICIALIZAÇÃO E RESOLUÇÃO DE CONFLITOS NO QUILOMBO DO FORTE PRÍNCIPE DA BEIRA, RONDÔNIA**

**Rebeca Campos Ferreira**

Universidade de São Paulo | São Paulo - SP - Brasil

Ministério Público Federal | São Paulo - SP - Brasil

submissão: 02/04/2020 | aprovação: 09/09/2020

RESUMO

A presente reflexão percorre o contexto vivenciado pelos quilombolas do Forte Príncipe da Beira, no município de Costa Marques, estado de Rondônia, em especial no que diz respeito aos conflitos com o Exército brasileiro, que mantém um pelotão de fronteira junto ao território tradicionalmente ocupado pela comunidade. Nessa peculiar situação, o recorte da análise é feito a partir do ano de 2014, quando o Ministério Público Federal impetrou uma Ação Civil Pública, com objetivo de assegurar o reconhecimento e titulação da área. Até o momento em que se escreve, embora não tenha ocorrido o pleno reconhecimento dos direitos nos termos do Artigo 68, do ADCT/CF-88, muito se caminhou com a judicialização deste conflito histórico, no sentido de garantir segurança jurídica à ocupação territorial, salvaguardar direitos fundamentais e acesso às políticas públicas à comunidade quilombola. O artigo analisa esta ação judicial e as peças periciais antropológicas produzidas no contexto dela, conjugando-as ao trabalho etnográfico realizado tanto na comunidade quanto nas audiências judiciais, observando as racionalidades distintas que operam, as mediações realizadas e quais suas consequências para, ao final, ponderar acerca dos papéis do Direito na defesa (ou não) dos direitos das comunidades remanescentes de quilombos, bem como o da Antropologia no reconhecimento desses grupos e na titulação de seus territórios.

**Palavras-chave:** comunidades remanescentes de quilombos; quilombolas; Antropologia do Direito; Rondônia; Amazônia.

**STRONG QUILOMBOLAS IN THE FORTE:  
JUDICIALIZATION AND CONFLICT RESOLUTION IN  
THE QUILOMBO OF FORTE PRÍNCIPE DA BEIRA,  
RONDÔNIA**

ABSTRACT

This reflection concerns the context experienced by quilombolas from Forte Príncipe da Beira, in the municipality of Costa Marques, state of Rondônia, especially with regard to conflicts with the Brazilian Army, which maintains a border squad next to the territory traditionally occupied by the community. In this peculiar situation, the focus of the analysis begins in 2014, when the Federal Public Ministry filed a Public Civil Action in order to ensure the recognition and title of the area. So far, although there has been no full recognition of rights under Article 68 of the ADCT / CF-88, much progress has been made with the judicialization of this historic conflict, in the sense of ensuring legal security for territorial occupation, to safeguard fundamental rights and access to public policies for the quilombola community. The article analyzes this judicial action and anthropological expert pieces produced in its context, combining them with the ethnographic work carried out in the community and in the court hearings, observing the different rationales that operate, the mediations carried out and what are their consequences for, in the end, ponder about the roles of the law in the defense (or not) of the rights of the remaining quilombo communities, as well as that of Anthropology in the recognition of these groups and in the titration of their territories.

**Keywords:** remaining quilombo communities; quilombolas; Anthropology of Law; Rondônia; Amazon.

**FUERTE QUILOMBOLAS DEL FUERTE:  
JUDICIALIZACIÓN Y RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS  
EN EL QUILOMBO DO FORTE PRÍNCIPE DA BEIRA, EN  
RONDONIA, BRASIL**

RESUMEN

Esta reflexión aborda el contexto experimentado por los quilombolas de Forte Príncipe da Beira, en el municipio de Costa Marques, en el estado de Rondônia; especialmente en lo que respecta a los conflictos con el Ejército brasileño, que mantiene un escuadrón fronterizo al lado del territorio tradicionalmente ocupado por la comunidad. En esta situación peculiar, el análisis tendrá lugar a partir del año 2014, cuando el Ministerio Público Federal presentó una Acción Civil Pública con el objetivo de garantizar el reconocimiento y el título del área. Hasta el momento de escribir este artículo, aunque no hubo un reconocimiento completo de los derechos del artículo 68 del ADCT / CF-88, se ha avanzado mucho en la judicialización de este conflicto histórico para garantizar la seguridad jurídica de la ocupación territorial, salvaguardar los derechos fundamentales y el acceso a las políticas públicas para la comunidad quilombola. En este sentido, el artículo analiza la acción legal antes mencionada y las piezas de expertos antropológicos producidas en su contexto; combinando esta información con el trabajo etnográfico realizado tanto en la comunidad como en las audiencias judiciales, observando los diferentes fundamentos que operan, las mediaciones realizadas y cuáles son sus consecuencias. Finalmente, reflexionamos sobre el papel de la justicia y la ley en la defensa (o no) de los derechos de las comunidades quilombolas y su papel en la titulación de sus territorios.

**Palabras clave:** comunidades quilombo; quilombolas; Antropología del Derecho; Rondônia; Amazonia.



## 1. INTRODUÇÃO

O Quilombo do Forte Príncipe da Beira localiza-se no município de Costa Marques, Rondônia, às margens do rio Guaporé, na fronteira com a Bolívia. Ali, junto à fortificação homônima, patrimônio histórico nacional tombado e candidato a patrimônio cultural mundial, maior edificação militar portuguesa construída além-mar, vê-se a construção de uma territorialidade específica e uma identidade étnica quilombola ligada aos ancestrais escravizados de Vila Bela da Santíssima Trindade, no Mato Grosso.

Nesta mesma localidade, existe um Pelotão Especial de Fronteira, também homônimo à comunidade e ao monumento. As atividades do Exército no Forte Príncipe iniciaram-se somente na década de 1930, pois aquela fortificação, embora militar e construída no século XVIII, perdeu sua importância estratégica e foi abandonada no início do século XIX pelo governo, permanecendo no local o contingente humano que a construiu: escravizados negros e indígenas. Estes constituíram ali seus modos de vida a partir dos recursos da natureza e da agricultura de subsistência, em uma área fértil para roças, caça e pesca, que ainda hoje representam a base da economia e da subsistência dos quilombolas.

Após mais de um século de ‘abandono’ por parte governamental, nas expedições de Marechal Rondon, em 1914, o Forte é ‘redescoberto’, mas só na década de 1930 houvera o retorno do interesse do Estado naquela região. Em 1932, foi instalado o pelotão e, a partir de então, os moradores tradicionais, estabelecidos há gerações na localidade, passaram a ser considerados como ‘invasores’, ora tolerados ora perseguidos.

As investidas do Exército ganharam força na década de 2000, com iniciativas voltadas à realocação do grupo. Neste contexto, a comunidade se organizou em torno de uma associação representativa, para lutar por seus direitos enquanto remanescentes de quilombos: a Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo do Forte Príncipe da Beira (ASQFORTE). Grosso modo, a Figura 1 representa a disposição na área.



Figura 1 – Parte do território tradicional do Quilombo do Forte Príncipe da Beira. Fonte: Ferreira (2018:24).

A certidão de autorreconhecimento da comunidade de Forte Príncipe da Beira como remanescente de comunidade de quilombo foi expedida pela Fundação Cultural Palmares (FCP) em 29 de junho de 2005 e registrada no Livro de Cadastro Geral nº 003, registro 252, à folha 58. Em 2008, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) instaurou o procedimento para reconhecimento e titulação do território quilombola, trata-se do Processo Administrativo 54300.001013/2008-14 da Superintendência do Estado de Rondônia.

Apesar disso, os conflitos se acirraram entre militares e quilombolas. A insegurança jurídica e o não acesso às políticas públicas específicas, obstados pelo próprio Exército, majoraram a situação particular de vulnerabilidade das famílias, impactando em questões de segurança alimentar e de dignidade humana. As pressões e os atos de violências por parte do Exército tomam forma em impedimentos da ocupação plena do território quilombola, inviabilizando a construção e as reformas de moradias, as práticas agrícolas e de pesca, as manifestações culturais, bem como o acesso à saúde e à educação.

Desde o ano de 2010, o Ministério Público Federal (MPF), em Ji-Paraná, Rondônia, acompanha as questões relacionadas à

comunidade quilombola, a partir de inquéritos e procedimentos administrativos. Diante da conjuntura e da impossibilidade de resolução na seara administrativa, o MPF impetrou, em 2014, uma Ação Civil Pública (ACP) na Justiça Federal com objetivo de assegurar o reconhecimento dos direitos dos quilombolas do Forte Príncipe da Beira. No âmbito da supracitada ACP, foram realizadas perícias antropológicas e produzidos laudos e pareceres periciais que embasam essa reflexão.

Em 2019, a Ação Civil Pública foi encerrada com um acordo assinado pelas partes e, no momento em que se escreve, o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) da Comunidade Quilombola do Forte Príncipe da Beira está sendo elaborado pelo INCRA, sob coordenação da Dra. Maria Celina Pereira Carvalho.

## **2. O QUILOMBO DO FORTE PRÍNCIPE DA BEIRA**

A Comunidade Quilombola do Forte Príncipe da Beira é uma das nove comunidades remanescentes de quilombo do estado de Rondônia, todas localizadas às margens do rio Guaporé (exceto a comunidade de Jesus, que adentrou por um afluente, o rio São Miguel, onde se instalou), as quais mantêm entre si relações de afinidade e parentesco, movimentam redes e formam

uma territorialidade específica, marcada pela continuidade: um território quilombola *continuum*.

Tudo indica que a partir do processo de abandono da região do vale do Guaporé muitos dos quilombolas que se refugiaram em afluentes do Guaporé, como do Riozinho e de São Miguel, vieram para as margens deste rio principal, sendo que não havia mais perigo de serem recapturados, estabelecendo-se como agricultores e extrativistas. Assim, desde Vila Bela da Santíssima Trindade até o Forte Príncipe da Beira, temos a constituição de vários povoados negros como Laranjeiras, Rolim de Moura do Guaporé, Tarumã, Pedras Negras, Santo Antônio do Guaporé, Santa Fé e Forte Príncipe da Beira. A partir da falência deste sistema, a população afrodescendente construiu novas formas de viver e de saber. Assim, a região do Guaporé passou a ser conhecida como um território de pretos (Cruz 2013:5).

A conceitualização de território quilombola *continuum* não será desenvolvida no presente estudo, mas resta a referenciação de que as comunidades quilombolas em território rondoniense podem ser tomadas enquanto um contínuo: o Território Negro do Guaporé, constituído a partir de semelhantes processos de territorialização, oriundos de levadas migratórias de escravos e de libertos de Vila Bela da Santíssima Trindade, Mato Grosso, de 1730 até as primeiras décadas do século XX.

Entre os quilombos mais renomados do Vale do Guaporé, está o do Piolho, localizado às margens do rio Galera. Segundo o Anal de Vila Bela de 1770, a primeira destruição deste quilombo ocorreu em 22 de julho do mesmo ano.

Os quilombolas que conseguiram fugir voltaram a se reagrupar. Uma nova expedição torna a destruir o quilombo formado pelos sobreviventes e seus descendentes. O Diário da Diligência foi reproduzido por Roquette-Pinto (1917). De acordo com o referido Diário, a fuga de escravos e a formação de quilombos preocupava o governo colonial, marcado pela decadência das minas de ouro. Os quilombos foram duramente perseguidos pelo governo provincial de Mato Grosso. O aqilombamento do vale do Guaporé permitiu o espraiamento territorial e a formação de pequenos povoados (Farias Jr. 2011:36).

O aqilombamento ocorrido na região do Vale do Guaporé deu origem às nove comunidades atualmente autorreconhecidas enquanto quilombolas do estado de Rondônia: desde os quilombos de Santa Cruz e Laranjeiras, ambos no município de Pimenteiras do Oeste, seguindo por Alta Floresta do Oeste, onde estão localizados os quilombos de Rolim de Moura do Guaporé e Tarumã, passando pelos quilombos de Pedras Negras e do Santo Antônio, ambos em São Francisco do Guaporé, o Quilombo de Jesus, em São Miguel do Guaporé, chegando ao município de Costa Marques, onde estão localizados os quilombos de Santa Fé e do Forte Príncipe, objeto da presente reflexão.

O povoado que aqui nos ocupa leva o nome da localidade e do monumento que lá está: o Forte Príncipe da Beira, patrimônio histórico nacional, reconhecido em agosto de

1950, através do processo de tombamento nº 395-T-50. Em 2018, foi candidato a Patrimônio Cultural Mundial. Para além dessa admirável construção, ao seu redor, constituiu-se uma territorialidade específica, étnica e quilombola, ligada aos ancestrais de Vila Bela da Santíssima Trindade e, especialmente, a duas fortificações: o “Fortinho” de Conceição (Bragança) e o “Fortão”, o Forte Príncipe da Beira (Figura 2).



Figura 2 – Imagens do Forte Príncipe da Beira. Fontes: IPHAN (2018) e Guia Geográfico - Rondônia (s/d).

Aquela região, por ser área de fronteira e de disputa entre Portugal e Espanha em tempos coloniais, recebeu iniciativas de militarização na política de fortificação da América portuguesa. Na localidade, antes da ocupação portuguesa, estava a missão espanhola de Santa Rosa, com a presença de jesuítas e indígenas. Estes missionários foram expulsos em 1743 e, a partir de então, grande contingente de escravos foi levado pela coroa portuguesa ao Vale do Guaporé, para a construção da fortaleza, e também para extração de ouro (Teixeira 1998; Souza 2011). Assim, criou-se a Fortaleza de Nossa Senhora da Conceição, que, em 1768, passou a se chamar Forte de Bragança e, anos mais tarde, foi desativada, após uma grande enchente do rio Guaporé. No entanto, permaneceram naquela localidade negros e indígenas, consolidando um vilarejo: a Vila de Conceição (Pinto 1992; Barroso 2015).

Em 1776, a Coroa Portuguesa iniciou a construção do Forte Príncipe da Beira, em localização estratégica quanto ao rio Guaporé, distante 8 km do “Fortinho” da Conceição e da Vila de Conceição, projetado para ser a maior fortificação além-mar construída pelos portugueses e que se tornou, anos mais tarde, marco do Tratado de Madrid e a divisão entre as

‘duas Américas’ (Teixeira 1997; Fernandes 2003; Barroso 2015).

Sabe-se que para a construção do Real Forte Príncipe da Beira se contabilizou a força da mão de obra de mais de mil escravos negros arrebanhados no Guaporé, alguns trazidos da capitania de São Paulo, Minas Gerais, Rio de Janeiro, Goiás e outros de Belém, e mais outro tanto de mão de obra nativa que foi retirada das missões jesuíticas, sendo os do sexo masculino convocados para auxiliarem na construção, e mais 200 especialistas, como carpinteiros, artífices, que vieram dos grandes centros urbanos, como Belém e Rio de Janeiro (Barroso 2015:74).

Os Anais de Vila Bela evidenciam a marcante presença de escravos negros e de indígenas nas construções das fortificações e em suas guarnições. Os anais de 1776 e de 1783 referem-se a escravos negros que foram enviados para a construção, além do arregimento de brancos e indígenas, estes últimos que ocupavam a região dos rios Cautário, Sotério e Ouro Preto, também no atual estado de Rondônia. Sabe-se que, em 1791, viviam na região do Forte Príncipe 174 famílias, totalizando 712 pessoas, sendo que parte destas famílias já resultava de casamentos interétnicos (Amado & Anzai 2006; Farias Jr. 2011).

Foi utilizada a mão de obra dos nativos e de alguns negros que foram caçados e arrancados de seus quilombos na região do Alto Guaporé. Na tabela nº 1 abaixo, podemos conferir os escravos do El Rey e de particulares que trabalharam

na construção do Forte Príncipe no ano de 1780 com um quantitativo de 154 escravos, sendo 67 escravos do El Rey, o restante somava um total de 87 escravos de ganho, todos pertencentes a particulares, todos esses serviços eram empregados na construção do forte. Além desse quantitativo de escravos, contávamos também com a eficiência do trabalho de especialistas, sendo pedreiros e artífices (Barroso 2015:68).

Logo após o término da construção do Forte Príncipe, a movimentação militar declinará com o processo de independência do Brasil e das colônias da Espanha. Com a chegada da família real ao país, em 1808, e a decadência da economia no local, foram abandonados à própria sorte o Forte Príncipe e as famílias que lá viviam.

A guarda fronteira e a mineração mantiveram-se a partir do braço escravo, e as lavouras de subsistência foram sempre cultivadas pelos negros que resistiram ao ficar na região, mesmo após a saída dos brancos. Nas condições mais adversas, os negros guaporeanos mantiveram as conquistas e a presença nas vastas regiões do Guaporé, permitindo a continuidade da posse territorial (Barroso 2015:76).

Tal cenário prolongou-se por mais de um século, período no qual o Forte Príncipe da Beira seguiu “esquecido” pelo governo brasileiro, até ser “redescoberto”, em 1914, nas expedições de Marechal Rondon. Mesmo após esse episódio, foi somente a partir de 1932 que os militares se estabeleceram no local, instalando o Contingente

Especial de Fronteira de Forte Príncipe da Beira. Se o Forte Príncipe permanecera no esquecimento e abandono para o governo entre o final do século XIX e o início do XX, isso não significa que não havia ocupação na localidade. Ao contrário, os negros escravizados de outrora permaneceram no local, ocupando a região do “Fortinho” (de Nossa Senhora da Conceição) e do “Fortão” (Príncipe da Beira), locais fundamentais de sua territorialidade e identidade. Ou seja, quando o Exército brasileiro reocupou a área, ela não estava vazia: “no decorrer dos tempos, os negros tornaram-se os senhores do Guaporé e a região passa a ser reconhecida como terra de pretos” (Barroso 2015:75). No momento da reinstalação do Exército no local, a região era habitada pelos descendentes daqueles que construíram a fortificação, em uma ocupação territorial que abrangia dos arredores da construção até a antiga Vila e Fortaleza de Conceição.

Com a instalação do Contingente Especial de Fronteira, gradativamente, os moradores da Vila Conceição se aproximaram dos que já residiam no entorno do Forte Príncipe. Potencializou-se tal reterritorialização com a construção da Escola General Sampaio, em 1948, e com a instalação de uma fazenda do Exército para criação de gado na região do

Fortinho, onde os animais pastavam livremente, invadindo e destruindo as roças das famílias (Farias Jr. 2011).

Em suma, o retorno do Exército ao Vale do Guaporé encontrou uma territorialidade consolidada tradicionalmente. Essa chegada foi acompanhada, na década de 1940, de um aumento significativo da população com os “soldados da borracha”, no âmbito das políticas do Governo Federal para a extração do látex. Após o *boom* da borracha deste período, a maioria dos seringueiros foi abandonada pelo Estado brasileiro na região, não retornando à sua terra natal, constituindo famílias no Forte Príncipe da Beira, miscigenando-se com negras e índias, o que explica a presença de descendentes de soldados da borracha e de escravizados, bem como a presença de indígenas na memória genealógica.

Por fim, para melhor compreensão do modo de apropriação do meio ambiente e do espaço pela população quilombola no Forte Príncipe, faz-se necessário tecer algumas breves considerações.

O modo de ocupação resulta das formas do trabalho, sobretudo da agricultura itinerante, como os roçados, a caça e a pesca, praticados em áreas distantes às de morada, constituindo um modo de vida quilombola, apoiado em um modo de apropriação do espaço mais amplo.

A vila onde estão localizadas as residências é composta por posses individuais que fazem parte de um território maior e de uso comum. Essa constituição do espaço e a forma de ocupação do território quilombola no Forte viabilizam-se através de extensas redes de parentesco, envolvendo também outras comunidades quilombolas do Vale do Guaporé. É preciso destacar que, nas últimas décadas, parte do território quilombola foi perdida, seja para pessoas de fora, seja pelo êxodo diante das violências sofridas e pressões do Exército, gerando dispersão dos quilombolas para a área urbana.

Estudos elaborados pela Nova Cartografia Social (Almeida 2014) indicam como área pretendida pela Comunidade Quilombola do Forte Príncipe da Beira a extensão de 20.108,8709 hectares (Figura 3). Tal reivindicação territorial refere-se aos antigos sítios e colocações de seringa, áreas de roçado, pesca, sendo a maior parte composta por área alagadiça e com vegetação nativa, incluindo também sítios históricos e arqueológicos (o Forte de Conceição, o Forte Príncipe da Beira e o Labirinto), todos de extrema relevância sociocultural para o grupo, enquanto etnicamente diferenciado, e para a construção de sua territorialidade e identidade.

### 3. AS RELAÇÕES ENTRE A COMUNIDADE QUILOMBOLA E O EXÉRCITO BRASILEIRO

Nas duas últimas décadas, registrou-se o aumento das pressões do Exército à Comunidade Quilombola do Forte Príncipe da Beira. Após grave ameaça de realocação compulsória das famílias, ocorrida em 2005, a comunidade organizou-se em torno da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo do Forte Príncipe da Beira (ASQFORTE), para lutar pelos seus direitos nos termos do Artigo 68, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição

Federal de 1988 (ADCT/CF-88), e do Decreto 4887/2003. Desde então, a depender do comando do Pelotão, as investidas contra a comunidade são mais ou menos explícitas e violentas.

Grosso modo, de acordo com os laudos periciais antropológicos elaborados (Ferreira 2015, 2018), as pressões sofridas foram as tentativas de realocação compulsória, primeiro da comunidade como um todo e depois de alguns moradores individualmente, com restrições às práticas agrícolas, de caça e de pesca tradicionais, ao comércio de bens e

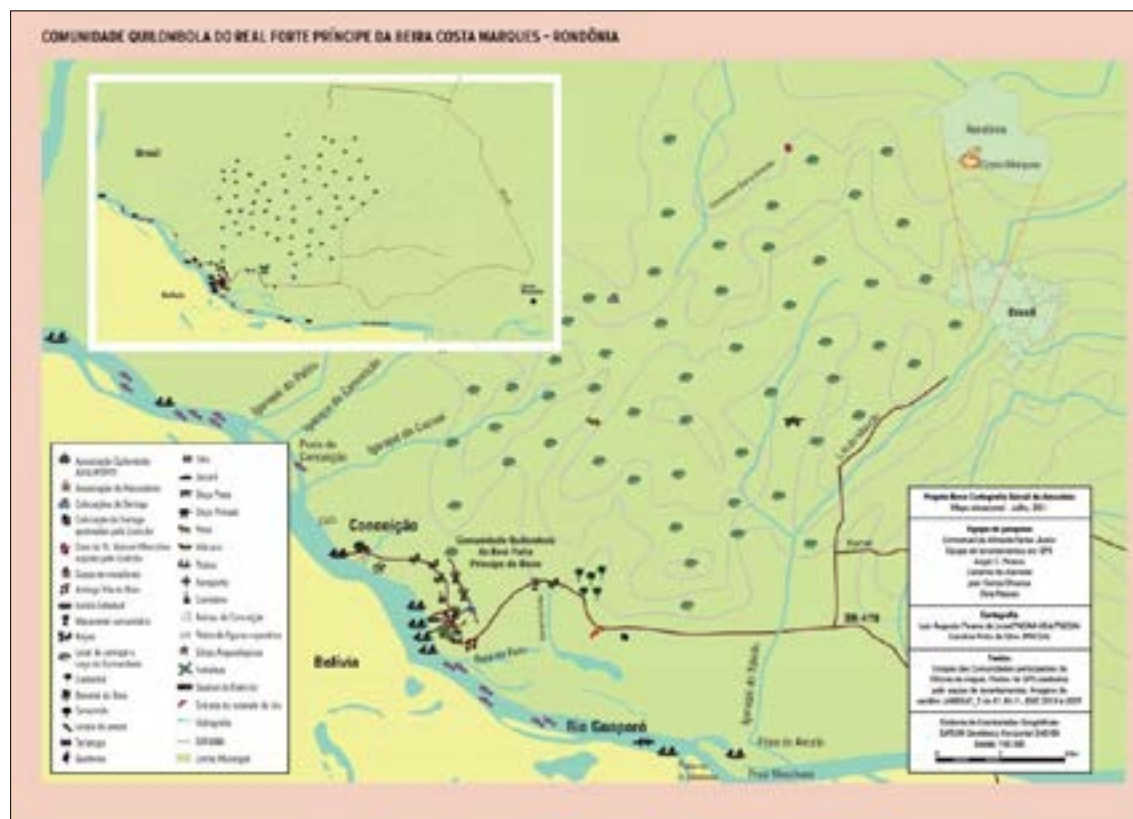


Figura 3 – Croqui do território tradicionalmente ocupado pela Comunidade Quilombola do Forte Príncipe da Beira. Fonte: Almeida (2014:6).



produtos, com multas, apreensões de materiais e tratores, e até mesmo ocorrências de prisões de quilombolas. Além disso, foram registradas ações para controlar o cotidiano da comunidade; a realização de festas e reuniões da ASQFORTE; entradas e saídas da vila; o acesso de quilombolas ao posto de saúde, à escola, à quadra de esportes, às instalações do Forte Príncipe da Beira, ao porto e até mesmo à beira do rio Guaporé e à Capela.

Em 2015, um ano após a interposição da ação judicial para titulação da área, o Exército expandiu ainda mais os pontos de controle de acesso, marcando sua presença no espaço com o aquartelamento das áreas da comunidade. Com a ampliação da área militar, a escola municipal, o parque e a quadra de esportes passaram a estar no interior do pelotão, em área considerada militar e delimitada por cercas e cancelas (Ferreira 2018). Como consequência, para transitar no espaço escolar, é preciso registrar-se, há excessivo controle aos pais de alunos e professores, bem como restrições ao uso destes espaços em determinados horários e aos finais de semana (Figura 4).

A comunidade quilombola vive, cotidianamente,



Figura 4 - Em azul, a cerca anterior que ficou até o ano de 2015; em amarelo, a cerca atual, sendo trazida 85 metros adiante. Fonte: Ferreira (2018:25).

com cancelas e canhões voltados para si (Figura 5A), com o controle de acesso (Figura 5B) e com o aquartelamento de suas áreas de uso comum (Figura 5C).

Além disso, o uso do porto encerra outra disputa significativa pelos espaços. Há um porto no interior do pelotão, usado exclusivamente pelo Exército, e outro utilizado exclusivamente pela comunidade, fora dos limites da área militar. Esse porto comunitário foi construído pelos próprios quilombolas para receberem a Romaria do Divino Espírito Santo, tradicional festa que a comunidade recebe anualmente, com festejos, santidades e cortejos fluviais. Inicialmente, foi projetado para localizar-se bem ao lado da Capela de Nossa Senhora da Conceição, mas essa localização foi inviabilizada pelos militares, sendo, portanto, construído em espaço mais distante em relação ao Exército (Figura 6).



Figura 5 – Interior do Batalhão: A) cancela de controle de passagem e canhões voltados para as moradias quilombolas; B) cercas e cones delimitando a área militar; C) cercamento da área considerada militar e, ao fundo, a entrada do Forte Príncipe da Beira. Fonte: Ferreira (2018:27-29).

Embora o porto comunitário esteja fora do quartelamento, há controle de acesso por parte do Exército para entrada e saída de pessoas. Segundo representantes do Exército, é realizada revista de volumes e o controle de embarque e desembarque de materiais. Há presença militar desarmada entre as 6 e as 18 horas, e armada a partir de então (Figura 7). No entanto, narram os quilombolas que a revista é, por vezes, um tanto quanto brusca e/ou vexatória, que os militares colocam impedimentos para o transporte de cargas e para a passagem de veículos, mesmo que necessários para carregar e descarregar os equipamentos de pesca. Ao contrário do que colocou o Exército, os quilombolas afirmam que não fica um militar todo o tempo na cancela para abrir e fechar a passagem, de modo que aguardam por longo tempo, “no sol ou na chuva”, até que alguém se dirija ao local para fazer a revista e a liberação.

Tais contenções prejudicam as atividades da pesca, que é um dos meios de subsistência e segurança alimentar da comunidade. Da mesma forma, são frequentes os conflitos quanto às roças, às criações e às atividades de extrativismo tradicionais. O Exército inviabiliza as práticas, inclusive com uso da força, apreendendo equipamentos e máquinas, fazendo denúncias à Polícia Ambiental. No momento, diversos quilombolas respondem por crimes ambientais



Figura 6 – Localização do porto da Comunidade Quilombola do Forte Príncipe da Beira. Fonte: Ferreira (2018:42).



Figura 7 – Controle de acesso realizado pelo Exército no porto da comunidade quilombola. Fonte: Ferreira (2018:46).

e são inúmeros os relatos de constrangimentos, inclusive de prisões.

Acontecimentos no final de 2017 reacenderam conflitos. Foram situações hostis vivenciadas durante a colheita e a comercialização da safra de castanha, quando a comunidade teve apreendido pelo Exército um caminhão carregado deste produto. Inicialmente, o comandante do Pelotão tentou restringir a atividade tradicional a uma saca por família; em seguida, passou a exigir pagamento a título de tributação de impostos; depois, impediu a entrada de compradores de castanha; e, por fim, apreendeu um caminhão carregado de colheita.

Ademais, a localidade tem grande potencial turístico, que poderia ser uma forma de geração de renda. Além das fortificações e do patrimônio histórico, há um significativo circuito de praias e cachoeiras e pontos com desenhos rupestres, locais que mereceriam um estudo arqueológico aprofundado. A comunidade já tentou desenvolver atividades hoteleiras, de recepção e de atendimento ao turismo, mas esbarra em controles e restrições postos pelo Exército. Além disso, preconceitos e discriminações por parte dos militares são frequentes, sobretudo quanto ao não reconhecimento do grupo como quilombola, conforme narra Maria (*in memoriam*) (Figura 8):

Vivemos com descaso das autoridades de reconhecer nossa comunidade como quilombola. Eles não respeitam, não reconhecem, falam na nossa cara que a gente é boliviano, que a gente é nordestino, que a gente é qualquer coisa menos quilombola. Eles não respeitam nossa história, nossos antepassados, quem construiu isso. Eles falam que a gente é branco, amarelo, azul, de qualquer cor, mas não é preto. Primeiro que tem negro aqui sim e segundo que a gente não precisa ser preto pra ser quilombola. É claro que com o passar do tempo teve mistura, teve casamento com gente de fora, e isso é normal. A gente é quilombola não só pela cor da nossa pele, mas pela nossa história, pelo nosso passado, pelos nossos antepassados que foram escravos, que construíram isso aqui e que sempre mantiveram isso aqui. Somos remanescentes de quilombo sim, sendo preto na pele ou não. [...] A Fundação Palmares já reconheceu a gente, a gente tem certidão, a gente tem história, e a gente é quilombola quer o Exército queira ou não queira. Se o exército reconhece ou não é um direito deles, e isso não muda nada porque nós somos quilombolas, nossa história é que diz isso (comunicação pessoal, 2018).

#### 4. A JUDICIALIZAÇÃO DOS CONFLITOS

Mesmo com a certidão de autorreconhecimento emitida pela FCP, em 2005, e com a abertura do processo administrativo para a regularização fundiária no INCRA, em 2008, até o momento a Comunidade Quilombola do Forte não é titulada. Desde o início dos trabalhos do INCRA, o Exército colocou impedimentos e constrangimentos à equipe para que adentrasse o território e executasse os levantamentos necessários. Por anos, dada a ‘proibição’ do Exército, o INCRA não realizou



Figura 8 - Maria no interior do Forte Príncipe da Beira. Foto: acervo pessoal (2018).

os estudos do RTID e, por consequência, ficou estagnado o processo de titulação das terras tradicionalmente ocupadas pela Comunidade Quilombola do Forte Príncipe da Beira.

Diante da morosidade e do acirramento dos conflitos, em 2014, o MPF interpôs Ação Civil Pública na Justiça Federal, em face da União e do INCRA, para que fossem concluídos os trabalhos de titulação fundiária e de reconhecimento dos direitos dos quilombolas. São os Autos n.º 6050-05.2014.4.01.4101/RO, que objetivavam também a implementação de medidas emergenciais ao

patrimônio histórico tombado, a restauração e a estabilização do monumento, a cargo do IPHAN.

No âmbito desta ação, em 2015, aconteceu a primeira audiência de conciliação na qual o Exército, que não era inicialmente parte da lide, interveio e apresentou uma proposta de Concessão de Direito Real de Uso (CDRU). Com isso, a ação foi suspensa até que a comunidade e o MPF se manifestassem sobre tal propositura. Naquela ocasião, além da análise dos termos da CDRU, foram realizadas reuniões com a comunidade quilombola que, por unanimidade, negou a

proposta (im)posta pelo Exército (Ferreira 2015).

Grosso modo, uma leitura inicial da CDRU já denotava a incompatibilidade daquele instrumento à realidade quilombola, ainda que tenha sido sugerida uma forma individual, outra coletiva e ainda uma terceira opção híbrida, segundo a qual as casas e os cultivos ficariam sob o regime individual e as demais áreas como coletivas. Os termos do contrato individual e do contrato coletivo são basicamente os mesmos, mas, no primeiro caso, seria firmando entre Exército e cada uma das famílias e, no segundo, entre Exército e Associação Quilombola.

Na CDRU, a comunidade não era considerada como quilombola, e sim como “famílias de baixa renda que integram a comunidade da área adjacente ao Real Forte Príncipe da Beira” (cláusula 2ª). O prazo do contrato era indeterminado, mas era indicado que seria “resolúvel face o descumprimento das cláusulas do presente contrato” (cláusula 5ª), sendo elencadas uma série de restrições, entre as quais: “III. Renda familiar não ultrapasse cinco salários-mínimos e que não possua outro imóvel urbano ou rural” (cláusula 6ª). Na cláusula 7ª, estavam estabelecidas as “obrigações do concessionário” (sendo considerado concessionário o quilombola). Nesta, fica estipulado que o quilombola deveria: “IV. Dar

condições para que a União realize fiscalização periódica por meio da SPU/RO [Secretaria do Patrimônio da União em Rondônia] e do Comando do 2º Grupamento de Engenharia, por intermédio da 17ª Brigada de Infantaria de Selva e do Comando de Fronteira/6º Batalhão Infantaria Selva”. Na “fiscalização periódica”, prevista para acontecer trimestralmente, “o militar na função fiscalizadora deverá ter acesso a todas as instalações”. Ou seja, a toda a residência e/ou área de plantio. Além disso, informam que “os moradores [serão] informados, sempre que possível”, mas prevendo que a notificação “não será cumprida em situações de denúncia, flagrante delito, além de outros não listados, de acordo com a avaliação da autoridade fiscalizadora”. Vê-se a atribuição de um poder quase absoluto aos representantes do Exército diante da comunidade, pautada em avaliações meramente discricionárias.

Como obrigação prevista aos quilombolas, destaca-se uma que foi motivo de indignação da comunidade a princípio e, depois, de piadas. O concessionário (o quilombola) deve “manter no imóvel, em local visível, placa de publicidade, da área do Contrato de CDRU”. Brincava-se sobre a cor da placa que cada um escolheria, ironizando a tentativa do Exército de “emplacá-los”. Também seria um dever da associação ou da família “pagar

todos os encargos financeiros, tais como impostos, taxas, contribuições e emolumentos que recaiam ou que venham a recair sobre o imóvel”.

A fragilidade do contrato ficava nítida nas possibilidades de rescisão da CDRU, “independente de ato especial ou requerimento judicial”, “na hipótese de não cumprimento de cláusula contratual do presente contrato”; “se constatada ocorrência de infração ambiental” ou “em casos relevantes para defesa ou segurança nacional” (cláusula 8ª), ou seja, todos os argumentos já mobilizados pelo Exército para criminalizar a existência e as práticas da comunidade. Não era prevista qualquer segurança jurídica ao “concessionário/quilombola”, apenas ao “interveniente/Exército”. Ao final do contrato, restava anexado um Termo de Convivência entre o Interveniente e o Concessionário, mas que foi estabelecido por apenas uma das partes, sem a participação dos quilombolas.

A “convivência” previa que o Exército prestaria atendimento médico e odontológico à comunidade, estabeleceria (mais) um perímetro de 500 metros como área de segurança, com marcação visual (cercas ou muros) dos limites dessa área, que a comunidade seria avisada da ocorrência de “instruções militares que representem riscos à segurança da comunidade”, mas que “questões de Defesa e Segurança nacional não se enquadram” e, por isso, “a comunidade não será avisada com antecedência e quando for

entendido pela tropa federal que a surpresa das operações deva prevalecer”.

Após realizadas diversas reuniões e uma grande assembleia da ASQFORTE, foi negada, por unanimidade, a proposta (im)posta pelo Exército. A comunidade reiterou a luta pelo direito enquanto remanescente de quilombo e a titulação do território nos termos do Artigo 68 do ADCT/CF-88 e do Decreto 4887/2003, não por meio de uma CDRU. Nesta oportunidade, novo laudo antropológico foi adicionado à ação civil pública, indicando a incompatibilidade da CDRU com os modos de viver e de fazer tradicionais da comunidade, cujos termos operavam por desprezar os usos e costumes do grupo e seu processo de territorialização. Nesse sentido, concluiu o documento que a CDRU representava um perigo à continuidade da comunidade enquanto grupo étnico, que o recomendado era a realização do RTID, destacando que:

No âmbito do procedimento administrativo para reconhecimento e titulação é assegurado o direito às contestações ao RTID e contra-laudo. Ou seja, é facultado ao Exército e a quaisquer interessados o direito ao contraditório e a possibilidade de contestação, mas em determinada etapa do processo administrativo. [...] Somente após a conclusão de tal estudo é que se poderá avaliar sobre a viabilidade da CDRU ou da titulação da comunidade enquanto remanescente de quilombos, como prevê o Artigo 68 do ADCT/CF-88 (Ferreira 2015:23).

Deu-se prosseguimento à ação judicial, mas o processo administrativo de titulação permaneceu estagnado. Em 2018, foi designada uma nova audiência e, diante do pedido do MPF para início imediato dos trabalhos do RTID, o juízo determinou a realização de uma inspeção judicial e, após sua ocorrência, emitiria a sentença. A referida diligência judicial na Comunidade Quilombola do Forte Príncipe da Beira ocorreu em maio de 2018, ocasião na qual estiveram presentes o Juiz Federal e sua assessoria, o MPF, o INCRA, a Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), o Governo do Estado de Rondônia, a Comissão Pastoral da Terra (CPT) e diversos escalões do Exército<sup>1</sup>.

Desse evento, mais um Laudo Pericial Antropológico foi juntado à ACP, detalhando etnograficamente a inspeção judicial e as controvérsias verificadas em campo, concluindo que “grande parte dos problemas aqui detalhados pode ser resolvida com a elaboração dos estudos pelo INCRA, com o RTID”, reiterando

o direito ao contraditório garantido ao Exército brasileiro no próprio processo administrativo de reconhecimento e titulação, ou seja, “que o Exército poderá apresentar seu contra laudo e suas manifestações na etapa das contestações, na determinada etapa do processo administrativo”.

O Laudo Pericial Antropológico ressaltou que a comunidade quilombola nunca demandou a saída do Exército, nem a titulação da área militar, mas tão somente os direitos constitucionais que titularizam e que apenas o RTID poderia definir as áreas que são parte do território tradicionalmente ocupado, que tal delimitação não cabe ao juízo, nem ao MPF, tampouco ao Exército. De forma análoga, o laudo indicou que não cabe ao Exército definir quem são e quem não são os quilombolas e que todos os conflitos relatados e verificados *in loco* pela inspeção judicial poderiam ser resolvidos ou sopesados com a elaboração dos estudos pelo INCRA (Ferreira 2018:88-89).

Em julho de 2018, uma sentença judicial determinou a realização do RTID no prazo de 60

1 Estiveram presentes, na ocasião, o juiz federal de Ji-Paraná, Marcelo Vieira, o procurador da República em Ji-Paraná, Murilo Constantino, o coordenador de Regularização Fundiária de Quilombos do INCRA/RO, Willian Coimbra, o secretário nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), Juvenal Araújo Jr., a gerente do Núcleo de Promoção e Igualdade Racial, Elsie Shockness, e o representante do governo de Rondônia, Pedro José Alves Sanches, secretário-adjunto de Assistência e do Desenvolvimento Social (SEAS), sua assessora jurídica, Deise, o prefeito de Costa Marques, Vagner Miranda, o prefeito de São Miguel do Guaporé, Cornelio Duarte, o titular da Advocacia-Geral da União de Porto Velho, Jorge de Souza, representante da SPU, Marco Aurélio, a Comissão Pastoral da Terra, representada por Josep Iborra Plans e Roberto Ossak, além da signatária. A comunidade quilombola, representada por seu presidente Elvis Pessoa, teve significativa participação de cerca de 50 quilombolas em reunião. O Exército estivera representado pelo capitão comandante do 1º Pelotão Especial de Fronteira, Daniel, pelo comandante do 6º Batalhão de Infantaria de Selva de Guajará Mirim, tenente-coronel Lustosa, pelo general de brigada, José Eduardo Leal de Oliveira, atual comandante da 17ª Brigada de Infantaria de Selva de Porto Velho, pela tenente Almeida e pela assessoria jurídica, nas pessoas de Major Simões e Tenente Monteiro (subcomandante do local). Para mais informações, consultar CPT (2018).



dias e ordenou que fosse assegurado ao INCRA amplo acesso à gleba e às localidades necessárias para elaboração dos levantamentos. O INCRA foi a campo em setembro de 2018, contudo, mais uma vez, o Exército obstou a entrada da equipe na área do “Fortinho”, e acessos a diversos pontos do território da comunidade foram bloqueados com correntes e cadeados. Além disso, os militares pressionaram a antropóloga/ coordenadora para acompanhá-la durante os levantamentos e entrevistas, condição que, por óbvio, inviabilizava seu trabalho. Considerando que o Exército brasileiro descumpriu a sentença, o MPF recorreu à Justiça Federal, que aplicou multa ao Subcomandante do Pelotão no valor de dez salários-mínimos e multa diária à União no valor de R\$ 50.000,00, em caso de novo descumprimento.

Ocorreu nova audiência em novembro de 2018, na qual foi imposta judicialmente ao Exército a obrigação de não interferir nas atividades do INCRA. Além disso, INCRA, Exército, Secretaria de Estado do Desenvolvimento Ambiental (SEDAM), Agência de Defesa Sanitária Agrosilvopastoril do Estado de Rondônia (IDARON) e Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Estado de Rondônia (EMATER) comprometeram-se a elaborar um plano de uso da área, abrangendo: a) áreas de segurança do Exército brasileiro; b) áreas de interesse de comunidade do Forte Príncipe da

Beira, notadamente para fins de agropecuária; c) áreas de preservação ambiental. Em seguida, a equipe do INCRA retornou à comunidade para realização dos trabalhos do RTID e, dessa vez, não foi impedida. No primeiro semestre de 2019, enquanto a equipe da autarquia agrária desenvolvia os estudos do RTID, articulava-se um acordo que pudesse salvaguardar a realização desses trabalhos e os direitos fundamentais da comunidade quilombola enquanto não acontecesse a titulação.

## 5. O ACORDO JUDICIAL

Em 25 de julho de 2019, aconteceu, na Justiça Federal de Ji-Paraná, Rondônia, a última audiência da ACP, com a presença da Associação Quilombola, do MPF, do INCRA, do IPHAN, da Advocacia-Geral da União (AGU), do Governo do Estado de Rondônia, da Prefeitura de Costa Marques, da EMATER, da IDARON, da CPT, da SEPPPIR, da Comissão de Direitos Humanos da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) e do Exército brasileiro. A sentença informa que “as partes chegaram ao acordo judicial, em sendo assim homologo-o e determino a extinção do processo com resolução de mérito”. Ou seja, findou a ação judicial com uma resolução.

Naquela oportunidade, a Justiça Federal homologou um acordo de convivência entre

quilombolas e militares, um plano de uso da área construído em conjunto e com assessoria do MPF para equilibrar as atividades tradicionais da comunidade e as atividades do Exército, até a titulação do território quilombola. Enquanto isso, ficaria garantido o amplo acesso à área para o INCRA, para sequência dos trabalhos do RTID. No acordo, com relação às moradias, ficou estabelecido que novas construções e/ou ampliações seriam informadas com antecedência de dez dias ao Comando do Pelotão, este que teria dez dias para manifestar eventual discordância. Tal discordância só poderia se dar justificadamente, em razão de segurança ou de necessária intervenção do IPHAN, não discricionariamente, como até então ocorria. Em casos de divergências, a questão seria submetida ao protocolo de mediação de conflitos, também previsto e que será detalhado adiante. As obras emergenciais e reformas não precisam passar por tal procedimento, apenas aquelas que impliquem ampliação do espaço utilizado. Semelhantemente, caberia ao Exército o dever de comunicar a comunidade com dez dias de antecedência quando promover obras fora da área do aquartelamento, sendo assegurado o mesmo procedimento em caso de dissenso.

Sobre as áreas de plantio e cultivo, assegurou-se aos quilombolas o direito de realizar suas atividades de roças nos locais tradicionalmente já utilizados

para tal prática, previamente identificadas e mapeadas, ficando também assegurado o direito ao uso de máquinas, equipamentos e instrumentos necessários às práticas de extrativismo vegetal, inclusive a coleta de castanha, impondo apenas restrições ambientais genéricas. Também ficou garantida a criação de animais de grande porte em área destinada especificamente para tal fim, previamente identificada e de uso coletivo. Sobre as atividades de caça, restou o direito de exercê-las nas áreas tradicionalmente utilizadas, após a apresentação de uma relação dos caçadores habituais pela associação quilombola ao Exército, vinculando também a regularização e registro das armas. Quanto à pesca, ficou salvaguardado o direito da comunidade de exercê-la, mesmo no período de defeso, quando fica estabelecida a cota de cinco quilos e é vedada a comercialização.

As atividades de turismo foram também previstas e asseguradas, prevendo credenciamentos e cadastros dos guias da comunidade, sendo exigida a realização de curso de capacitação e de primeiros socorros. Apenas a visita à trilha da cachoeira deveria ser informada com antecedência ao Comando do Pelotão, para evitar coincidências com treinamentos militares. E o mesmo dever se aplica ao Exército, que deve informar à Associação Quilombola, com 48 horas de antecedência, quando realizar as atividades

de tiro e treinamentos. Quanto às manifestações culturais coletivas e festejos, ficou estabelecido que apenas aquelas com público superior a 200 pessoas deveriam ser informadas ao Pelotão com antecedência, para possibilitar o planejamento de medidas de segurança. Ademais, ficou resolvida a questão relacionada aos impedimentos e ao controle de pais e responsáveis ao complexo escolar e o uso da quadra poliesportiva, inclusive aos finais de semana. Previu-se, ainda, a construção, pelo município de Costa Marques ou pelo estado de Rondônia, de nova escola fora das dependências militares.

No que tange aos portos, estipulou-se que as embarcações usuais dos quilombolas seriam cadastradas e identificadas pelo Exército previamente, de modo a evitar constrangimentos e revistas diárias, e a instalação de câmeras de vigilâncias nos locais de embarque e desembarque. Por fim, ajustou-se que a Associação Quilombola criaria um espaço destinado à produção e à comercialização de artesanato, comidas típicas e outros produtos de interesse, sem qualquer ingerência do Exército, e que a aplicação e investimentos públicos na área podem ocorrer independentemente de autorização do Pelotão.

Ao final do termo, pactuou-se um protocolo de resolução de conflitos, prevendo uma comissão de mediação, com atribuição para dirimir questões

de dissenso entre o Exército e a comunidade quilombola. A comissão deve ser composta por um representante do Exército, um representante da ASQFORTE, um representante do MPF, um representante da SEPPIR, facultada a indicação de um membro pela Comissão de Direitos Humanos da OAB/RO. Essa comissão de mediação de conflitos tem competência para “adotar medidas cautelares, com o objetivo de fazer cessar o uso abusivo ou com desvio de finalidade, até que a questão seja devidamente esclarecida diante da referida Comissão, que pode solicitar a realização de estudo antropológico”. A SEPPIR realizou um curso de mediação de conflitos aos quilombolas e aos militares com foco nos Termos do Acordo, em novembro de 2019. Restou convencionado que o descumprimento de quaisquer das obrigações descritas no termo poderá implicar o pagamento de multa, em valor a ser definido pela Comissão de Mediação de Conflitos.

## 6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Aferir situações sociais que são, por excelência, antagônicas e que, de algum modo, acabam regidas por mecanismos judiciais, sobretudo quando envolvem partes em desequilíbrio de poder (tal qual uma comunidade quilombola e as forças armadas), representa um dos campos de análise da Antropologia do Direito. Nesta reflexão,

objetivou-se interpretar hermeneuticamente o processo de judicialização bem-sucedido de um conflito específico relacionado ao reconhecimento de direitos dos quilombolas do Forte Príncipe da Beira, em Rondônia, e de suas relações com o Exército brasileiro, valendo-se da análise dos autos judiciais e das peças periciais antropológicas que os subsidiaram.

Os laudos e as perícias antropológicas tiveram relevante potencial ao evitar a naturalização do não dito nos autos judiciais e permitiram levar a complexidade da realidade social aos processos, que exige um olhar antropológico e etnográfico, demanda uma análise da situação real para a compreensão do grupo étnico, qualquer que seja o grupo ou o conflito. É essa Antropologia que permite aos operadores do Direito uma melhor compreensão (e/ou um menor estranhamento) quando se deparam com formas distintas de uso e apropriação do território, que não são aquelas prescritas pelo direito civil, ou com outras formas de lei e aplicação de penas, que não aquelas tipificadas pelo direito penal.

Além disso, o caso vivenciado pelos quilombolas do Forte Príncipe da Beira nos permite pensar questões importantes relacionadas à sobreposição de territórios tradicionais e interesses das forças armadas, tal como ocorre também com os Quilombos da Marambaia, Rio de Janeiro, Rio

dos Macacos, Bahia, e de Alcântara, Maranhão, onde frequentemente há conflitos e situações de violências. Fica indicada tal reflexão que, por questões de espaço, não foi desenvolvida no presente. Aqui, a proposta foi aprofundar questões de Antropologia do Direito, especialmente no que diz respeito à judicialização das matérias concernentes aos direitos quilombolas e, a partir dela, considerar o papel do Judiciário e do MPF, do Direito e da Antropologia, da perícia antropológica e da mobilização dos sujeitos de direitos, dos quilombolas, nos espaços legais e decisórios.

A Comunidade Quilombola do Forte Príncipe da Beira enfrentou diversas restrições e constrangimentos impostos pelo Exército brasileiro ao longo de sua história, exemplificadas pela criminalização das práticas tradicionais, a militarização da vida comunitária e o aquartelamento dos espaços. Tal conjunção, somada aos óbices do Exército também ao INCRA, impedindo que realizasse os trabalhos de delimitação e titulação do território quilombola, consubstanciaram-se em uma ação civil pública, que levou os conflitos à Justiça Federal. Ressalta-se que quaisquer judicializações já são reveladoras do esgotamento de outros meios para resolução da lide e, sobretudo quando envolvem obrigações de fazer e de assegurar direitos de minorias, revelam sutilezas da sociedade e de suas instituições.

Tal ação judicial, embora tenha sido interposta pelo MPF, contou com ampla participação e cooperação da ASQFORTE e teve assessoramento antropológico em todas as suas etapas. A esses dois fatos, à perícia antropológica e à mobilização da comunidade, pode-se atribuir parte significativa do êxito da ação, que se encerrou com um acordo entre as partes e com a realização do RTID pelo INCRA. Por óbvio, também foram fundamentais as atuações dos profissionais do direito envolvidos, mas é importante lembrar Bourdieu (1989), quando diz ser o campo jurídico fechado e marcado por disputas que revelam práticas historicamente construídas e reconstruídas, operando para manter a estrutura de poder estabelecida. Nesse sentido, é preciso destacar que o caso judicializado e bem-sucedido do Quilombo do Forte Príncipe da Beira é, infelizmente, uma exceção.

As ações envolvendo direitos de minorias étnicas no Brasil, em geral, são marcadas por um “*apartheid* epistêmico”, pois, tradicionalmente, o campo jurídico é caracterizado por um isolamento hermético diante das lutas sociais e pressões populares (Baldi 2014). A noção de “*apartheid* epistêmico” é utilizada para referir-se à distância entre o campo jurídico e as lutas sociais, uma separação que opera hierarquizando saberes e conhecimentos: em um lado, e vestido com as togas da pretensão da universalidade, está o campo

do Direito, e fora dele, os demais conhecimentos, chamados no mundo jurídico de “metajurídicos”, aos quais se atribui menor valor.

São as “linhas abissais”, indicadas por Sousa Santos (2007:71), que ainda fazem transparecer práticas e ideologias coloniais no âmbito das práticas jurídicas. Segundo o autor, trata-se de um sistema de distinções invisíveis, estabelecido por linhas que dividem em dois universos distintos a realidade social. Configura-se, assim, “um lado da linha” e “outro lado da linha” e “a divisão é tal que ‘o outro lado da linha’ desaparece como realidade, torna-se inexistente e é mesmo produzido como inexistente”. Por conseguinte, tem-se um pensamento abissal, no qual é impossível que os dois lados da linha coexistam: “para além da linha há apenas inexistência, invisibilidade e ausência não dialética”.

O papel da Antropologia do/no Direito e o fenômeno da tribunalização dos conflitos sociais, ou seja, quando situações sociais plurais são judicializadas, devem ser compreendidos considerando o pensamento abissal, que ainda marca o mundo das leis e das normas no Brasil e, em acréscimo, a “contrarrevolução jurídica”, em curso nos tribunais brasileiros, um tipo de ativismo judiciário que é conservador e neutraliza avanços democráticos.

Não é um movimento concertado, muito menos uma conspiração. É um entendimento tácito entre elites político-econômicas e judiciais, criado a partir de decisões judiciais concretas. [...] Há bons argumentos de direito ordinário, constitucional e internacional para bloquear a contrarrevolução jurídica. Mas os democratas brasileiros e os movimentos sociais também sabem que o cemitério judicial está juncado de bons argumentos (Sousa Santos 2009:1-2).

Tais situações sociais judicializadas, em geral, envolvem direitos de grupos historicamente subalternizados, e estes processos são, por excelência, o lugar da perícia antropológica. Há um ditado no mundo jurídico que diz “se não está nos autos (judiciais), não está no mundo”. E é bem aí que a Antropologia Pericial faz seu assento, levando o mundo aos autos e, com isso, colabora para um Direito que seja, de fato, emancipatório e condizente com uma sociedade pluriétnica e multicultural.

As implicações da prática e da perícia antropológica na judicialização dos conflitos estão justamente na garantia dos direitos étnicos das comunidades, não apenas para salvaguardar o direito a ser diferente, mas também para assegurar que essa diferença possa estar representada nos autos e nos processos judiciais. Essa Antropologia Pericial, quando conjugada à participação da comunidade e à apropriação dos direitos por seus sujeitos, tal como ocorreu no caso dos quilombolas do Forte Príncipe, tem

potencial para romper as estruturas coloniais e o racismo institucional, reproduzidos muitas vezes de forma naturalizada em decisões judiciais que apartam epistemologicamente e segregam abissalmente o que considera meras partes do processo. A Comunidade Quilombola do Forte Príncipe da Beira, entretanto, reverteu esse quadro e tem potencial para levar a êxito casos de outras comunidades em situações análogas, na medida em que já suscitou uma jurisprudência positiva.

Os fortes quilombolas do Forte superaram práticas de racismo institucional e institucionalizado, transformando padrões do judiciário e, com isso, abrem caminhos mais sólidos e estáveis para o reconhecimento de direitos de comunidades quilombolas em todo o Brasil. Esses fortes quilombolas resistiram às opressões do passado e do presente, enfrentaram as violências físicas e simbólicas que lhes foram impostas e, mesmo diante do poder de uma instituição como o Exército brasileiro, se empoderaram. Esses fortes quilombolas, frente às tentativas dos militares em invisibilizá-los, fizeram-se visíveis nos campos administrativos e judiciais e, quanto mais as Forças Armadas se esforçavam em despolitizar a questão quilombola, mais a identidade quilombola se fortalecia e agregava a comunidade em torno dela. A Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo do Forte Príncipe da Beira é um

exemplo assertivo da mobilização quilombola e foi essencial na resolução da lide.

Os fortes quilombolas do Forte mostraram, com brilhantismo, a potência que têm as comunidades remanescentes de quilombos e a importância da união e da apropriação dos espaços até então restritos ao Direito, com atos de resistência e de luta que ultrapassaram as fronteiras do seu território tradicional e ecoaram no campo político e jurídico de todo o território nacional.

## 8. REFERÊNCIAS

Almeida, A. W. B. 2014. *Mapeamento social como instrumento de gestão territorial contra o desmatamento e a devastação: processo de capacitação de povos e comunidades tradicionais: quilombolas do Forte Príncipe da Beira, Vale do Guaporé, Costa Marques, RO*. Manaus: UEA Edições.

Amado, J., e L. Anzai. 2006. *Anais de Vila Bela (1734-1789)*. Cuiabá: EdUFMT.

Baldi, C. A. 2014. Comunidades negras e novo constitucionalismo: pluralismo jurídico, territorialidade e buen vivir. In *O pensamento pós e descolonial no novo constitucionalismo latino-americano*. Organizado E. Val & E. Bello, pp. 26-50. Caxias do Sul: EDUCS.

Barroso, L. 2015. Movimentos sociais e escravistas na construção do real Forte Príncipe da Beira – 1776-1783. *Zona de Impacto* 17(1):65-79.

Bourdieu, P. 1989. *O poder simbólico*. Lisboa/Rio de Janeiro: DIFEL/Bertrand.

Comissão Pastoral da Terra (CPT). 2018. Juiz federal realiza inspeção judicial em quilombo de Rondônia. Disponível em: <https://cptnacional.org.br/publicacoes/12-noticias/conflitos/4366-juiz-federal-realiza-inspecao-judicial-em-quilombo-de-rondonia>. Acesso em: 31 mar. 2020.

## 7. AGRADECIMENTOS

À Maria do Nascimento Rodrigues (*in memoriam*), guerreira quilombola do Forte Príncipe da Beira, que foi Presidente da ASQFORTE e figura fundamental na resistência e luta das comunidades quilombolas de Rondônia. Que sua voz ecoe do Vale do Guaporé Rondoniense às milhares de comunidades remanescentes de quilombos brasileiras, levando sua força, fé e esperança em um mundo mais justo.

Cruz, T. 2013. O processo de formação das comunidades quilombolas do Vale do Guaporé. *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História*. Disponível em: [http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1363526533\\_ARQUIVO\\_COMUNIDADESQUILOMBOLAS1.pdf](http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1363526533_ARQUIVO_COMUNIDADESQUILOMBOLAS1.pdf). Acesso em: 01 abr. 2020.

Farias Jr., E. 2011. Negros do Guaporé: o sistema escravista e as territorialidades específicas. *Ruris* 5(2):85-116.

Fernandes, S. 2003. O Forte do Príncipe da Beira e a Fronteira Noroeste da América Portuguesa (1776-1796). Dissertação de Mestrado, Departamento de História, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá.

Ferreira, R. C. 2015. Laudo Antropológico 05/2015/CRP4/SEAP/MPF. Procuradoria da República no Município de Ji-Paraná/Ministério Público Federal.

Ferreira, R. C. 2018. Laudo Antropológico 05/2018/ANPA/SPPEA/MPF. Procuradoria da República no Município de Ji-Paraná/Ministério Público Federal.

Guia Geográfico – Rondônia. [s/d]. *Real Forte Príncipe da Beira*. Disponível em: <https://www.brasil-turismo.com/rondonia/principe-beira.htm>. Acesso em: 01 abr. 2020.

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). 2018. *Real Forte Príncipe da Beira, em Rondônia, está em obras*. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/ro/noticias/detalhes/4950/real-forte-principe-da-beira-em-rondonia-esta-em-obras-de-revitalizacao>. Acesso em: 01 abr. 2020.

Pinto, E. 1992. *Território Federal do Guaporé: fatos de integração da fronteira ocidental do Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ.

Sousa Santos, B. 2007. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Revista Crítica de Ciências Sociais* (78):3-46. DOI: <https://doi.org/10.4000/rccs.753>



Sousa Santos, B. 2009. A contrarrevolução jurídica. *Folha de São Paulo*, 04 dez.

Souza, V. 2011. Rondônia: uma memória em disputa. Tese de Doutorado, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista, São Paulo.

Teixeira, M. A. D. 1997. Dos campos d'ouro à cidade das ruínas. Grandeza e decadência do sistema colonial português no vale do Guaporé, séculos XVIII e XIX. Dissertação de Mestrado, Departamento de História, Universidade Federal do Pará, Belém.

Teixeira, M. A. D. 1998. *História regional*. Porto Velho: Rondoniana.



# O PROCESSO DE TERRITORIALIZAÇÃO DO QUILOMBO DO ROSA, AMAPÁ, BRASIL

**David Junior de Souza Silva**

Universidade Federal do Amapá | Macapá - AP - Brasil

submissão: 26/03/2020 | aprovação: 15/09/2020

## RESUMO

Este artigo tematiza os processos recentes de territorialização e de reconhecimento identitário da comunidade do Rosa, no início do século XXI. O objetivo da pesquisa é a compreensão de seu processo de autoidentificação como remanescente quilombola e da territorialização específica engendrada em decorrência desta identificação. A metodologia baseia-se na Etnografia Histórica, com presença do pesquisador na comunidade entre os anos de 2017 a 2019. Os resultados indicam que o processo de territorialização desencadeado no Rosa é um processo de transformação global de múltiplas dimensões. Engloba ações de autodemarcação, como o foi a ação de expulsão da mineradora de seu território; ações de multiterritorialidade, como o são as ações protagonizadas por membros da comunidade em instâncias deliberativas do poder político instituído; o acesso à cidadania pelos respaldos jurídicos disponibilizados pelo Estado; a etnogênese, como autorreconhecimento como quilombola; e ações que implicam elasticidade da territorialidade.

**Palavras-chave:** autodemarcação; etnogênese; direitos étnicos; comunidade tradicional; Amazônia.

### THE TERRITORIALIZATION PROCESS OF THE QUILOMBO DO ROSA, AMAPÁ, BRAZIL

#### ABSTRACT

This paper discusses the recent processes of territorialization and identity recognition of the Rosa community at the beginning of the 21st century. The objective of the research is to understand its process of self-identification as a quilombola remnant and the specific territorialization engendered by this identification. The methodology is based on Historical Ethnography, with fieldworks in the community from 2017 to 2019. The results indicate that the territorialization process triggered by the Rosa community is a global transformation process of multiple dimensions. It includes self-demarcation actions, such as the action to expel the mining company from its territory; multi-territoriality actions, such as the actions led by members of the community in deliberative instances of the instituted political power; it includes access to citizenship through the legal support provided by the State; it encompasses ethnogenesis, as self-recognition as quilombola; and actions that imply strengthening territoriality.

**Keywords:** self-demarcation; ethnogenesis; ethnic rights; traditional community; Amazon.

### EL PROCESO DE TERRITORIALIZACIÓN DEL QUILOMBO DEL ROSA, AMAPÁ, BRASIL

#### RESUMEN

Este artículo trata sobre los recientes procesos de territorialización y reconocimiento de la identidad de la comunidad Rosa a principios del siglo XXI. El objetivo de la investigación es comprender su proceso de autoidentificación como remanente de quilombolas y de territorialización específica engendrada por esta identificación. La metodología se basa en la Etnografía Histórica, con trabajos de campo en la comunidad desde 2017 hasta 2019. Los resultados indican que el proceso de territorialización desencadenado por la comunidad Rosa es un proceso de transformación global de múltiples dimensiones. Este incluye acciones de autodemarcación, como lo fue la acción de expulsión de la empresa minera de su territorio; acciones de multiterritorialidad, como lo han sido las acciones lideradas por miembros de la comunidad en instancias deliberativas del poder político instituido; asimismo, incluye el acceso a la ciudadanía a través del apoyo legal proporcionado por el Estado; la etnogénesis, tal como el autorreconocimiento como quilombola; y también acciones que implican la elongación de la territorialidad.

**Palabras clave:** autodemarcación; etnogénesis; derechos étnicos; comunidad tradicional; Amazonía.

## 1. INTRODUÇÃO

As comunidades quilombolas no Amapá vivem um processo de fortalecimento e transformação de sua mobilização política no início do século XXI. Este texto objetiva fazer uma interpretação do processo de territorialização recente do Quilombo do Rosa, localizado na área rural do município de Macapá, nas duas últimas décadas. Trata-se de um processo de transformação global da comunidade, do qual participam praticamente todas as dimensões de sua vida, porém se trata de algo cuja natureza é complexa e implica diferentes dinâmicas em variadas esferas da vida comunitária.

A metodologia de pesquisa foi etnográfica, na perspectiva da Etnografia Histórica, tal como conceituada por Marshall Sahlins (1993). Ao todo, o trabalho de campo foi realizado em um período em torno de 100 dias junto à comunidade, divididos em visitas e estadias intervaladas entre os anos de 2017 a 2019. De forma complementar, foram utilizados dados e documentos disponibilizados pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária do Amapá (INCRA/AP), como mapas e levantamentos estatísticos sobre o Quilombo do Rosa e as demais comunidades negras rurais do Amapá. Esta pesquisa foi avaliada e aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal de Goiás (CEP/UFMG).

A comunidade do Rosa iniciou seu processo

de autoidentificação como quilombola e de titulação de seu território no ano de 2003. As reflexões aqui desenvolvidas assentam-se nas transformações identitárias, culturais e territoriais vividas pela comunidade, portanto, a partir da sua autoidentificação como quilombola. Este momento, desencadeado no início do século XXI, é assim resumido por Almeida & Marin (2014:3):

No século XXI, inicia, precisamente no dia 24 de junho de 2004, o pedido de titulação coletiva no INCRA SR-21. Em 2008, foi concluído, pelo INCRA, o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação do Território da Comunidade de Remanescentes de Quilombo do Rosa. O INCRA publicou, no Diário Oficial da União, o edital relativo ao Relatório, em 29 de abril de 2010. A equipe do INCRA analisou as Contestações recebidas, que não foram acatadas.

A principal demanda no processo de territorialização recente vivido pelo Quilombo do Rosa é a titulação de seu território e a conquista de políticas públicas voltadas à moradia e à educação. A mobilização social e política, em sua origem, teve caráter eminente de defesa territorial: a Associação dos Moradores e Produtores do Quilombo do Rosa (AMPQR), representação pública e jurídica da comunidade, foi fundada no ano de 2003, após uma grande mobilização realizada contra uma mineradora industrial que atuava na região.

Metodologicamente, esta pesquisa se insere

no projeto proposto e desenvolvido pelo geógrafo Alex Ratts, de realização de uma “abordagem geográfica da etnicidade e de sua espacialidade” (Ratts 2003:29). Considerando a especificidade da etnicidade na criação de códigos culturais e visões de mundo singulares, o autor também indica a necessidade de uma metodologia geográfica específica para análise deste aspecto na produção das diferentes configurações socioespaciais e nas dinâmicas socioespaciais inter-societárias.

Os fenômenos étnicos têm sido estudados, geralmente, em suas dimensões simbólicas e práticas pela Antropologia. O lugar da dimensão territorial nas dinâmicas e nas interações étnicas foi até hoje pouco estudado. A partir de um olhar geográfico, instrumentado para a análise territorial, todavia, os fenômenos étnicos é que são o desafio heurístico. A construção conceitual para enfrentamento deste desafio já foi iniciada por Ratts (1996a, 2001, 1998), e é um dos marcos da interpretação a partir da qual desenvolvo este texto. O conceito para o ponto de partida da pesquisa, todavia, é o conceito de território.

Nas palavras de Haesbaert (2005:6774), o território “diz respeito tanto ao poder no sentido mais concreto, de dominação, quanto ao poder no sentido mais simbólico, de apropriação”; é composto, pois, de duas dimensões distinguíveis e constitutivas. A relação entre estas duas

dimensões é desenvolvida pelo autor em outro texto, em que afirma que o conceito de território “desdobra-se de um *continuum* que vai da dominação político-econômica mais ‘concreta’ e ‘funcional’ à apropriação mais subjetiva e/ou cultural-simbólica” (Haesbaert 2004:95-96). A indissociabilidade do elemento político em relação ao simbólico aqui é ainda mais evidente e permanece constitutiva. A territorialidade, como decorrência da categoria anterior, incorpora uma dimensão estritamente política, mas também se refere às relações econômicas e culturais próprias de cada sociedade.

Procurro demonstrar como participa do processo global de territorialização a esfera política da vida comunitária, seja no fortalecimento da sua capacidade de demanda e pressão, no conhecimento das leis e apropriação dos instrumentos jurídicos disponíveis para efetivar seu direito, seja nas transformações territoriais que eram e são necessárias para a conquista da cidadania – mais precisamente, nesse último caso, refiro-me ao desenvolvimento de uma multiterritorialidade inexistente anteriormente.

O novo processo de territorialização transforma também as relações que a comunidade estabelece com os muitos e diversos sujeito do entorno. É da natureza das comunidades estabelecer relações e alianças, como atesta Ratts (2000:11): “As

comunidades negras rurais estabelecem alianças com variados segmentos locais, regionais e nacionais”. O novo processo de territorialização traz alterações a estas formas de se relacionar, tanto em relação à formação de alianças e parcerias com outras comunidades, movimentos sociais, organismos da sociedade civil e setores do Estado, quanto em relação à defesa contra sujeitos que tentam expropriar o território comunitário e contra atores da sociedade e do Estado que antagonizam com a cidadania quilombola.

Uma comunidade tradicional em mobilização social e política existe, por definição, em uma situação multiétnica de contato. A etnicidade é uma condição dessa relação. E é uma condição com a qual as comunidades trabalham em direção a facilitar a comunicação com os demais sujeitos. A situação multiétnica de contato é uma situação social que traz exigências específicas e na qual se desenvolvem processos específicos. São eles o desempenho de novas funções, a visibilidade e a diacriticidade.

A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna cultura de contraste: esse novo princípio que a subentende, o do contraste, determina vários processos. A cultura tende ao mesmo tempo a se acentuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornem diacríticos (Carneiro da Cunha 2009:237).

Uma das funções essenciais desempenhadas no âmbito da etnicidade é comunicar a configuração identitária e a especificidade cultural do grupo étnico na relação interssocietária, fazendo uso, para isso, tanto da autoidentificação e da apresentação de si segundo sua cultura e sua história própria, quanto de signos próprios, que marcam a composição cosmológica do grupo e sua identidade diferenciada – estes são os traços diacríticos.

O autorreconhecimento da comunidade como comunidade remanescente quilombola também faz parte do processo global de territorialização. A comunidade do Rosa sempre teve clareza de sua origem africana como importante dimensão da memória social, e que seus antepassados tinham sido escravizados no Brasil. Todavia, autorreconhecer-se e autorrepresentar-se como remanescente quilombola no novo contexto gerava incertezas e era uma decisão que comportava certa insegurança para parte da comunidade (Souza Silva 2020), especialmente considerando o racismo da esfera pública e do Estado, bem como o trabalho ativo de desinformação gerado por atores adversários da cidadania quilombola.

Assim, o autorreconhecimento não foi um processo automático, nem linear, nem livre de preocupações para a comunidade. Isso está diretamente ligado também ao novo processo global

de territorialização engendrado pelos moradores da localidade; ou seja, o autorreconhecimento como comunidade remanescente quilombola é uma estratégia territorial (Souza Silva 2020).

## 2. SENTIDOS DE COMUNIDADE E TERRITÓRIO DO QUILOMBO DO ROSA

Nesta seção, realizo uma breve caracterização de aspectos históricos, territoriais e simbólicos do Quilombo do Rosa. Também apresento os primeiros dados recolhidos sobre visão de mundo da comunidade e seu sentido de identidade.

A comunidade do Rosa foi fundada por Josino Valério de Azevedo Coutinho e sua esposa, Marcelina, em 22 de fevereiro de 1902. É formada, hoje, por 23 famílias, descendentes do casal fundador. Ela é atualmente representada pela Associação dos Moradores e Produtores do Quilombo do Rosa (AMPQR), fundada em 2003.

Hoje, o quilombo organiza-se tendo como figura central Maria Geralda Meneses, em torno da qual estão seus filhos, especialmente Erasmo, José Carlos, Joelma, Jocelene, Joelson, Josileide e Joel, e o primo de Maria, Macico.

A área territorial do Quilombo do Rosa corresponde a 4.984,50 ha, conforme o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) (INCRA 2008). Superti & Silva (2013) descrevem assim o perímetro da comunidade:

Seu perímetro é constituído, em sua maior parte, por limites naturais, como igarapés e rещacac. Sua parte central situa-se num divisor de águas, que foi aproveitado para o traçado da estrada e da via férrea que liga Macapá ao Município de Serra do Navio. Registre-se que parte da área está sobreposta à APA do Curiaú, uma unidade de conservação de uso sustentável. A área de sobreposição com a APA é a parte do Rosa, que configura a vertente do lago Curiaú: a leste da BR-210/156 e ao sul do Ramal da Pedreira (Superti & Silva 2013).

A Figura 1 mostra a localização da comunidade do Rosa no município de Macapá e as dimensões desse território.

Observe-se na Figura 1 o traçado da BR-156/210 e da Estrada de Ferro do Amapá (EFA), cruzando exatamente o meio do território comunitário. Outros mapas publicados neste artigo trazem a localização da comunidade em relação às comunidades circunvizinhas e às outras comunidades quilombolas.

Para compreender todas as nuances de sentido do novo processo de territorialização em curso vivido pelo Rosa, é preciso ter em mente que, em 2002, houve uma ruptura da segurança territorial da comunidade, representada por uma grave ação de expropriação territorial realizada por uma mineradora industrial que atuava nas redondezas. Esta ação violenta foi, com muita



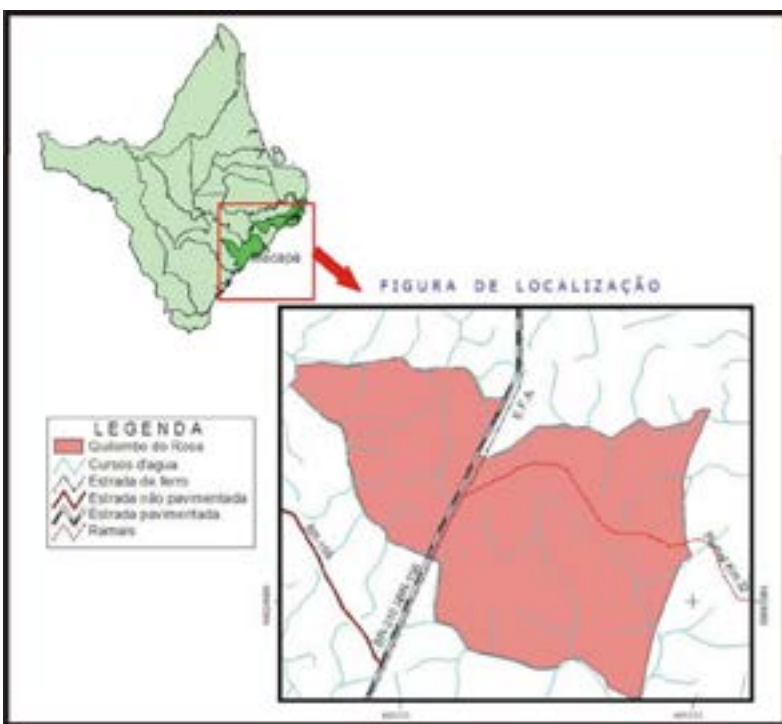


Figura 1 - Localização geográfica da comunidade do Rosa. Mapa: Edmilson Batista. Fonte: INCRA (2016).

luta e tensão, revertida pela comunidade. Todavia, a deixou em estado de alerta e trouxe para o primeiro plano da consciência e das prioridades a necessidade de elaborar ativamente estratégias de segurança jurídica e defesa territorial. Esta ruptura foi um divisor de águas na história da comunidade, desestabilizando a segurança e a autonomia territoriais, colocando à luz do dia a necessidade de haver uma reinvenção por parte dos quilombolas para se defenderem de agentes externos violentos e expropriadores.

A seguir, interpreto dimensões simbólicas e de autorrepresentação da comunidade.

## 2.1. AUTORREPRESENTAÇÃO

Nesta seção, reúno aspectos da autorrepresentação da comunidade do Rosa, que gira em torno do sentido de comunidade e do sentido dado à ancestralidade africana.

Conforme Ratts, cada comunidade tem, naturalmente, uma autorrepresentação de si, que é construída em torno de sua visão de mundo e de sua experiência histórica. Para o caso de quilombolas, esta autorrepresentação é formada por uma relação interna entre “memória, território e autoimagem” (Ratts 1996b:1).

Para compreender a autorrepresentação que o Rosa faz de si, é necessário entender o sentido de duas palavras fundamentais na expressão da comunidade sobre si mesma e sobre sua relação com o mundo, que, em geral, são tomadas pela ciência de forma universalizada, porém têm um sentido localmente definido: comunidade e quilombo.

Sobre o sentido de comunidade, minha escolha, aqui, não é entrar na discussão teórica sobre a compreensão científica acerca do conceito de comunidade; interessa-me o estatuto ontológico deste termo como categoria ordenadora da visão de mundo dos quilombos do Amapá. As comunidades têm um lugar de especial relevância na atual formação socioespacial do Amapá. E é preciso

compreender esta relevância para entendermos qual o sentido de “ser uma comunidade” para as comunidades no estado.

Quando conversei com Joelma sobre o processo de autorreconhecimento do Rosa como quilombo, ela me disse, entre outras coisas, algumas palavras que são reveladoras da representação de si que tem a comunidade: “Comunidade quilombola antes só havia o Curiaú. Ainda não tínhamos tanto conhecimento do que era ser quilombola, da importância. Nós éramos uma comunidade como qualquer outra”.

Estas palavras revelam a cosmovisão de um mundo formado por comunidades; um mundo no qual elas são as unidades elementares e no qual são a forma natural de ser e estar. Nesta cosmologia, a cidade não aparece, como se poderia esperar, como forma antagônica às comunidades, e sim como um lugar para uma ação passageira e transitória, geralmente vinculada à obtenção de alguns recursos materiais, necessários para reprodução da vida – a chamada ‘despesa’ –, para acesso à escola e eventualmente para obtenção de serviços médicos.

Em outro diálogo com Joelma, em outra ocasião, novamente essa ontologia de um mundo formado por comunidades apareceu (as unidades elementares deste mundo). Perguntando a ela sobre seu irmão, recebi como resposta: “o Joelson está lá

no Aporema”. Eu não sabia o que era o Aporema e perguntei a ela se seria uma cidade, um distrito ou uma comunidade. Ela, então, respondeu que se tratava de uma comunidade.

Devolvi a pergunta, querendo saber que tipo de comunidade era, se quilombola, ribeirinha, assentamento rural, porém fiz a pergunta de forma errada: “Um quilombo?”. Ela respondeu: “não, uma comunidade”. Eu tentei, então, precisar o tipo de comunidade por eliminação: “Mas é ribeirinha?”. Ela disse: “não”. Deste diálogo, concluí que seu irmão estava em uma comunidade negra, a qual, todavia, ainda não havia sido reconhecida como quilombo.

Nesta conversa, aparece de novo uma visão de um mundo cujas unidades elementares são comunidades, com um acréscimo: algumas chegam a ser quilombos, que nada mais são do que um tipo específico de comunidade. Resta saber em que consiste essa especificidade.

Pude compreender um pouco melhor sobre o sentido de ser remanescente quilombola em uma conversa com Erasmo, irmão de Joelma, sobre o Aporema. Ele confirmou minha suspeita. Não querendo impor meu vocabulário, perguntei-lhe que tipo de comunidade era o Aporema. Ele respondeu dizendo que era, na verdade, um rio, “um braço do rio Araguari”, em cujas margens ficam muitas comunidades. Querendo saber sobre a

natureza delas, perguntei-lhe se eram comunidades que se os moradores quisessem teriam direito de ser quilombolas também. Ao que ele me deu a resposta que eu procurava, respondendo que sim, pois eram “comunidades de pretos, de tradição quilombola”.

No Amapá, o que define um quilombo, então, são a negritude e as categorias de “ancestralidade” e de “tradição quilombola”. Josielson, que ouvia a conversa, disse que lá havia uma comunidade que já tinha inclusive solicitado o reconhecimento como quilombo, chamada São Tomé do Aporema.

Neste mundo formado por comunidades, algumas delas se distinguem das outras por meio desta especificidade de haver tradição quilombola guardada. Ao mesmo tempo que essa característica é a essência reconhecida de uma comunidade quilombola, é também elemento de legitimação da identidade quilombola e de seu reconhecimento público, com seus respectivos direitos.

### **3. DIMENSÃO DE REINVENÇÃO ECONÔMICA DO NOVO PROCESSO DE TERRITORIALIZAÇÃO**

As tentativas de expropriação, realizadas por agentes externos ao território do Rosa, impuseram relativo esgotamento das atividades produtivas executadas tradicionalmente. O novo processo de territorialização da comunidade implica também, portanto, uma dimensão de reinvenção das

atividades produtivas, para continuar garantindo reprodução material e autonomia territorial.

Nesta seção, discuto os aspectos da reinvenção econômica da comunidade do Rosa. A dimensão econômica nesta localidade era baseada, sobretudo, em agroextrativismo, porém, com a significativa exaustão dos bens da natureza no território causada por atores externos, o extrativismo perdeu sua força, e a comunidade teve de reestruturar sua reprodução material, adotando como estratégia o desenvolvimento de uma agricultura comercial e o exercício de empregos assalariados, no campo e na cidade.

Esta exaustão de bens da natureza, essenciais à reprodução material da comunidade, dá-se devido ao turismo, notadamente o turismo de fim de semana. Nos arredores do território, há balneários e pesqueiros, bem como sítios e moradias particulares, onde as pessoas vão para passar especialmente feriados e finais de semana. Essa atividade engendra uma considerável circulação de pessoas ao longo do território da comunidade, por estradas e ramais. Nesta circulação turística, as pessoas caçam, pescam, coletam açaí, bacaba, fazem até queimadas como método para movimentar ou isolar animais, a fim de caçá-los. O resultado dessa predação indiscriminada foi o esgotamento de bens da natureza que faziam parte outrora da reprodução material da comunidade. Este turismo predatório levou ao esgotamento da

natureza e das possibilidades de reprodução da economia tradicional.

Pode-se dizer que a dimensão econômica da vida social do Rosa está em um momento de transição. Atualmente, a reprodução econômica do Quilombo do Rosa é baseada em agricultura e extrativismo, com pouca comercialização dos excedentes. Plantam e criam animais para o consumo próprio. Realizam, ainda, o extrativismo, mas essa atividade é cada vez menos expressiva, devido à escassez dos produtos de coleta.

A percepção geral da comunidade sobre esta escassez crescente é por todos expressa, e pode ser resumida na fala de Pinduca (comunicação pessoal, 2019): “Aqui na região havia muito mais açaiuais antes que hoje. Desmatamento e queimada acabaram com eles. O aumento do povoamento da região também aumenta a extração do açaí restante”. A resposta territorial a esta escassez é o investimento de energia em uma estratégia de agricultura comercial.

Outra estratégia no âmbito funcional econômico do novo processo de territorialização é a ocupação de empregos assalariados. As irmãs Joelma e Josileide vivem na cidade, onde têm trabalhos assalariados. Joelson também o tem, em uma fazenda em Tartarugalzinho. Pinduca durante muito tempo também exerceu ofícios assalariados na cidade e no campo, porém retornou para o Rosa

para se dedicar ao projeto da agricultura comercial.

Joice e Joel vivem na comunidade, porém exercendo empregos assalariados nas proximidades. Joice é agente comunitária de saúde, em uma unidade básica e que atende a região. Joel trabalha em uma empresa produtora de água engarrafada, próximo à comunidade.

Em outubro de 2017, iniciaram o projeto da agricultura para fins específicos de comercialização, inicialmente visando comércio com mercadistas e feirantes da região, caracterizando uma iniciante agricultura comercial. Inicialmente, eram produzidas somente cebolinha e melancia; em seguida, plantaram também alface, coentro e couve. A intenção deste projeto é estabelecer uma produção em maior escala para comércio de forma permanente.

Josielson, que está à frente desta agricultura comercial, da qual participam também Pinduca e Jandison, genro de Pinduca, realiza a produção para o comércio, porém preservando alguns princípios. Evita, por exemplo, uso de agrotóxicos: “somos nós que vamos comer, não vamos nos envenenar, né?!” (Josielson, comunicação pessoal, 2017).

No aspecto de suas relações de comércio propriamente dito, Josielson não se sente adepto da concorrência puramente comercial. Sustenta um pensamento em direção a superar a concorrência entre os agricultores, no sentido de organização para a cooperação. Por exemplo: haver organização

para que se leve em conjunto menos quantidade de determinado produto para a feira no mesmo dia, possibilitando vender o produto a um preço mais alto. Diferente da concorrência, sustenta disposição e preocupação de criar parcerias entre os agricultores na feira.

Por mais que haja divisão de tarefas entre os moradores da comunidade, algumas atividades demandam um trabalho coletivo simultâneo. A principal delas é a produção de farinha. Nesta atividade é onde se produz um dos principais itens alimentares da comunidade, presente em praticamente todas as refeições.

A produção de farinha é realizada em uma dialética do trabalho ora sem divisão ora com divisão das tarefas. No primeiro momento, todos trabalham no descascar da macaxeira. É um momento de descontração, em que há jocosidades entre os que trabalham e contação de casos protagonizados por pessoas da comunidade ou por conhecidos. Neste momento, não há divisão de tarefas. Todos trabalham executando a mesma atividade.

O momento seguinte, após descascarem toda a macaxeira colhida, é efetivado com divisão de tarefas: os mais jovens lavam a macaxeira descascada; o irmão mais velho, Erasmo, opera a máquina de ralar (operação delicada e que exige bastante cuidado); Dona Geralda extrai o tucupi (sumo da mandioca já ralada) e separa a massa para ser peneirada e torrada;

Josielson e José Carlos fazem o fogo e alimentam de lenha a fornalha para fazer a torra.

Após Dona Geralda passar a macaxeira ralada no tipiti e separar o tucupi da goma, o tucupi é armazenado por ela para fervura, e a goma é peneirada e, em seguida, torrada por Josielson, Erasmo e Pinduca. Os três se revezam no trabalho de peneirar a goma, alimentar de lenha o fogo e torrar a farinha. Após torrada a farinha, esta é posta para esfriar e, em seguida, ensacada.

No imaginário espacial das terras de trabalho da comunidade, é presente e importante a diferença entre campo e mata. No campo, a produção de mandioca é menor, demanda uso de corretivo do solo e maquinário para arar a terra. Na mata, esses preparos da terra não são necessários, e a produtividade é ainda maior, porque mais vegetação cresce por lá.

Conclui-se, na dimensão funcional econômica do novo processo de territorialização, que, mesmo com as inovações, necessárias para garantir a reprodução material nas novas condições impostas pela realidade da presença de sujeitos externos violentos, a comunidade mantém facetas importantes da economia tradicional. A economia nesse viés não traz uma mudança de sentido da esfera econômica da vida social, mas uma inovação de estratégias calcadas no sentido tradicional da dimensão econômica.

#### **4. A NOVA TERRITORIALIZAÇÃO NO INÍCIO DO SÉCULO XXI**

A comunidade do Rosa sempre teve uma relação de interação sem conflito com outros atores sociais que vivem na região. Todavia, diante de uma grave violência sofrida em 2002, teve de iniciar um processo de territorialização novo, diferente daquele que vinha exercendo até então. A amistosidade com atores sociais pacíficos que circulam na região continua existindo, mas foi necessário que a comunidade elaborasse formas de segurança jurídica inéditas sobre seu território.

Antes de caracterizar o processo de territorialização da comunidade, é preciso ter em vista que ele se trata de uma resposta a uma alteração indesejada no território amapaense e no sistema de relações interssocietárias do qual ela participa. Atores externos ao Rosa, notadamente com poder econômico e movidos por interesses financeiros, denotam ações de expropriação sobre o território do Rosa, não respeitando a autonomia dos moradores do local sobre o próprio território ou seus direitos étnicos e territoriais. Estas ações violentas, protagonizadas por estes atores externos contra a comunidade do Rosa e ferindo sua cidadania, são caracterizadas aqui como processos de fragmentação desse território.

#### **4.1. PROCESSOS DE FRAGMENTAÇÃO DO TERRITÓRIO DO ROSA**

Os processos de fragmentação do território da comunidade do Rosa são tentativas, fracassadas ou levadas a cabo, de apropriação e/ou expropriação desse território, realizadas por agentes externos, movidos principalmente pelo interesse econômico da apropriação desse território para acumulação de patrimônio particular ou para capitalização econômica. Estes atores são diferentes personificações do capital, com variados poderes econômicos, que agem no cenário amapaense, residentes no estado ou não, e atuando a partir de diferentes escalas, da local ou regional até a nacional e internacional. Nesta seção, apresento um panorama e uma interpretação acerca das ações de fragmentação e expropriação do território que sofreu a comunidade do Rosa, com a identificação dos diferentes atores responsáveis. A Figura 2 localiza no território cada um dos processos de invasão ou expropriação que a comunidade sofreu e vem sofrendo.

A seguir, uma descrição sumária de cada uma dessas invasões:

- 1) Posseiro, residente no local, que ocupa, de fato, somente a área marcada no mapa da Figura 2, às margens do rio Matapi, mas reclama para si, como de direito, uma área bem maior dentro do território do Rosa;

# Croqui das invasões e tentativas de esbulho das terras do Quilombo do Rosa – Amapá/Brasil

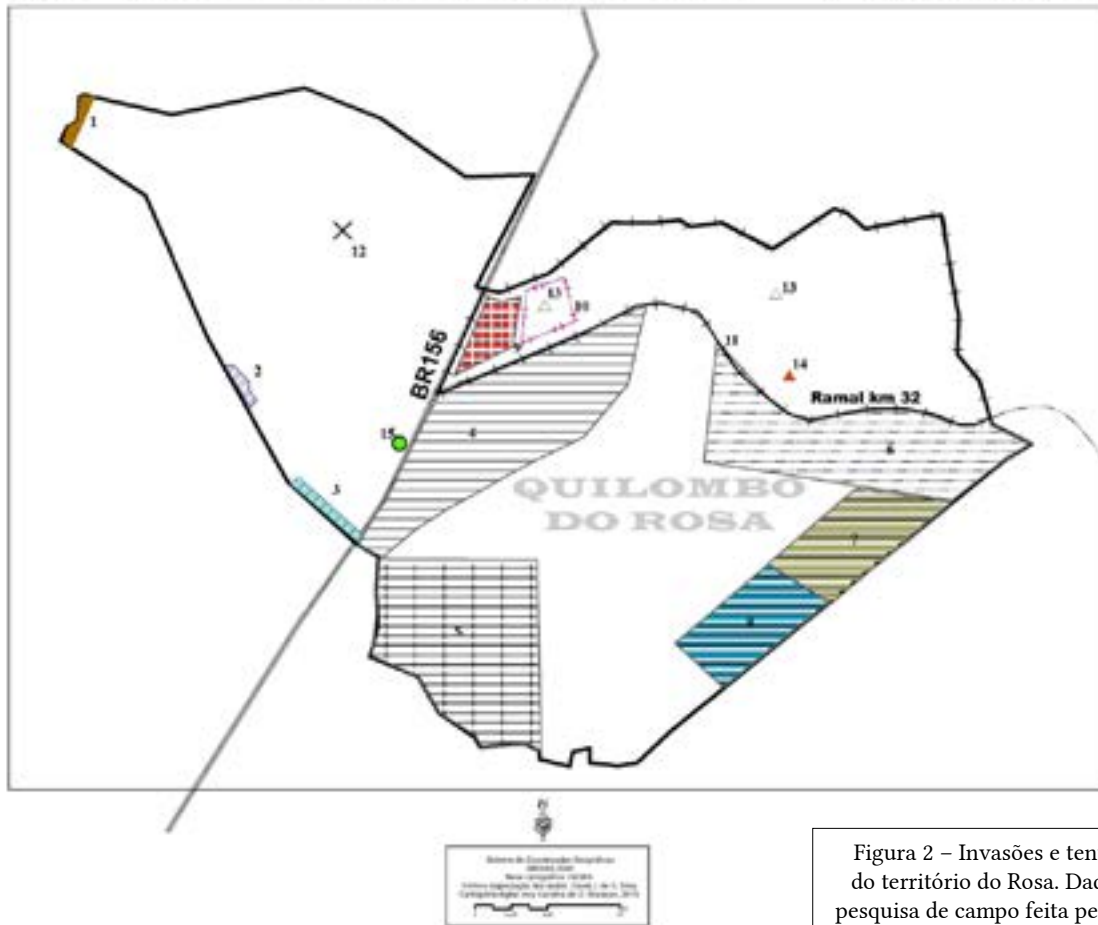


Figura 2 – Invasões e tentativas de esbulho do território do Rosa. Dados decorrentes de pesquisa de campo feita pelo autor. Mapa: Ana Carolina Marques de Oliveira.

- |   |   |
|---|---|
| <p><b>1</b> <b>1</b> <b>Propriedade registrada no ITR</b>. O quilombo foi ocupado e teve propriedade registrada, de acordo com o ITR, mas acabou para o nome do Estado sem que fosse feita a devolução das terras do Rosa.</p> <p><b>2</b> <b>2</b> <b>Concessão de terra sem validade de posse efetiva</b>. Alguns vizinhos, não se sabe a origem, propuseram de ocupar as áreas vazias, existentes antes mesmo para o Quilombo sem escritura e a parte dentro e fora das atualizações cartográficas ocupando parte do território do Rosa. A pessoa não pode ser identificada.</p> <p><b>3</b> <b>3</b> <b>Concessão de terra sem validade de posse efetiva</b>. Um proprietário local propôs de ocupar as áreas vazias, propôs de ocupar as áreas vazias do Rosa, igualmente ao mesmo caso anterior, porém, a terra pertencente ao Estado antes para dentro das terras do Rosa.</p> <p><b>4</b> <b>4</b> <b>Outorga de terra sem escritura e responsabilidade</b>. O quilombo parte considerável das terras de concessão. Ainda é propriedade legal desde sempre, mas sem título de propriedade de matrícula do imóvel e área.</p> <p><b>5</b> <b>5</b> <b>Propriedade não registrada</b>. Entre as áreas a serem cedidas estavam terras. Porém, antes da concessão de concessão, as áreas delimitadas, e algumas áreas não delimitadas e não foram registradas no cartório, sendo que algumas não tinham escritura.</p> <p><b>6</b> <b>6</b> <b>Propriedade não registrada</b>. Algumas áreas de parte do território. Hoje está sendo de posse de alguns vizinhos, os quais ocupam parte do território rural. Não é propriedade que não registrada e presente.</p> <p><b>7</b> <b>7</b> <b>Propriedade registrada de parte do território e terra do Rosa</b></p> <p><b>8</b> <b>8</b> <b>Propriedade registrada de parte do território e terra do Rosa</b></p> | <p><b>9</b> <b>9</b> <b>Área ocupada pela FOMEL</b>. A FOMEL ocupou inicialmente esta área para fazer uma atividade de apoio de assistência. Foi ocupada pelo comitê de terra após de autorização oficial.</p> <p><b>10</b> <b>10</b> <b>Galpão "DN"</b>. Construção de uma estrutura que é sua propriedade.</p> <p><b>11</b> <b>11</b> <b>Área ocupada pela ANCEL</b>. A ANCEL foi a primeira empresa instalada de terra em uma das áreas do Quilombo que se instalou dentro do RR e em frente do canal de Rosário. Utilizou a parte vazia de terra. Foi ocupada de área que pertenciam de concessão. Após o título de concessão, esta área ficou em posse de vizinhos, alguns vizinhos e tentativas de esbulho – ocorreu ocupação das áreas 9, 10, 11 e 14.</p> <p><b>12</b> <b>12</b> <b>Tentativa ilegal de esbulho de terra</b>. O governo não fez uma atividade de esbulho de esbulho, mas tentou transferir as terras. Foi desmentido pelos moradores do Rosa e os moradores desmentiram.</p> <p><b>13</b> <b>13</b> <b>Galpão</b>. Possui ocupação de terra, não de escritura.</p> <p><b>14</b> <b>14</b> <b>Área em posse de um empresário</b>. Possui escritura em nome de um vizinho de terra. Usada e de posse pública "DN".</p> <p><b>15</b> <b>15</b> <b>Propriedade</b>. Após ocupação com o nome de terra do RR. Escritura indubitavelmente em nome de um vizinho em uma área vazia e de terra do Rosa. Responsável por isso parte da concessão de galpão e ocupação que tentaram ocupar as terras do Rosa. Dirigido como terra em nome de vizinhos vizinhos. Depois disso o local quando construído a estrutura.</p> |
|---|---|

2) Construção de uma cerca feita por um vizinho, sobre quem não se sabe a origem, apenas que é proprietário de terras em área contígua. Ele construiu uma cerca para fechar seu terreno, mas parte dela foi colocada indevidamente em uma área que compõe o terreno do Rosa. A pessoa ainda não foi identificada;

3) Construção de uma cerca feita por outro vizinho que é um proprietário rural particular, dono de terras em área contígua ao Rosa, mas, igualmente ao caso do item 2, ao cercar seu terreno, o demarcou indevidamente, avançando muitos metros adentro das terras do Rosa;

4) Ocupação por uma empresa agropecuária, que tomou parte considerável das terras da comunidade. Em vista do processo de titulação, a empresa já deixou a área;

5) Proprietário rural vizinho, que, mesmo não chegando a ocupar nenhum terreno, entrou nas terras da comunidade, na área delimitada, colocou marcos identificando a área como sua e entrou na justiça para reivindicar essas áreas. Não foi para frente sua tentativa de esbulho;

6) Proprietário rural vizinho que se apropriou de parte das terras. Ainda hoje está nessas terras, as quais arrenda para outro produtor

rural. Será desapropriado quando for concluído o processo de titulação;

7) Possheiro que se apropriou de parte do terreno e vive na área;

8) Possseira que se apropriou de parte do terreno e vive na área;

9) Área ocupada pela Indústria e Comércio de Minérios S.A. (ICOMI), que a ocupou indevidamente para fazer um depósito de rejeitos de mineração. Foi expulsa pela comunidade em uma ação de autodemarcação;

10) Possheiro, aqui designado com o nome fictício de “N”, construiu indevidamente sua casa e de seus familiares em área contígua à da vila do Rosa. Responsável por boa parte das tentativas de grilagem e expropriação que sucederam sobre as terras do Rosa. Designado como intruso no RTID. Deverá deixar o local quando concluída a titulação;

11) Área ocupada pela Amapá Florestal e Celulose S.A. (AMCEL), que foi a primeira ocupante indevida de toda esta área do quilombo localizada à direita da BR e ao norte do ramal do km 32. Utilizava-a para plantio de eucalipto. Foi retirada da área após reivindicação da comunidade. Após a sua saída, a área foi e tem sido alvo de sucessivas ações de grilagem e tentativas de



esbulho por diferentes sujeitos – conforme os itens 9, 10, 13 e 14;

12) Extração ilegal de madeira nativa. O ponto no mapa marca um episódio de derrubada de madeira nativa e extração clandestina (sapucaia). Foi descoberto pelos moradores do Rosa e os madeireiros desapareceram;

13) Grileiro que tentou ocupar a área, mas foi retirado;

14) Área sob posse de um empresário que pretende arrendar a terra para plantação de soja. A terra foi ilegalmente vendida a ele pelo grileiro “N”;

15) Grileiro “N”, que cercou a área e pretende que esta seja de sua propriedade particular.

Como visto, são múltiplas as invasões e tentativas de esbulho realizadas por atores sociais diversos sobre a terra expropriada e em seu poder econômico. Esses atores incluem multinacionais, interessadas em produção de monoculturas, pequenos e grandes proprietários rurais, com vistas a adquirir patrimônio ou buscando negociações comerciais a partir da terra expropriada, e até pessoas físicas, movidas pelo interesse de apropriação para criação de uma moradia rural.

Diante deste cenário, a proteção jurídica – que implica reconhecimento do Estado brasileiro à

cidadania – foi um dos caminhos buscados pelo Rosa para defender-se. A titulação, via política pública do Programa Brasil Quilombola, gerida pelo INCRA, foi a principal estratégia da comunidade nesta dimensão jurídico-administrativa.

Processos de fragmentação e expropriação consumados, vividos pelas comunidades vizinhas ao Rosa, atestam a contundência do avanço da territorialização capitalista na região, a qual não seria parada sem uma ação igualmente contundente; confirmam a necessidade urgente de defesa contra estas tentativas de esbulho e de proteção do território, para que sejam interrompidas as possibilidades de futuras novas expropriações.

Das comunidades que fazem fronteira com o Rosa, algumas perderam parcelas consideráveis de seu território por conta de ação de expropriação de atores externos, de territorialidade capitalista, ou seja, de apropriação privada individual da terra, como mostrado na Figura 3.

São três as comunidades vizinhas ao Quilombo do Rosa: o Quilombo do Mel da Pedreira, o da Casa Grande e o da Campina Grande. O Mel da Pedreira tem o seu território titulado integralmente, sendo um dos primeiros a entrar com processo administrativo no INCRA para solicitar reconhecimento e ter seu território titulado, não passando por nenhuma perda territorial. Já as comunidades da Casa Grande e

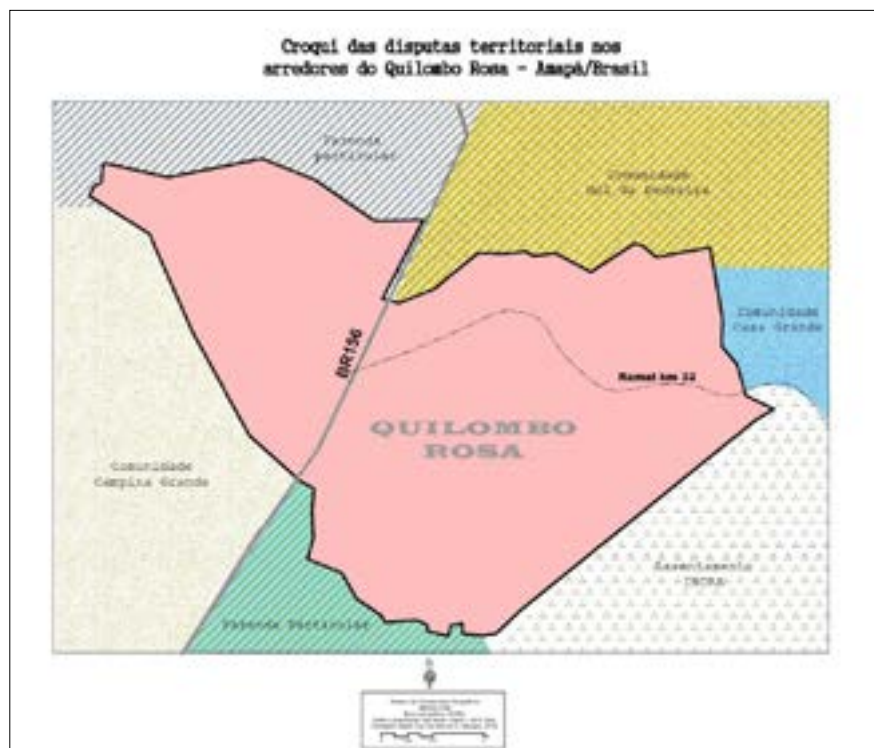


Figura 3 – Situação territorial nos arredores da comunidade do Rosa. Dados decorrentes de pesquisa de campo feita pelo autor. Mapa: Ana Carolina Marques de Oliveira.

da Campina Grande passaram por processos nos quais perderam o controle sobre parte de seus territórios. A da Campina Grande entrou com processo de reconhecimento junto ao INCRA, ainda em andamento, e a da Casa Grande optou por não iniciar reconhecimento como remanescente de quilombo.

A leitura da Figura 3 corresponde a:

1) Fazenda particular, que é uma propriedade rural antiga, fronteira ao quilombo do Rosa. Não há indicações de violações dos limites territoriais do Rosa por esta propriedade;

2) O Quilombo do Mel da Pedreira, cujo território já está titulado. Os limites com o Quilombo do Rosa se dão pelo canal da Madalena;

3) Em seguida, entre o canal da Madalena e o ramal do km 32, está o território de Casa Grande, que faz fronteira com o Mel da Pedreira no canal da Madalena e com a comunidade do Rosa na região conhecida como Farinha Seca;

4) Ao sul da Casa Grande, está hoje um assentamento do INCRA. Toda esta área já foi pertencente ao território

da Casa Grande. Toda a área abaixo do ramal do 25 era um terreno constituinte do território da Casa Grande, porém, em virtude de negociações, passou para um proprietário rural particular, sendo depois desapropriado e consolidando-se na atualidade como um assentamento do INCRA;

5) Ao sul do Rosa, do lado esquerdo da BR-156, está a comunidade da Campina Grande;

6) Ao sul do Rosa, do lado direito da BR-

156, está hoje uma fazenda de proprietário particular. Este terreno era território da Campina Grande, porém, hoje, não está mais em posse da comunidade.

Duas comunidades vizinhas, portanto, já perderam parcelas de seus territórios para a apropriação privada individual (na lógica e territorialidade capitalista). E ao norte, onde provavelmente antes era um território comunitário, hoje é uma fazenda particular.

Tanto a comunidade da Campina Grande como a do Mel da Pedreira iniciaram processos de reconhecimento como quilombola e de titulação territorial, que estão em diferentes momentos, mas, até o presente, a tendência é de consolidação desses locais como territórios étnicos comunitários. Como já referido, a população da Casa Grande deliberou por não iniciar o reconhecimento administrativo.

O território do Rosa, assim, foi e tem sido alvo de diversas tentativas de expropriação. As vizinhanças da comunidade também foram palco de ações de esbulho e negociações que causaram encolhimento dos territórios comunitários. Diante disso, uma das estratégias políticas foi o reconhecimento jurídico. Todavia, este reconhecimento público implica a titulação em favor da comunidade e de seu território tradicional. A nova territorialização

do Rosa – que inclui o reconhecimento estatal e jurídico como comunidade remanescente de quilombola e faz a regularização fundiária com a titulação do território – inicia-se, então, com a requisição da titulação de terras públicas em favor da comunidade, que precisa lidar com a propriedade jurídica de parte de seu território por particulares.

Administrativamente, para concluir-se a titulação do território do Rosa, é preciso que seja considerada a natureza dos títulos emitidos sobre as terras da comunidade. Sobre esse tema, assim diz o relatório do INCRA:

A área requerida pela comunidade do Rosa encontra-se inserida, em sua maior parte, em terras públicas denominadas: Gleba Matapi – Curiaú – Vila Nova e Gleba Rio Pedreira, as quais estão registradas e matriculadas em nome da União Federal, conforme matrícula n. 22, fls 22 e matrícula n. 286, fls 112, ambas no Livro 2-A do Registro de Imóveis da Comarca de Macapá.

Uma menor porção está sobreposta a dois imóveis rurais (propriedades), objeto de dois Títulos de Domínio Sob Condição Resolutiva. Atualmente, estes imóveis foram incorporados pela empresa Amapá Florestal e Celulose S.A. – AMCEL (INCRA 2008:8).

No processo de elaboração do RTID da comunidade do Rosa, o estudo fundiário identificou dois títulos de domínio emitidos que estão inseridos no território, detalhados no Quadro 1.

Além destas estruturas jurídicas, parte do

Quadro 1 – Títulos de domínio expedidos pelo INCRA que estão inseridos no território da Comunidade Quilombola do Rosa. Fonte: INCRA (2008).

Adquirente (proprietário)	Denominação	Área (ha)	Título de domínio
Helson Roberto Gomes de Freitas	Retirno Nova Esperança	491,9674	TD nº 215003/0160, de 29/05/00. Registrado no Cartório de Imóveis da Comarca de Macapá, sob nº 14014, Livro 2-A
Simone Cortes Cardim	Fazenda Jardim das Acácias	494,6766	TD nº 215003/0155, de 29/05/00

território do Rosa está ocupada por posseiros, detalhados no Quadro 2.

Entre estes posseiros, a maioria estava buscando regularizar administrativamente suas posses. Conforme consta no estudo fundiário,

Nas terras de propriedade da União (terras públicas), foi identificada a existência de posseiros com processos administrativos de regularização em tramitação no INCRA-SR21. Apenas os posseiros Edison Luiz Willer e Moisés Ruy Seco não possuem qualquer pedido de regularização fundiária tramitando na Superintendência Regional do INCRA no Amapá (INCRA 2008:9).

O mesmo relatório do INCRA, de 2008, georreferencia, com base em dados de 2001, a localização desses títulos e posseiros, conforme a Figura 4. Note-se que este mapa diferencia-se do apresentado anteriormente porque representa a pretensão jurídica sobre o território do Rosa por cada posseiro, diferentemente da Figura 3, onde consta apenas a área efetivamente ocupada por cada um.

Verifica-se, assim, o quanto são intensas e diversas as tentativas de expropriação do território do Rosa realizadas por atores externos. Se tivessem

Quadro 2 – Posseiros identificados na área requerida pelos remanescentes da Comunidade Quilombola do Rosa. Fonte: INCRA (2008).

Posseiro	Área (ha)	Processo	Denominação
Antonio Guilhermino da Silva (Muca)	≈ 460	54350000189/2001-89	Retiro Santo Antônio
Jocivaldo Andrade Dias	≈ 100	54350000524/2004-91	Fazenda Canaã
Anselmo da Silva Teles	≈ 70	54350000953/2004-69	Retiro San Diego
Adriano Aparecido Santana	≈ 892	54350000773/2004-87	Sítio Petry
Moisés Ruy Secco	≈ 120	Não possui	Sem denominação
Edison Luiz Willers	≈ 120	Não possui	Sem denominação
José Nildo da Silva Nunes	≈ 100	54350.000565/98-51	Sem denominação



Figura 4 – Mapa fundiário da comunidade remanescente Quilombo do Rosa. Fonte: INCRA (2008).

tido sucesso, restaria para a comunidade como território apenas pouco mais do que a própria vila que é a sede do quilombo.

É frente a frente com esses processos de fragmentação territorial, com as tentativas de esbulho e expropriação, que a comunidade tem de se mover por sua própria sobrevivência. Para defender-se disso, e de sua conseqüente extinção, o Rosa teve de adotar novas posturas e criar habilidades para protagonizar novas ações. A esta reinvenção global da comunidade para

defender-se estamos chamando aqui de processo de territorialização.

#### 4.2. CARACTERÍSTICAS E DIMENSÕES DA NOVA TERRITORIALIZAÇÃO

Na seção anterior, apresentei o panorama geral das tentativas de expropriação que sofre a população do Rosa. Nesta seção, desenvolverei melhor alguns desses processos que tiveram impacto de maior magnitude na vida comunitária, e proponho uma interpretação de como a comunidade reagiu a eles.

A territorialização recente do Rosa pode ser caracterizada por seus diferentes aspectos, ou melhor, procedeu-se em mais de uma dimensão da vida social. Teve um aspecto de confronto direto, quando necessário, contra a ICOMI, bem como manifestações frente ao Ministério Público e à Polícia Federal. Teve uma atuação diretamente na esfera jurídica, no sentido do acesso à cidadania e às garantias legais. E uma outra, devido aos entraves burocráticos, de busca de alianças com atores da sociedade civil e setores do Estado, no sentido de superar politicamente esses entraves e a ação administrativa obstrutiva engendrada por adversários aos direitos quilombolas na sociedade civil e mesmo no Estado, quando estes adversários estavam/estão no exercício de cargos administrativos.

A nova territorialização do Quilombo do Rosa teve também de enfrentar processos antagônicos externa e internamente ao território: externamente, foram as personificações do capital, promotoras de uma ação interessada na apropriação mercadológica da terra; internamente, a de um morador específico – residente no território, mas não pertencente à comunidade –, interessado igualmente na apropriação privada da terra pelo seu valor de troca. Ambas são antagônicas à territorialidade natural do Rosa e à sua categorização como quilombo, e que se tivessem tido sucesso teriam já levado à desintegração territorial total da comunidade.

O poder de territorialização da comunidade fortalece-se com as transformações em sua territorialidade. O processo recente envolvendo este aspecto é tematizado aqui também em sua dimensão das novas alianças com atores sociais próximos promovidas pelo grupo para fortalecer-se e efetivar sua territorialização. Assim, territorialização e territorialidade são analisados em conjunto e com crivo na mútua determinação que exercem entre si.

Em suma, há duas territorializações em conflito: a quilombola, baseada no direito de existir, à autodeterminação, ao território e ao modo de vida; e a capitalista, baseada na mercantilização da vida e da natureza. Ambas nunca devem

ser compreendidas em sentido genérico. A territorialização quilombola, no caso analisado, é aquela engendrada em sua especificidade pelo Rosa, a partir de sua visão de mundo e da cosmologia, com as contingências de sua história e as singularidades de sua agência.

Nesta seção, analiso algumas estratégias territoriais adotadas pelo Quilombo do Rosa para defender-se frente às territorializações antagônicas, externas e internas, no sentido de defesa de sua vida e de seu território. Conceitualmente, a reflexão baseia-se no conceito de territorialização.

Para o caso do Rosa, este processo implica a autonomia dos moradores sobre seu território, face às ameaças reais da AMCEL, da ICOMI e do agronegócio, do turismo e da rodovia que corta as terras da comunidade; a possibilidade de expressar sua própria identidade étnica como grupo em seu território comunitário; e a conquista de elementos materiais fundamentais para a vida do grupo.

O território, além de dizer respeito evidentemente à ideia de porção do espaço apropriada pela comunidade, de onde retira sua subsistência e onde está sua história, sua memória e tradição, é redefinido, em alguns aspectos, no novo processo de territorialização. O território, por seu turno, tem seu conteúdo simbólico definido pela comunidade. Para o caso do processo analisado, a territorialização recente do Rosa incorpora ao

território certa noção de cidadania, da qual fazem parte condições materiais e subjetivas de realização da noção de pessoa, definida culturalmente no universo simbólico do povo ocupante daquele território.

Como já mencionado, no período analisado, o Rosa iniciou um processo novo de territorialização. Por meio da sua autoidentificação como comunidade remanescente quilombola, o grupo iniciou a luta pela efetivação de seus direitos étnicos e territoriais. Este processo, inovador na história do grupo, indica uma nova territorialização, com o acréscimo da diferença qualitativa de ser uma territorialização calcada no elemento étnico da tradição e da ancestralidade da comunidade.

Notadamente, então, diversas violências e ameaças levaram a comunidade a pensar nesse novo processo de territorialização e colocá-lo em prática. Destas, todavia, sobre duas farei um melhor detalhamento aqui, em razão de seu impacto na vida comunitária e na subjetividade do Rosa: o trágico assassinato do patriarca da comunidade e o confronto com a mineradora industrial, ao qual a comunidade respondeu com um processo de autodemarcação.

#### 4.3. A PERDA VIOLENTA DE BENEDITO

A perda violenta de Benedito é o momento mais difícil e mais doloroso para a comunidade do Rosa

em sua história recente. Logo que começaram a ocorrer as primeiras tentativas de expropriação das terras do Rosa por sujeitos externos, estas ações causaram preocupação à comunidade. Benedito, o patriarca do quilombo, esposo de Geralda, ao defender a comunidade contra uma tentativa de apropriação das terras, foi assassinado pelo grileiro. Este foi um acontecimento grave e traumático que ocasionou uma brusca transformação na consciência e na história recente dos moradores deste quilombo. A vida comunitária, deste então, é muito marcada pelo sentido e pelo abalo desta perda.

Um evento trágico, de dor imensurável, para Geralda, sua esposa, e para seus filhos, marca uma forte emoção, presente até hoje na vida comunitária. Para os moradores do Rosa, não é um tabu falar da perda de seu pai. Não obstante, isso não é feito com frequência, e nunca sem muita emoção. A perda de Benedito trouxe para Geralda e seus filhos a consciência de que a violência contra a comunidade era uma certeza, que estavam em uma posição vulnerável e que deveriam adotar uma defesa ativa frente a este mundo, que se apresentava agora violento com a comunidade.

Ao mesmo tempo, junto à dor e à saudade, a perda de Benedito trouxe uma mudança no estado de espírito da comunidade, para uma disposição agora permanentemente alerta e atenta à possibilidade de novas ameaças reais. A dor desta

perda e a saudade estão vivas na consciência e na afetividade de seus filhos. Diante da dor e do impacto desta injustiça, hoje, o sentido de defender o território mistura-se com o de proteção de Maria Geralda, a matriarca, viúva de Benedito.

#### 4.4. AUTODEMARCAÇÃO

O segundo destes momentos é o da mobilização, em 2002, feita contra uma multinacional da mineração, a Indústria e Comércio de Minérios S.A. (ICOMI), quando estava, ilegalmente e sem acordo prévio com a comunidade, a depositar arsênio, rejeito tóxico de mineração, nas terras da comunidade.

Diante desta violência, a população do Rosa articulou-se com outras comunidades quilombolas, acionou a prefeitura municipal, uma deputada federal, bem como outras comunidades da região, e realizou uma grande mobilização que durou uma semana, na qual logrou, literalmente com as próprias mãos, expulsar a empresa do local e frustrar seus planos de despejar os rejeitos no território.

A ICOMI anteriormente levava seu rejeito de manganês ao porto hidroviário do município de Santana, e lá embarcava-o para o descarte necessário em outro lugar. Todavia, com o tempo, a demora no embarque ocasionou acúmulo desse rejeito no porto e a virtual obstrução de seu escoamento.

Como alternativa para descarte, que estava inviável via porto de Santana, a ICOMI passou a fazê-lo em uma seção das terras do Rosa. A mineradora aproveitou um período em que os moradores não estavam no território, quando passavam uma semana na cidade de Macapá, para iniciar o descarte. O processo foi descoberto pela comunidade quando suas obras já estavam relativamente avançadas, com algo em torno de sete dias de realização. A mineradora já havia montado uma estrutura grande, que incluía escavação e preparação do solo para depósito desse rejeito, extensão do trilho do trem até o local do despejo e soterramento do rejeito, postes de luz para transmissão de energia elétrica ao local e acampamento para os trabalhadores. Joice, a primeira moradora a chegar ao local e descobrir a obra, descreveu como “uma enorme engenharia” que estava montada. O local onde a ICOMI estava depositando esse rejeito fica a menos de 500 metros da sede da comunidade.

Na última semana de novembro de 2012, voltando do Encontro de Tambores em Macapá, Joice e Sonia, duas das filhas de Geralda, regressaram antes de todos para a comunidade, onde havia ficado apenas Maria Eleanor, irmã de Geralda, logo após o término da festa, em Macapá. Ao chegar, ouvindo o barulho do trem, estranharam que tivesse parado tão perto da



comunidade – diariamente, sempre foi possível da sede da comunidade ouvir o barulho do ir e vir do trem, porém ele nunca parava por ali.

Ao se aproximarem do local de parada do trem, naquela noite, para saber a razão de sua parada ali, avistaram toda a estrutura montada pela ICOMI. Imediatamente, entraram em contato com o restante da família, que estava ainda em Macapá, para informar o que acontecia. Ao saber do acontecido, a família voltou rapidamente ao território e pediu ajuda às comunidades próximas e a movimentos sociais e entidades parceiras.

As comunidades, reunidas na União dos Negros do Amapá (UNA) na ocasião do Encontro dos Tambores, celebrado na semana da consciência negra em novembro, lotaram dois ônibus e dirigiram-se para o Rosa, para impedir a mineradora. A esta altura, das doze células preparadas para receber o rejeito de manganês a ser depositado, uma já havia sido completamente enchida pela ICOMI.

Conforme relatado por Geralda, o que se desenrolou foi um autêntico confronto físico da comunidade e aliados contra a ICOMI. O resultado foi vitorioso para a comunidade, pois na mesma noite conseguiram expulsar a mineradora. Na sequência, comunidade e aliados acamparam no local onde a ICOMI pretendia depositar o rejeito, e seguiram por dez dias acampados, enquanto corria

judicialmente o processo para impedir a mineradora de utilizar a área para depósito de rejeitos.

Geralda narrou os dias de acampamento, nos quais não saiu de lá em nenhum momento. Os acampados recebiam comida que os parceiros traziam de suas comunidades e da cidade. Durante as noites, para amenizar a dureza do acampamento, tomavam gengibirra e reuniam-se os tambores e caixas para tocar marabaixo.

O marabaixo e o batuque tocados todas as noites do acampamento fizeram, pela festividade, o fortalecimento da comunidade na penúria da ação que foi obrigada a tomar. Como se no momento mais extracotidiano possível, o ser do Rosa fosse mais expressado e explodisse na extracotidianidade. Como se, liberto das amarras do cotidiano – inclusive, pode-se supor, aquelas impostas pela disciplina necessária ao trabalho –, seu ser mais interno se revelasse no impulso à dança e à música do marabaixo e do batuque como expressão de si.

Nesta comunhão, revela-se a imanência entre resistência política e tradição cultural, na qual uma chama a outra, e ambas se fortalecem; conexão imanente, que é o substrato do ser quilombola. No décimo dia de acampamento, saiu a decisão judicial favorável ao Rosa. A comunidade, então, encerrou o acampamento.

Como enfrentamento à ação violenta

e desestruturante da mineradora, além do acampamento, paralelamente, parte da comunidade do Rosa e aliados fizeram manifestação em frente à Polícia Federal, para exigir as providências jurídicas necessárias. Nesta ocasião, foram acionadas as polícias civil e militar contra os manifestantes, e alguns quilombolas chegaram mesmo a ser detidos. Conforme Joice, o intuito da manifestação era chamar a atenção de autoridades que pudessem auxiliar na luta da comunidade.

Josielson relembra o episódio da luta contra a mineradora e que ele tinha na época apenas 15 anos de idade. Ele e as crianças menores estavam com todos na cidade, onde foram deixados pelos adultos para se manter em segurança durante a mobilização e o acampamento:

Eles (os adultos) largaram todos nós lá [na cidade] e vieram lutar contra a ICOMI. Não sabiam se iam voltar vivo ou morto. Colocamos o colchão no mesmo quarto e dormimos todos juntos. Eu era mais velho, ficava imaginando o que estava acontecendo, mas não falava nada para as outras crianças para não assustar elas. Era vinte e quatro horas você ligava na rádio e a rádio estava falando disso. O negócio estava feio, mano, estava feio (Josielson, comunicação pessoal, 2018).

As comunidades que vieram participar do acampamento junto ao Rosa foram Torrão do Matapi, Ilha Redonda, Casa Grande e Curiaú, além de alguns amigos moradores das cidades de Macapá e Santana.

Depois desse episódio, e especialmente diante da gravidade dele, os moradores do Rosa fundaram a associação da comunidade. Como contou Joice Ester, até o momento, não sabiam a razão de ser de uma associação e os procedimentos para criar uma. No entanto, buscaram se informar para criá-la, como forma de buscar maiores possibilidades de representação e defesa jurídica. Logo em seguida, com a chegada do Programa Brasil Quilombola, fazer-se reconhecer como quilombo foi outro passo decisivo para o fortalecimento da comunidade.

A ICOMI, até então, nunca havia tentado depositar seu rejeito de manganês nas terras de nenhuma comunidade. Escolheu o Rosa porque, em primeiro lugar, sua estrada de ferro passava pelo meio da área da comunidade e porque se associou a um morador de lá, que lhe ofereceu o espaço para depósito desse rejeito.

N\* (nome fictício) é uma pessoa de fora da comunidade do Rosa. No passado, vindo de outra comunidade, fixou residência, sem pedir anuência e argumentando um parentesco distante com antepassados da comunidade. N\*, assim, é residente no território, mas como uma pessoa não pertencente à comunidade do Rosa, e, aproveitando-se da sua posição de morador, sem consultar a comunidade, negociou com a ICOMI a disposição do local para o depósito em troca de auxílios materiais.

Esta ação da ICOMI não teria sido possível sem o intermédio de um sujeito, que, por ser morador nas terras da comunidade, manipulou a legitimidade que esta condição lhe conferia para negociar um espaço interno ao Rosa para seus propósitos, sem anuência da comunidade e sem levar em consideração o dano ambiental irreparável provocado pela deposição de rejeitos tóxicos no território.

#### 4.5. CONFLITO INTERNO AO TERRITÓRIO

Nesta seção, discutirei a dimensão de conflito interno ao território do Rosa: a ação do núcleo familiar de N\* e suas implicações para a comunidade e para o desencadear do novo processo de territorialização.

N\* não é nascido no Rosa, nem membro da comunidade. É nascido em outra área, bem distante do Rosa, e de lá veio já adulto, por ter brigado com a família. O motivo de sua desavença com os pais foi ter loteado e vendido parte do terreno e da roça da própria família em sua comunidade de origem. Aparentemente, vendeu essas terras em troca de uma caminhonete. Quando o comprador chegou para se apossar da terra comprada, o pai de N\*, verdadeiro proprietário do terreno, ficou sabendo e o expulsou. Em seguida, N\* foi expulso de casa.

N\*, então, estabeleceu-se no Rosa em torno do ano 2000, aproveitando-se da ausência

momentânea do núcleo familiar de Geralda e do fato de sua mãe ser prima de segundo grau dela. Ao chegar, iniciou atividades que não tinham nenhum lastro na história do Rosa e eram contrárias à territorialidade da comunidade: começou a cercar lotes e vendê-los para terceiros, pessoas de fora da comunidade, o que passou a constituir um evidente problema e uma ameaça para a reprodução social e territorial da comunidade. Ao saber da situação, Geralda e sua família sentiram-se ameaçados e ficaram preocupados com as atitudes de N\*.

Geralda contou que teve de fazer sucessivos enfrentamentos a ele. Ela narrou um episódio em que, pela primeira vez, se deparou com uma cerca - elemento inédito no território e símbolo de uma territorialidade incompatível com a da comunidade - feita por N\* nas terras do Rosa. Lembrando o momento, contou que sua reação foi de pegar um alicate e cortar toda a cerca. Três dias depois, teve de fazer o primeiro boletim de ocorrência contra N\*. Na audiência decorrente, ele tentou amenizar a situação, dizendo que gostava dela e que eram amigos, ao que ela respondeu que ele tinha vendido a terra da própria família.

Geralda narrou, em seguida, outro episódio, já mais recente, ocorrido no ano de 2015. Neste ano, deu-se o início da marcação do terreno para construção de um novo conjunto de casas na vila do Rosa, conquistadas por meio de uma política

pública de habitação rural. Durante sua construção, N\* tentou diversas vezes impedir as obras. A primeira dessas tentativas, quando do início da marcação do terreno, tentou intimidar Geralda, dizendo que aquele terreno era dele, pois tinha plantação lá. Ela o enfrentou, dizendo que ele não era o dono. A segunda, logo após iniciadas as obras, foi quando ameaçou derrubar as construções e que passaria por cima delas com trator. Geralda teve de enfrentá-lo novamente para impedi-lo. Desta vez, ele recuou e não tentou novamente evitar a construção das casas. Geralda conta que até pensava em dar uma das casas para ele, mas desistiu após presenciar essas atitudes de N\*.

Hoje, N\* ainda reside no território e manipula esta condição para continuar loteando e vendendo partes do terreno. O Rosa espera o INCRA realizar a etapa da desinstituição, na qual está previsto que N\* e sua família serão removidos. As ações de N\* revelam, pois, uma lógica mercadológica e predatória, e sua territorialidade é correspondente à propriedade particular baseada na compra da terra. Suas ações são vetor de expansão de uma territorialização capitalista-individualista, que concebe terra e natureza, exclusivamente, como mercadoria e objeto de apropriação individual.

A interpretação do Rosa sobre isso é que as comunidades, infelizmente, têm de lidar com a existência de pessoas que, sem ter direitos, fazem

esses tipos de ação, que se atribuem algum tipo de prerrogativa em se apropriar do que é do outro e lhes impingir alguma violência arbitrária. As comunidades têm de sempre estar atentas para não serem surpreendidas por esse tipo de atitude, que pode vir sem aviso e de qualquer lugar.

Estes são os dois confrontos territoriais, interno e externo, que impactaram a comunidade do Rosa e marcaram uma virada em sua territorialização. As nuances desse processo de territorialização foram formadas na reação a estes dois confrontos iniciais. Uma estratégia agregada a esse processo é a ação multiterritorial de lideranças comunitárias do Rosa, que demonstrarei na seção a seguir.

## 5. MULTITERRITORIALIDADE COMO ESTRATÉGIA PARA TERRITORIALIZAÇÃO

Haesbaert (2017) conceitua multiterritorialidade como a vivência concomitante de múltiplas territorialidades. Para o autor, a multiterritorialidade é o “trânsito entre diferentes territórios, ou mesmo a vivência, concomitante, de múltiplas territorialidades, e o contornamento de certos limites ou fronteiras territoriais” (Haesbaert 2017:20). Para o Rosa, aplico este conceito para interpretar a atuação política da comunidade nos quadros e instâncias políticos do Estado brasileiro.

A ação política no âmbito das relações intersocietárias do Rosa com o Estado brasileiro

é realizada majoritariamente por uma das filhas de Maria Geralda, Joelma. Trata-se de uma atuação política versátil e crescentemente expansiva para o exterior por parte de Joelma, como liderança. Essa atuação foi nessa nova territorialização e continua sendo uma importante fonte de incremento do potencial e da força política da comunidade nos anos recentes.

Ao longo deste recente processo, outros moradores do Rosa exerceram certas atividades multiterritoriais, como Rogério e Aldenice, no entanto, no período todo, a atuação mais expressiva e constante é a de Joelma, que foi a segunda presidente da Associação de Moradores do Rosa. Após adoecer, afastou-se um pouco da atividade de representação política da comunidade, para cuidar da saúde, mas retornou após ter se recuperado e, desta vez, como vice-presidente da Associação. O atual presidente é Rogério.

A ocupação de cargo executivo não representa o todo da ação de multiterritorialidade, ainda que seja uma dimensão importante. A criação, porém, pelo Rosa, de uma Associação, nos moldes da burocracia do Estado nacional brasileiro, deve ser considerada já uma ação multiterritorial, pois é o trânsito da ação social em um universo exterior, que não é originalmente o da comunidade.

Além desta, caracteriza ação de natureza multiterritorial a participação de Joelma Meneses

em instâncias deliberativas e jurídicas externas ao Quilombo, notadamente nas instâncias público-privadas do estado do Amapá e da região amazônica. Vamos a elas.

No Amapá, Joelma representa, junto com Aldenice, a comunidade do Rosa no Conselho Gestor da Área de Proteção Ambiental (APA) do Rio Curiaú (Congar). O Congar foi criado em 2011. “O Conselho foi criado para defesa da APA do Curiaú e do seu entorno, de todas as comunidades por onde o rio passa, incluindo uma parte do território do Rosa” (Aldenice, comunicação pessoal, 2018). O Conselho é composto por delegados de cada Secretaria do Estado, de cada comunidade da APA e de organizações não governamentais (ONG). Aldenice e Joelma são as delegadas do Rosa no Conselho. Rogério foi o primeiro delegado. Aldenice era sua suplente. Quando Rogério saiu, Aldenice ficou em seu lugar, e Joelma, como sua suplente. Outra atividade do Congar tem sido elaborar o plano de manejo das comunidades componentes. Destas, a maioria é remanescente quilombola e quatro são ribeirinhas. O plano de manejo é necessário para ordenar a produção das comunidades, e possivelmente será exigido como requisito para um possível acesso a políticas públicas posteriormente.

A Figura 5 mostra a porção do território do Rosa que faz parte da APA do Curiaú.

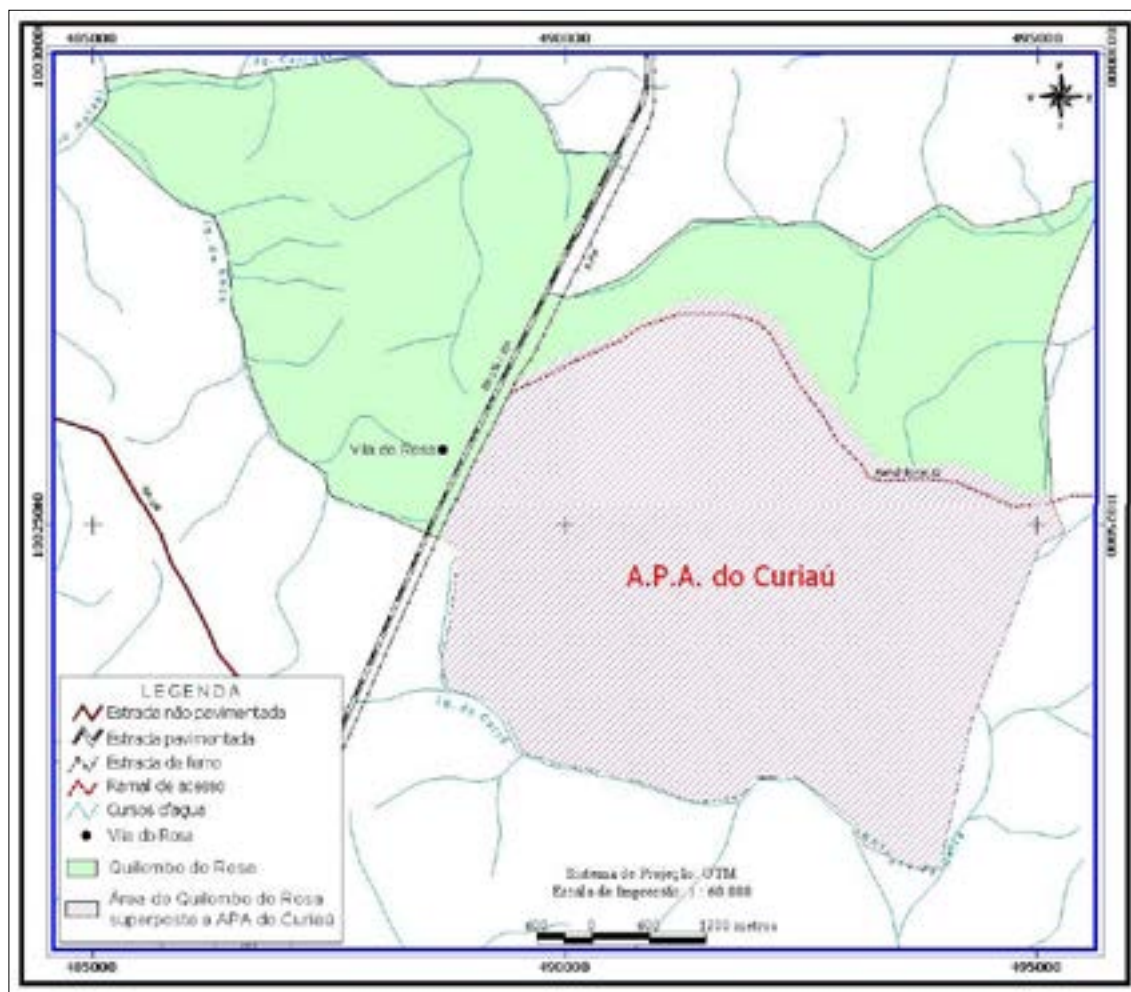


Figura 5 - Área do Quilombo do Rosa superposta à APA do Rio Curiaú. Fonte: INCRA (2016).

Conforme Aldenice, o funcionamento prático do Congar não atinge seu objetivo oficial. Existe, segundo ela, uma resistência disfarçada dos delegados do Estado: no sentido de provocar uma demora nos encaminhamentos, não comparecem às reuniões, justamente porque uma das funções desses eventos é fazer denúncias contra eventuais invasões e violências que as comunidades sofrem e cobrar ações dos secretários e órgãos competentes.

Esta resistência é expressa também no atraso proposital da marcação das reuniões. “As reuniões eram para ser mensais. Mas, às vezes, passa um mês ou dois sem ter reuniões” (Aldenice, comunicação pessoal, 2018). Conforme Aldenice, é generalizada a percepção do descaso com as reuniões do Congar e o motivo é também conhecido de todos: “para o Estado, os pequenos agricultores não importam muito; só os grandes produtores” (Aldenice,

comunicação pessoal, 2018).

A troca frequente de presidente do Congar dificilmente pode deixar de ser lida também como estratégia política de obstrução dos debates, bem como as menos frequentes, porém existentes, trocas de secretário da SEMA, que também têm o efeito real de paralisar os trabalhos.

Outras instâncias deliberativas público-privadas das quais Joelma participa são o Seminário de Áreas Protegidas do Escudo das Guianas (SAPEG) e o Conselho Consultivo do Mosaico da Amazônia Oriental. O SAPEG foi realizado em novembro de 2016, em Alter do Chão, no Pará. Quanto às reuniões do Conselho Consultivo do Mosaico da Amazônia Oriental, realizadas em diferentes cidades do Amapá, Joelma participa desde dezembro de 2017. Tanto para o SAPEG quanto para o Mosaico, Joelma foi convidada por um dos membros articuladores das reuniões, Bruno Walter Caporrino, que a procurou em razão do envolvimento dela em outra instância representativa: a presidência da associação dos extrativistas.

Em sua terceira participação nas reuniões do Conselho Consultivo do Mosaico, Joelma deu uma contribuição no sentido de ampliar o escopo dos grupos de trabalho, ao enunciar de dentro a necessidade de criação de um grupo de trabalho com a temática quilombola. As

reuniões do Mosaico já contavam anteriormente com a participação de quilombolas, porém esta enunciação que foi feita por Joelma revela a compreensão da especificidade da condição quilombola relativamente a outras identidades sociais e territoriais, e atualiza a afirmação pública da identidade quilombola – a que reclama o reconhecimento desta identidade.

No escopo de sua ação na esfera da multiterritorialidade, está igualmente a ocupação de um dos espaços reservados a movimentos sociais no Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal do Amapá (NEAB/UNIFAP). Além destes, Joelma ocupa o posto de presidente da Associação Extrativista, e posições de representação na Rede Fulanas e no Fórum Amazônia Oriental.

O acesso à categoria jurídica quilombola ocorre no interior desse processo maior de defesa territorial e amplifica o alcance da multiterritorialidade. Reconhecer-se como quilombo foi o meio de encontrar e acionar aliados para realizar o trabalho de defesa deste espaço. INCRA, Polícia Federal e MPF são rapidamente acionáveis pela comunidade na condição de quilombo.

Na seção seguinte, trato da expressão consciente do Rosa acerca dos motivos que levaram a comunidade a este novo processo de territorialização.

## 6. SENTIDO, RAZÃO E MOTIVAÇÃO PARA A NOVA TERRITORIALIZAÇÃO

A tendência da literatura sobre conflitos no campo na Geografia e na Sociologia é a de reificar a ação política das sociedades atingidas pela violência em conceitos como “luta pela terra”, como se a ação das comunidades pudesse ser assim resumida ou como se este conceito pudesse explicar por si só satisfatoriamente os universos simbólicos e sociais das comunidades em movimento contra a expropriação de seus territórios.

No que concerne ao universo que busca circunscrever este trabalho, cada comunidade étnica vive de forma própria e articula também de maneira particular as estratégias de enfrentamento político a processos de expropriação territorial. Igualmente, seu modo de colocar-se nesses enfrentamentos impacta a estrutura social, o imaginário e a territorialidade de cada comunidade de forma diferente, cabendo à pesquisa caracterizar esta experiência própria e singular de cada comunidade.

Nesta seção, procuro compreender como o Quilombo do Rosa tem experimentado e vivido sua mobilização política, entendendo que o sentido da ação política não está naturalmente dado e não pode simplesmente ser universalizado, mas sim compreendido na cosmologia, na visão de mundo, na experiência histórica e na memória da comunidade.

### 6.1. VETOR DE INTENCIONALIDADE DA NOVA TERRITORIALIZAÇÃO

Um dos fatores para a intencionalidade da comunidade do Rosa em direção à nova territorialização, ao autorreconhecimento como quilombola e à busca pelo amparo da lei foram as ameaças reais à vida da comunidade, concretizadas nos ataques externos ao território, experienciadas em um dado período. Este fator, manifestado na violência concreta ao território, assim, foi disparador da materialidade da etnogênese, ainda que a identificação especificamente como remanescente quilombola tenha advindo depois, de outra fonte: a atuação histórica do movimento negro, materializada no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), artigo 68, e no Programa Brasil Quilombola.

Nas palavras de Joelma, o autorreconhecimento como quilombola e o posicionamento público como tal foram decisivos para assegurar o território do Rosa face a estas ameaças externas do período. Joelma rememorou, principalmente, o episódio descrito na seção anterior, de tentativa da ICOMI de depositar rejeito de manganês no terreno da comunidade, como um fator decisivo para a tomada de decisão rumo à autoidentificação como quilombola:



Já tinha acontecido da ICOMI querer depositar o rejeito de manganês. Hoje, elas reconhecem que foi muito importante. Senão só teriam hoje o lugar das casas onde moram. Por conta de nossa resistência, principalmente por conta da atuação de mamãe, que sempre foi a cabeça (Joelma, comunicação pessoal, 2017).

Sem a autoidentificação e o posicionamento público como quilombola, como vemos, a compreensão da comunidade é a de que seu território já teria se perdido.

## 6.2. FORÇAS SUBJETIVAS MOVENTES DA NOVA TERRITORIALIZAÇÃO

Duas forças subjetivas foram identificadas no processo de territorialização do Rosa: a força de Geralda e a força de seus filhos.

Alguns elementos da ética pessoal de Geralda explicam porque ela se tornou, entre as duas irmãs, liderança política na defesa do Rosa. Estes elementos são expressos em imperativos como: “para saúde da gente a gente arrisca tudo, a gente faz tudo”, “dinheiro nenhum me compra”, “a gente só fala as coisas quando a gente tem certeza” (Geralda, comunicação pessoal, 2018). Revelam uma convicção moral pessoal muito forte, de honestidade para com os outros, de exigência de respeito e de senso prático de ação.

Há um imperativo marcante de exigência de luta e autodefesa, que indica também conhecimento acurado do funcionamento da

relação interssocietária que não garante por si os direitos de todos, ou seja, segundo o qual estes direitos precisam ser conquistados: “A comunidade que quer tem que ir atrás” (Geralda, comunicação pessoal, 2018). Geralda é uma pessoa de ética marcante entre a comunidade. Possui uma convicção muito grande e carrega a comunidade consigo. Tem uma consciência grande das intenções e motivações de outras pessoas e atores, bem como do funcionamento e da lógica da sociedade nacional e da relação interssocietária do Rosa com o Estado brasileiro.

Geralda sozinha é poder, prestígio, fonte de legitimidade e instituição educativa – uma vez que educa os seus filhos e netos na sua ética e no seu conhecimento sobre o funcionamento da sociedade. O grupo familiar de Geralda, dentro do Rosa, é o responsável pelo estabelecimento de redes com a sociedade nacional, que se convertem em benefício ao conjunto da comunidade, inclusive daqueles que não desempenharam o trabalho de instituir essas redes.

No que diz respeito à natureza da força que move os filhos de Geralda, nesse processo de territorialização, ela também está relacionada com a matriarca. As palavras de Josielson testemunham o sentido para a defesa do território que move os filhos de Geralda: “Fazemos de tudo para blindar mamãe” (Josielson, comunicação pessoal, 2018). Tendo perdido o pai na defesa da comunidade, os

filhos de Geralda dedicam intensa atenção e amor em torno de sua proteção. Pode-se dizer que o sentido maior, entre os filhos de Geralda, acerca da territorialização engendrada pelo Rosa não está apenas na proteção do território, mas mormente na proteção de sua mãe. Proteger o território é uma ação que se encontra no universo de sentidos de proteção de sua mãe. Em outras palavras, o processo de territorialização, tal como vivido pelos filhos, tem como sentido maior a proteção da mãe.

## **7. CONSIDERAÇÕES FINAIS: A NOVA TERRITORIALIZAÇÃO E OS CONTEXTOS MULTIÉTNICOS DE CONTATO**

Neste artigo, procurei caracterizar o processo de territorialização do Quilombo do Rosa em suas diferentes dimensões. Os resultados desta pesquisa contestam uma interpretação da territorialização como um processo exclusivamente político. É um processo de transformação global da comunidade, que abarca muitas esferas da vida social. Identifiquei que a autodemarcação, a multiterritorialidade e a reinvenção econômica foram dimensões fundamentais deste novo movimento de territorialização do Quilombo do Rosa.

O Rosa, em sua mobilização política, logrou defender-se de atores estrangeiros que intentavam expropriar parcelas de seu território, ao mesmo tempo em que soube vencer um vetor de

desagregação interno a ele – porém, externo à comunidade –, representado pelo núcleo familiar de N\*. Note-se que a constatação da estranheiridade em relação à comunidade do núcleo familiar de N\*, com todos os problemas que tem causado para a reprodução social do Rosa, não impediu a família de Geralda de manter uma atitude respeitosa e, inclusive, generosa com ele, de permitir que permaneça residindo no território e também de intencionar conceder-lhe uma casa entre as que foram conquistadas pela comunidade na política pública de habitação rural. Esta generosidade revela por si só algo mais sobre a ética da comunidade.

Em outras comunidades, o insucesso da superação de divisões internas tem impedido a coesão necessária para que haja a defesa diante da territorialização do capital que avança contra elas. Esta divisão em outras comunidades expressa-se empiricamente, entre outros elementos, pela existência de mais de uma associação, disputando a legitimidade de representação da comunidade externamente. O significado de uma situação empírica como esta é uma crise de legitimidade interna às comunidades que vivenciam isso.

A força política de uma comunidade tradicional em contextos multiétnicos de contato reside em seu *ethos* e em seu *ethnos*, em suas ancestralidade e tradição cultural, em sua subjetividade e consciência histórica, que se tornam força material

no confronto a uma força também material que é aquela engendrada pelos atores externos, de desterritorialização. Uma comunidade, se dividida, tem menos poder na relação de força contra as territorialidades expropriadoras. O Rosa deu diversas demonstrações desta unidade política, ao enfrentar e vencer as tentativas de esbulho protagonizadas pelas multinacionais de celulose e de mineração e por uma empresa de sojicultura.

Sobre a dimensão dos sentidos, a força central da territorialização é a pessoa de Maria Geralda. A diversidade de suas ações é complexa em si. Sua convicção e a fidelidade de seus filhos são a força que sustenta o Rosa diante das ameaças externas e que move a territorialização da comunidade. Para seus filhos, o sentido da luta pela defesa territorial mistura-se com o amor por sua mãe. Defender o território, no caso dos filhos de Geralda, é defender sua mãe.

Tenho em vista, aqui, que uma nova territorialização não é apenas lançar de forma menos ou mais concreta, ou intensa, com maior força jurídica, relações de poder sobre um dado local; ela significa isto, porém significa também uma territorialidade com novo conteúdo. Territorialização não é apenas medida em termos de graus de apropriação do espaço, é vista também nas diferentes formas ou qualidades desta apropriação, nos diferentes conteúdos significativos atribuídos ao espaço, que materializam sua apropriação, e por

intermédio dos quais se realiza o vínculo do grupo com o território. Uma mesma apropriação do espaço, com conteúdo novo, inclusive no que concerne a direitos, implica já uma nova territorialização.

Os contextos pluriétnicos de contato marcados pelo racismo estrutural, todavia, são delicados, sobretudo no que concerne à efetivação dos direitos dos povos tradicionais, especialmente a segurança e autonomia territorial, mesmo aqueles garantidos em lei e na Constituição. Destarte, cada comunidade tradicional precisa se relacionar com a sociedade envolvente, com o Estado e com atores da sociedade civil, aliados e defensores de seus direitos, no sentido de se fortalecer politicamente, de se fazer visível, e assim ter seus direitos étnicos e territoriais efetivados. Assim, a formação e o fortalecimento de alianças de solidariedade, compreendida aqui como elastecimento da territorialidade da comunidade, é fundamental nas situações de contato para o processo de territorialização.

A dimensão de elastecimento da territorialidade se interrelaciona com as demais esferas da nova territorialização: a autodemarcação, manifestada na relação de força direta, pelo controle do território e a comunicação aos invasores quanto à autonomia da comunidade sobre aquele espaço foram protagonizadas pela comunidade, que, nesta ação, contou com a solidariedade de comunidades vizinhas e atores da sociedade civil aliados; a multiterritorialidade, para circular em diferentes espaços e falar a linguagem dos

demais atores que compõem a situação multiétnica de contato, implica, e tem como condição de possibilidade, a criação de parcerias.

O elastecimento da territorialidade, assim, cria novos espaços e possibilidades de ação que contribuem para assegurar a defesa territorial em seus termos novos e próprios: o potencializar a visibilidade da comunidade, a consolidação da legitimação de sua demanda, o propiciar do acesso à infraestrutura material, respaldo jurídico e acionamento das instituições responsáveis, ou seja, maneiras de conquistar poder político e legitimidade dentro do universo político no qual se insere. A conquista da legitimidade é um dos fatores de maior importância, considerando o racismo estrutural presente na esfera pública.

Outra implicação de seu processo de territorialização é que, por meio dele, o Rosa intervém no universo das relações intersocietárias, contribuindo com sua transformação geral. Isto se dá no sentido de interferir na correlação de forças no Amapá e de incidir transformações nos campos político e interétnico no estado. Se o Rosa não tivesse enfrentado a mineradora e sua violência ambiental, provavelmente, muitas outras comunidades seriam também vítimas da expropriação territorial por parte desta. Quando a comunidade enfrentou vitoriosamente o intento de expropriação realizado pela mineradora industrial, protegeu também as comunidades vizinhas contra este

mesmo tipo de violência. Foi uma ação do processo de territorialização da comunidade que não tem sentido apenas local, mas repercutiu sobre a estrutura das relações de forças de todas as comunidades no contexto multiétnico de contato de Macapá.

Nos contextos multiétnicos de contato estruturados pelo racismo, a existência de comunidades tradicionais, indígenas e quilombolas tem – e sempre deve ter – caráter e substância profundamente política, devido à existência de sujeitos externos portadores de lógicas de desterritorialização. A mobilização política permanente torna-se o cotidiano destas comunidades, e como condição de sobrevivência a uma relação intersocietária de caráter neocolonial.

Este fortalecimento político torna-se um valor no contexto dos processos vividos pelas comunidades quilombolas da Amazônia e do Brasil, que englobam processos de afirmação étnica, de titulação do território, de conquista da educação e da saúde diferenciada, de efetivação de políticas públicas (de moradia, educacionais, de valorização e preservação do patrimônio cultural), de luta contra o racismo e de defesa do território contra invasores, tanto em ações individuais, quanto decorrentes de atividades econômicas de grande porte, como a monocultura, a mineração e as hidrelétricas. Este é um contexto, diga-se de passagem, no qual as comunidades têm de se relacionar e confrontar diretamente o Estado

brasileiro, tanto na ameaça que este representa, por vezes, à sua integridade, quanto na luta pela efetivação de seus direitos étnicos.

No caso do Rosa, para a entrega do título territorial da comunidade, hoje, falta apenas a última etapa administrativa, a desintrusão dos invasores e a correspondente indenização para aquelas famílias que têm direito. Conforme Josielson e Erasmo, são quatro as famílias que têm direito à indenização. Sobre N\*, sabem que está entre aqueles que terão de sair com a desintrusão, porém não sabem dizer se está entre os que serão indenizados ou não.

A finalização da titulação esbarra, no entanto, na não disponibilização de recursos por parte do Governo Federal para a etapa da desintrusão e para as indenizações. A pressão sobre o Estado pela realização definitiva desta última etapa, entendida como a necessidade de criação de estratégias face a este obstáculo, é o próximo passo neste movimento da nova territorialização do Rosa.

A conclusão do processo de titulação, como reconhecimento jurídico-estatal do território e dos direitos territoriais, não significará, todavia, o término do processo de territorialização. A mobilização atenta pela defesa do território deverá continuar, bem como as outras dimensões do novo processo de territorialização, que dizem respeito às outras esferas da vida comunitária e a outros direitos étnicos.

Outrossim, o início do processo administrativo de titulação do território e o acesso à categoria

jurídica de quilombola, com os direitos que lhe são pertinentes, não foram os primeiros passos na territorialização da comunidade. Antes disso, empreenderam diversas ações: o enfrentamento à mineradora, o acampamento, a manifestação em frente à Polícia Federal, o processo jurídico para impedir a empresa de depositar arsênio nas terras da comunidade, todas essas são ações que já denotam este processo, bem como ações políticas que podemos enquadrar na dimensão da multiterritorialidade.

Concluo que o processo de territorialização desencadeado pela comunidade do Rosa é um processo de transformação global de múltiplas dimensões. Engloba ações de autodemarcação, como o foi a de expulsão da mineradora de seu território; de multiterritorialidade, como o são as protagonizadas por membros da comunidade em instâncias deliberativas do poder político instituído, como câmaras legislativas e instâncias de deliberação mistas de sociedade civil e Estado, caso dos encontros do Conselho Consultivo do Mosaico da Amazônia Oriental e do Seminário de Áreas Protegidas do Escudo das Guianas, os acionamentos da Polícia Federal e ações no Ministério Público; o acesso à cidadania pelos respaldos jurídicos disponibilizados pelo Estado; a titulação territorial realizada pelo INCRA; a etnogênese, como autorreconhecimento como quilombola; e ações que implicam elástico da territorialidade.

## 8. REFERÊNCIAS

Almeida, A.W.B., e R. A. Marin. 2014. *Mapeamento social como instrumento de gestão territorial contra o desmatamento e a devastação: processo de capacitação de povos e comunidades tradicionais. Associação de Moradores e Produtores do a Comunidade Remanescente de Quilombolas do Rosa, Amapá*. Manaus: UEA Edições.

Carneiro da Cunha, M. 2009. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify.

Haesbaert, R. 2004. *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Haesbaert, R. 2005. Da desterritorialização à multiterritorialidade, in *Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina: 6774-6792*.

Haesbaert, R. 2017. Multi/transterritorialidade e “contornamento”: do trânsito por múltiplos territórios ao contorno dos limites fronteiriços, in *Territórios e fronteiras (re)arranjos e perspectivas*. Editado por N. C. Fraga, pp. 19-54. Florianópolis: Insular.

Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). 2008. *Relatório técnico de identificação e delimitação do território da comunidade de remanescentes de quilombo do Rosa*. Macapá: INCRA.

Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). 2016. *Delimitação dos territórios ou terras reivindicadas pelos remanescentes de comunidades de quilombos situadas no estado do Amapá*. Macapá: INCRA.

Ratts, A. J. P. 1996a. *Fronteiras invisíveis: territórios negros e indígenas no Ceará*. Dissertação de Mestrado, Departamento de Geografia, Universidade de São Paulo, Brasil.

Ratts, A. J. P. 1996b. *Conceição dos Caetanos: memória coletiva e território negro*. *Palmares em Revista* 1:97-115.

Ratts, A. J. P. 1998. Os povos invisíveis: territórios negros e indígenas no Ceará. *Cadernos CERU* 9:109-127.

Ratts, A. J. P. 2000. (Re)conhecer quilombos no território brasileiro: estudos e mobilizações, in *Brasil Afro-Brasileiro*. Editado por M. N. S. Fonseca, pp. 307-26. Belo Horizonte: Autêntica.

Ratts, A. J. P. 2001. O mundo é grande e a nação também: identidade e mobilidade em territórios negros. Tese de Doutorado, Departamento de Geografia, Universidade de São Paulo, Brasil.

Ratts, A. J. P. 2003. A geografia entre as aldeias e os quilombos: territórios etnicamente diferenciados, in *Geografia: leituras culturais*. Editado por M. G. Almeida & A. J. P. RATTTS, pp. 29-48. Goiânia: Alternativa.

Sahlins, M. 1993. Goodbye to tristes tropes: ethnography in the context of modern world history. *The Journal of Modern History* 65:1-25.

Souza Silva, D. J. 2020. Etnogênese e estratégias territoriais do Quilombo do Rosa, Macapá/Amapá. *Fênix – Revista de História e Estudos Culturais* 17(1):118-36. DOI: <http://doi.org/10.35355/0000046>

Superti, E., e G. V. Silva. 2013. *Mapeamento e publicação do patrimônio cultural das 28 comunidades quilombolas no estado do Amapá, certificadas e/ou tituladas pela Fundação Cultural Palmares*. Disponível em: [http://comunidades.lides.unifap.br/comunidade\\_do\\_rosa.html](http://comunidades.lides.unifap.br/comunidade_do_rosa.html). Acesso em: 20 jan. 2018.





# TARTARUGAS NA AMAZÔNIA: NOTAS INTERPRETATIVAS SOBRE PRESERVAÇÃO ENTRE OS QUILOMBOLAS DO ALTO TROMBETAS, ORIXIMINÁ, PARÁ

**Juliana Cardoso Fidelis**

Universidade Estadual de Campinas/Programa de  
Pós-Graduação em Ciências Sociais | Campinas - SP - Brasil

**Evillys Martins de Figueiredo**

Universidade Federal do Pará/Programa de Pós-Graduação  
em Sociologia e Antropologia | Belém - PA - Brasil

submissão: 01/04/2020 | aprovação: 25/08/2020

## RESUMO

Este artigo objetiva esboçar notas interpretativas sobre a concepção quilombola de preservação ambiental e como essa concepção se relaciona às ações de conservação operadas pelo ICMBio na região do Alto Trombetas (Oriximiná, Pará). Refletimos via narrativa do encantado João Diriguidon, articulando a figura do narrador, memória coletiva, reciprocidade e conhecimento local relativo às transformações advindas da sobreposição de duas Unidades de Conservação aos territórios quilombolas. A narrativa apresenta elementos da relação entre humanos, tartarugas e encantados no rio Trombetas; informa sobre acordos sociais e ecológicas quilombolas, e possibilita compreender a preservação em relação às ações de conservação do ICMBio. Nesse cenário de disputas e aproximações quanto ao futuro dos “bichos de casco”, em especial de *Podocnemis expansa* na Amazônia, concluímos que, apesar dos conflitos ligados às restrições de uso de recursos ambientais nas unidades, preservação e conservação não são conceitos incomensuráveis, mas partes diferentes de um processo que objetiva a salvaguarda das tartarugas.

**Palavras-chave:** quilombolas; narrativa; tartaruga; preservação; unidades de conservação.

### TURTLES IN THE AMAZON: INTERPRETATIVE NOTES ON PRESERVATION AMONG THE QUILOMBOLAS OF ALTO TROMBETAS, ORIXIMINÁ, PARÁ

#### ABSTRACT

This paper aims to outline interpretative notes on the quilombola concept of environmental preservation and how this concept relates to the conservation actions operated by ICMBio in the Alto Trombetas region (Oriximiná, Pará). We reflect via the narrative of the enchanted João Diriguidon, articulating the narrator figure, collective memory, reciprocity and local knowledge, regarding the transformations arising from the overlapping of two Conservation Units to the quilombola territories. The narrative presents elements of the relationship among human, turtles and enchanted beings in the Trombetas river; it informs about quilombolas social and ecological agreements, and it enables the comprehension of preservation related to ICMBio’s conservation actions. In this scenario of disputes and approximations regarding the future of “hoofed animals”, especially of the *Podocnemis expansa* in the Amazon, we conclude that, despite the conflicts related to the restrictions on the use of environmental resources in the units, preservation and conservation are not immeasurable concepts, but different parts of a process that aims to safeguard turtles.

**Keywords:** quilombolas; narrative; turtle;

preservation; conservation units.

### TORTUGAS EN LA AMAZONÍA: NOTAS INTERPRETATIVAS SOBRE PRESERVACIÓN ENTRE LOS QUILOMBOLAS DEL ALTO TROMBETAS (ORIXIMINÁ, PARÁ, BRASIL)

#### RESUMEN

El presente artículo tiene como objetivo esbozar notas interpretativas sobre la concepción quilombola de preservación ambiental y cómo ella se relaciona con las acciones de conservación aplicadas por ICMBio en la región de Alto Trombetas (Oriximiná, Pará, Brasil). Reflexionamos a través de la narrativa del encantado João Diriguidon, articulando la figura del narrador, la memoria colectiva, la reciprocidad y el conocimiento local relacionados con las transformaciones resultantes de la superposición de dos Unidades de Conservación en territorios quilombolas. La narrativa presenta elementos de la relación entre humanos, tortugas y encantados en el río Trombetas; advierte sobre las relaciones sociales y ecológicas quilombolas; y permite comprender la preservación en relación con las acciones de conservación de ICMBio. En este escenario de disputas y acuerdos sobre el futuro de los “animales con caparazón”, particularmente de la *Podocnemis expansa* en la Amazonía, concluimos que, a pesar del conflicto relacionado con las restricciones sobre el uso de los recursos ambientales en las UCs, la preservación y la conservación no son conceptos inconmensurables, sino diferentes partes de un proceso que tiene como objetivo la salvaguarda de la tortuga.

**Palabras clave:** quilombolas; narrativa; tortuga;

preservación, unidades de conservación.

## 1. INTRODUÇÃO

Na literatura antropológica clássica e contemporânea, encontramos trabalhos que tratam das relações entre humanos e não humanos, as quais são capazes de apresentar um sem número de arranjos socioculturais, significações e efeitos práticos na vida social (O'Dwyer 2008; Teixeira 2011; Wawzyniak 2003, 2008, 2012). Essas dimensões podem servir de modelos interpretativos e orientam a observar a diversidade humana no sentido de que as interações entre humanos e não humanos são importantes por constituírem um dos aspectos das relações de produção de significados e de (re)produção da vida material das sociedades.

Evans-Pritchard (1978) interpretou o universo organizacional dos Nuer enquanto grupo em si mesmo e em sua interação com demais grupos vizinhos em função de uma gramática social atravessada pela sua cumplicidade para com o gado. Já na disputa em torno das brigas de galos balinesas, estudadas por Geertz (2008), o galo e o jogo tornam-se símbolos culturais inter-relacionados, capazes de expressar, entre muitos aspectos, uma dinâmica de poder centrada na figura masculina, que, ao ser metaforizada no incentivo que os homens dirigem aos seus “bichos” para lutarem violentamente durante a briga, informam como a figura masculina e a atuação do galo se retroprojetavam nesses jogos.

Inspirando-nos no exercício da comparação em Antropologia, neste artigo trataremos da narrativa sobre “João Diriguidon”, um homem que, de acordo com uma cosmologia presente do rio Trombetas, se encantou junto a uma tartaruga por não ter respeitado os acordos sociais locais sobre a pesca desse animal. Assim, objetivamos esboçar notas interpretativas sobre a concepção quilombola de preservação ambiental e de como ela se relaciona às ações de conservação operadas pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), na região do alto Trombetas, no município de Oriximiná, estado do Pará.

Uma narrativa conta mais do que uma simples história. Ela apresenta um contexto onde o próprio narrador se projeta enquanto parte de um grupo social (Maluf 1999). Partindo da narrativa, problematizaremos em que medida ela expressa certa “incomensurabilidade” (Almeida 2003) entre “preservar” e “conservar” no contexto socioambiental do Trombetas.

A narrativa aqui estudada informa e ensina para as novas gerações uma concepção de preservação situada, ou seja, que integra os acordos ecológicos existentes entre humanos e não humanos na região, especificamente com as tartarugas. A concepção ou a ideia de preservação quilombola expressa é acionada pelos narradores

por meio da memória coletiva e do contexto mais “abrangente” do Trombetas, cercado de agentes e políticas transformadoras, que influenciam a vida dos quilombolas da região desde a década de 1970.

Em linhas gerais, a concepção local de preservação pode ser entendida sob uma dupla dimensão: articulação da memória coletiva (Halbwachs 2003) a uma “orientação da atenção” (Ingold 2010), realizada entre gerações e relacionada à dimensão sociopolítica pelo contraste e pela interação com categorias externas, como a de conservação. A preservação expressa aspectos da dinâmica local de classificação, que atualiza tradição, memória, conceitos nativos e comportamentos sociopolíticos frente à presença e à atuação de um órgão federal.

Para compreender os sentidos quilombolas de “preservação” figurada na narrativa, é necessário considerá-la em relação ao que os comunitários comentam a respeito da concepção institucional de conservação, vinculada à gestão dos recursos ambientais realizada por técnicos do ICMBio no Trombetas. Apesar de o foco de compreensão ser a narrativa quilombola, em alguma medida, perpassaremos pela ideia institucional de conservação,

pois ela é um dos fatores que incide sobre a dinâmica social local com relação aos animais.

Neste artigo, propomos este “experimento imaginativo” partindo do contato com tais populações em campo, possibilitado por leituras e experiências compartilhadas entre pesquisador e interlocutores em campo (Viveiros de Castro 2002). Tais experimentos configuram uma “ficção antropológica”, que “toma” as ideias dos interlocutores como conceitos<sup>1</sup>, pois é sobre os entendimentos nativos sobre as coisas que se pretende falar (Viveiros de Castro 2002). Trataremos as concepções/classificações quilombolas que compõem a narrativa como produtos suscetíveis a mudanças social em decorrência de “políticas” ambientais exógenas, de modo a inserir nossa interpretação textual<sup>2</sup> no “jogo social de construção de sentido” (Rocha & Eckert 2004:7) que envolve a narrativa.

Assim, o presente trabalho parte das concepções quilombolas no Trombetas quanto à diferença entre preservação e conservação, as quais representam mundos e perspectivas possíveis, e potencialmente dialógicos (Almeida 2003), expressos no ato de narrar que aciona os

1 Nesse caso, o autor toma os conceitos relacionados às ideias e aos problemas da razão indígena. Entretanto, no presente artigo, entendemos que esse princípio pode ser utilizado para considerar os conceitos quilombolas, por conta das profundas relações entre essas comunidades, como veremos adiante.

2 Construímos esse texto etnográfico sabendo das tensões que envolvem a tríade tradução/tradutor/traidor no processo de “tradução” da fala “nativa”, na linguagem escrita, pois a intenção de interpretar uma narrativa como essa se defronta com constrangimentos linguísticos do código escrito que potencialmente alteram o seu *status* (Rocha & Eckert 2004:7).

conhecimentos locais. Os narradores ensinam às novas gerações quilombolas, por meio da oralidade, sobre saberes, acordos, tabus e sanções sociais referentes ao ciclo de reciprocidade que rege a interação entre humanos e não humanos para a manutenção do meio ambiente e do modo de vida quilombola, aspectos que relacionam a organização social local – quanto às dinâmicas de preservação próprias – com as ações de conservação do ICMBio.

## 2. O RIO TROMBETAS E SEU ENTORNO

Nesta primeira parte, caracterizamos o cenário do Trombetas. A ocupação negra nesse lugar remonta aos séculos XVIII e XIX, com a formação dos primeiros “mocambos” no alto curso encachoeirado do rio e de seus afluentes, como Erepecuru, Acapu e Cuminá (Acevedo & Castro 1998). Os mocambeiros, como eram denominados os negros escravizados que fugiam dos domínios senhoriais, construíram sua autonomia por meio da construção progressiva do conhecimento do território, do estabelecimento de trocas mercantis com comerciantes locais e das relações de aliança e/ou conflito com outros grupos étnicos da região – como os indígenas –, importantes fatores à construção de marcas identitárias específicas e à sua reprodução material, simbólica e cultural (Acevedo & Castro 1998).

Salles (2005:237) demonstra que, por vezes, o negro estava sozinho, mas conseguia chegar a alguma aldeia indígena e, com sorte, acabava vivendo nela amistosamente. Henri Coudreau (1886, 1903 apud Fidelis 2019) destaca um intercâmbio de mercadorias e uma ampla relação dos povos de língua Karib com seringueiros, castanheiros e quilombolas da região. Barbosa Rodrigues (1875 apud Fidelis 2019) assinala que os mocambistas se integraram a uma grande rede de negociações com indígenas, “donos da terra” etc. Howard (2002) demonstrou que os Wabui<sup>3</sup>, antepassados dos Waiwai, estabeleciam trocas comerciais com os negros na região por conta das “caçadas” aos escravizados fugidos, organizadas por missionários que obrigavam os Wabui a “descer” o rio Trombetas (Howard 2002:31). Embora nem sempre pacíficas, essas interações renderam casamentos interétnicos, mobilidade local e circulação de produtos extrativistas e mercadorias externas.

Na segunda metade do século XIX, com as fugas, a constituição dos saberes quilombolas foi decisiva para que eles obtivessem o que não podiam produzir. O comércio extrativista, de certo modo, integrou essa população à economia regional e a importância econômica dos quilombos amazônicos atingiu seu

<sup>3</sup> A pronúncia da palavra lembra “Abui”, termo que dá nome ao lago e a uma das últimas comunidades quilombolas na ascensão do Trombetas.

auge, pois houve um período de alta dos preços de produtos florestais nos mercados internacionais; conseqüentemente, foi o fim das medidas repressivas e punitivas a essas populações (Scaramuzzi 2016). Os quilombolas também comercializavam produtos com os “regatões”, atravessadores de mercadorias dos núcleos urbanos de Oriximiná e Óbidos, e detiveram o monopólio da atividade extrativa local. Essa inserção às chamadas “cadeias produtivas” local e internacional ocorreu devido aos seus conhecimentos práticos e diferenciados sobre variadas espécies de plantas e animais, seus comportamentos e qualidades<sup>4</sup>. Portanto, atividades de coleta, extrativismo e caça, importantes fontes de subsistência, ajudaram a caracterizar ribeirinhos e quilombolas como comunidades extrativistas e/ou “tradicionais” na região amazônica.

Nas décadas seguintes à abolição da escravatura, em 1888, os mocambos se transferiram gradativamente para o curso mais baixo dos rios, em zonas de navegação mais próximas aos núcleos urbanos, para formar povoados que depois foram reconhecidos como “comunidades remanescentes de quilombo”

pela Constituição Federal de 1988 (CF/88). Durante a nova constituinte, o tema dos “remanescentes” passou a ter visibilidade e, com isso, as comunidades passaram progressivamente a reivindicar<sup>5</sup> a titulação dos atuais territórios quilombolas, com base no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da CF/88. Assim, os territórios Boa Vista, Água Fria, Trombetas e Erepecuru foram titulados em 1995, 1996, 1997 e 1998, respectivamente; Cachoeira Porteira, em 2018; Ariramba, parcialmente titulado em 2018; já o Alto Trombetas I foi parcialmente titulado na década de 1990 e, atualmente, aguarda titulação de outra porção territorial, juntamente com o Alto Trombetas II, que ainda não possui área titulada<sup>6</sup> (Fidelis 2019:28).

Em 2007, o ICMBio foi criado e tornou-se responsável pela gestão de duas Unidades de Conservação (UC)<sup>7</sup> federais que foram instaladas sobre áreas já ocupadas predominantemente por comunidades negras rurais (Acevedo & Castro 1998; Salles 2005; Scaramuzzi 2016; Wanderley 2005). Tendo isso em vista, a disputa entre as então comunidades quilombolas e o órgão federal ambiental em torno do que os quilombolas chamam

4 Sobre isso, ver Carvalho (2013) e Santos & Carvalho (2015).

5 Com apoio da Igreja Católica, que, até hoje, é objeto de nítidas lembranças entre os quilombolas. Frequentemente, eles narram o trabalho e as ações das Comunidades Eclesiais de Base (CEB) que ajudaram a conferir a essas populações instrumentos importantes para o seu progressivo autorreconhecimento (Fidelis 2019:28).

6 Para melhor detalhamento sobre esses processos, ver Fidelis (2019).

7 Função que, inicialmente, foi do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF), órgão federal criado em decorrência do estabelecimento do Código Florestal de 1965 e que atuou no Trombetas na década de 1960, até ser substituído pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama), em 1989. Esse órgão transferiu a gestão das UC para o ICMBio.

de “pesca/captura” dos “bichos de casco” no rio Trombetas é de onde parte nossa interpretação.

Durante muito tempo, as práticas e os modos de viver dessas comunidades tradicionais foram vistos como “entraves ao desenvolvimento” (Cunha 2009). Esse discurso foi considerado nas discussões sobre as ações de conservação ambiental, que culminaram na criação de áreas protegidas na América Latina (Zhou et al. 2007). Vistas como caminhos para o chamado “desenvolvimento sustentável”, essas ações se configuram sob a égide da gestão de conflitos (Zhou 2008), onde surgem e se situam as políticas de conservação de diversos órgãos ambientais no Brasil (como o ICMBio). Os quilombolas do Trombetas experenciam tais políticas e ações, as contrastam com as concepções locais e, desde 1980, essas interações orientam um campo consensual prático “inerente à noção de desenvolvimento sustentável [...] que aposta na possível conciliação entre os ‘interesses’ econômicos, ecológicos e sociais, abstraindo dessas dimensões as relações de poder que, de

fato, permeiam a dinâmica dos processos sociais” entre os ocupantes do território (Zhou 2008:97).

Baseando-nos nos saberes quilombolas construídos nas suas relações com as populações circundantes, a floresta e os animais que povoam o território (Scaramuzzi 2016), situamos nossa reflexão no âmbito dos estudos das relações ecológicas e ambientais dessas comunidades, uma vez que referências como a de Scaramuzzi (2016) possibilitaram abrir caminhos interpretativos a respeito das noções e ações de salvaguarda da fauna e da flora locais.

A tartaruga-da-amazônia (*Podocnemis expansa*) é uma espécie presente no rio Amazonas e seus afluentes<sup>8</sup>. No Brasil, ela se distribui pelas regiões Norte e Centro-Oeste e encontra-se no leito de rios e lagos (Francisco 1997), predominantemente no rio Trombetas<sup>9</sup>. Segundo o Plano de Manejo da Reserva Biológica (REBIO) (Brasil 2004), a tartaruga-da-amazônia adulta constitui-se em quelônio por conta de suas características físicas<sup>10</sup>. O período de “nidificação”<sup>11</sup> no Trombetas acontece no mês de outubro.

8 Seu *habitat* incide por quase sete milhões de km<sup>2</sup>, compreendendo a Amazônia peruana, boliviana, colombiana, venezuelana e, sobretudo, brasileira (Corrêa 1978). No Brasil, a área de incidência da espécie por colônias se estende por uma vasta porção do território da Calha Norte. Segundo dados do Instituto do Homem e Meio Ambiente da Amazônia (Imazon 2013), essa área corresponde a uma zona de 270 mil quilômetros, o equivalente a 22% do estado do Pará, dividida em nove municípios.

9 Onde outras espécies podem ser encontradas livremente nos diversos cursos de água da região. É o caso de espécies como o tracajá (*Podocnemis unifilis*), o pitiú (*Podocnemis sextuberculata*) e o cabeçudo (*Peltecephalus dumerilianus*) (Ernst & Barbour 1989).

10 Carapaça achatada e mais larga na região posterior, de coloração marrom, cinza ou verde-oliva.

11 Quando a fêmea desova, geralmente, mais de 130 ovos por postura.

A Calha Norte situa-se na margem esquerda da mesorregião do baixo Amazonas e é conhecida como um “mosaico”<sup>12</sup>, sendo composta por áreas protegidas que abrigam as maiores UC dos trópicos. Já Oriximiná é um dos maiores municípios do mundo (107.603,292 km<sup>2</sup>) e abriga três grandes UC: a Floresta Estadual do Rio Trombetas, a Reserva Biológica do Rio Trombetas e a Floresta Nacional (FLONA) de Saracá-Taquera. Além da biodiversidade, uma das características mais marcantes do município é a diversidade étnica, vide a presença de muitas áreas indígenas e oito territórios quilombolas (IBGE 2010 apud Fidelis 2019).

Atualmente, há diferentes políticas de conservação associadas às duas UC implantadas na região. A mais severa delas chegou com a instalação da REBIO do Rio Trombetas, em 1979, uma UC de Proteção Integral que, a rigor, proíbe a presença dos moradores locais. Inaugurou-se, então, um tempo em que as atividades de subsistência ou a prática do banho de rio dos comunitários no território passaram a ser consideradas “fora da lei”, podendo lhes gerar prejuízos, por não responderem “adequadamente” às restrições estabelecidas nas UC, como multas e, por vezes, o confisco de bens

de locomoção e ferramentas de trabalho<sup>13</sup>.

Os quilombolas relataram que um dos efeitos de conviver com as políticas ambientais do órgão e com o maior projeto de extração de minério da Calha Norte, é essa sobreposição<sup>14</sup> das UC aos territórios antes ocupados e utilizados por seus ancestrais. Isso se tornou motivo para a mobilização desses agentes em direção à titulação de seu território e intensificou a luta por outros direitos (Arruti 2006, 2013; Fidelis 2019). Assim está disposto o conflito entre quilombolas e as políticas do ICMBio, pois essa relação é atravessada pelas mudanças significativas operadas pelo órgão no trato com os moradores da área, devido às regras e aos projetos das UC. No caso do Trombetas, a REBIO está sobreposta em parte considerável do território pleiteado pelos quilombolas; abaixo da REBIO, está a FLONA de Saracá-Taquera, a UC de Uso Sustentável onde, apesar das demasiadas restrições aos quilombolas quanto à extração de recursos florestais, a empresa Mineração Rio do Norte (MRN) tem autorização pelo ICMBio para explorar bauxita.

No âmbito das UC na década de 1970, o IBDF administrou o Serviço de Proteção à Tartaruga do

12 Criada pela lei n. 9.985/2000 e pelo decreto federal n. 4.340/2002, com a institucionalização e a regulamentação em formato de mosaico (Ideflor-bio 2016).

13 O contexto é também marcado por anteriores abusos de poder praticados pelo corpo técnico do antigo IBDF, os quais, sem dúvidas, deixaram marcas ainda hoje sentidas e temidas pelos moradores.

14 Para um melhor detalhamento do conflito, ver Fidelis (2019) e Wanderley (2008).



rio Trombetas, ao substituir a Superintendência do Desenvolvimento da Pesca (Sudepe), passando a controlar alguns dos tabuleiros de desova; assim, o governo federal determinou que fossem realizados os primeiros “levantamentos e aspectos organizacionais” do projeto de proteção e manejo intitulado “Projeto Quelônios da Amazônia”, que incluía “os tabuleiros de desova das tartarugas, da recém-criada Reserva Biológica [...] juntamente com outras áreas de relevância, ao longo da bacia amazônica” (Brasil 2004:121).

No “Projeto Quelônios”, a UC foi enquadrada como área prioritária para estudos e pesquisas permanentes sobre as espécies de tartarugas, principalmente a *Podocnemis expansa*. A metodologia para o projeto foi organizada e sugerida por Cantarelli (1980 apud Brasil 2004:121-122). Os procedimentos são: 1) seleção de áreas de desova; 2) limpeza da área de desova; 3) vigilância e proteção da área de desova; 4) localização e identificação das desovas; 5) transferências das desovas; 6) controle da eclosão dos ovos; e 7) manejo dos filhotes. Atentemos para três etapas: a 5 refere-se ao “controle” de área com a interferência técnica humana na troca do lugar da desova; a 6, ao monitoramento dos ninhos para evitar predação humana; e a 7, ao momento da coleta dos filhotes que saem espontaneamente da cova para retirada dos demais. Na etapa 7, os filhotes são transferidos

a um berçário construído nas partes baixas da praia ou aos tanques de alvenaria na sede da REBIO. Os recém-nascidos lá permanecem por até quinze dias para, então, adquirirem a liberdade nos lagos da reserva. Por isso, é feita a proibição da presença de humanos (Brasil 2004). Adequada à metodologia de conservação da espécie no projeto, a categoria “quelônio” foi introduzida no meio comunitário e nos projetos oficiais em parceria com a própria MRN, os quais contam com a presença e “colaboração” das comunidades (Fidelis 2019).

Desde o trabalho de campo, a tensão entre os usos dos recursos ambientais por parte dos quilombolas e as restrições advindas das políticas ambientais do ICMBio foram sobressaltadas. Quando questionados sobre a política de preservação desempenhada pelos técnicos do ICMBio no entorno da REBIO, os quilombolas não explicaram de maneira aberta e direta a atuação do órgão, mas relataram algumas histórias relacionadas às suas práticas e às “punições” que já sofreram e que ainda sofrem. Assim, não houve explanação dada sobre qualquer conduta ambiental do órgão, apenas impressões repassadas em conversas descontraídas de que os técnicos se abriram à interpretação a partir do convívio com os moradores da região.

Sobre e no entorno dessas comunidades,

portanto, encontram-se a MRN, sua *company town*<sup>15</sup> Porto Trombetas, o ICMBio e as UC. Quilombolas, técnicos e empregados da empresa convivem há mais de 40 anos, compondo um complexo universo territorial em disputa, sob transformações que ainda influenciam a dinâmica social quilombola. Mesmo transformado, o território descrito pelos quilombolas ainda é constituído por lugares de encantos, onde vivem as “mães” de rios e matas (Teixeira 2011), e pelo espaço da vida doméstica, onde moram e cultivam roças, ao mesmo tempo em que há o “espaço da empresa” (Fidelis 2019); ou seja, estabeleceram uma estreita relação com o território e com os humanos e não humanos que interagem a partir de diferentes lugares físicos e simbólicos.

Com a histórica interação supracitada desses povos com a biodiversidade local, os costumes desenvolvidos também se nutrem em passado ancestral, compartilhados pelas comunidades do Trombetas, Erepecuru e Cuminá, que está presente nas narrativas locais, o que O’Dwyer (2002:264) chamou de “gosto pelas origens”, uma forma, pela via da experiência, de forjar uma procedência comum aos negros ocupantes desses rios, criando uma “história dos princípios” composta de narrativas relacionadas às fugas empreendidas pelos negros escravizados,

mas também se refere a um tempo onde a caça de tartarugas era controlada não por órgãos federais, mas em função do receio sobre a “encantaria” que leva ao fundo do rio (Fidelis 2019:32).

### **3. UNIDADES DE CONSERVAÇÃO, NARRATIVAS E CONCEPÇÕES EM DISPUTA**

Nossa discussão parte de dados etnográficos colhidos nas conversas, entrevistas e observações, realizadas pela primeira autora em três viagens de campo ao alto Trombetas, no final de 2016, em dois períodos de 2017 e em um período de 2018. Em 2016, a pesquisadora entrou na região atuando como técnica no licenciamento ambiental<sup>16</sup> de uma nova zona de exploração de bauxita da empresa MRN. Concluído o estudo, entre 2017 e 2018, passou a investigar questões referentes à sua pesquisa de mestrado (Fidelis 2019).

Com a mudança na posição quilombola no jogo socioambiental ocorrida, sobretudo, com a mobilização pela titulação efetiva de suas terras – inclusive de onde se projetam as UC –, atualmente, é possível compreender a existência de um “debate”, mais do que um “embate”, entre distintas concepções, pois os quilombolas elaboraram uma espécie de “simbolização ou prática de sentido”,

15 As “cidades operárias” criadas para abrigar toda a estrutura e os funcionários de empresas.

16 Tratou-se de relatórios para o Estudo do Componente Quilombola (ECQ), peça técnica obrigatória no Estudo de Impactos Ambientais (EIA), realizados nos territórios Boa Vista, Alto Trombetas I e Alto Trombetas II.

que os permite criar dispositivos autorreferenciais em meio a esse jogo e que produzam seus próprios conceitos (Viveiros de Castro 2002:131).

É nesse espaço de “fricção” que se configura e se projeta esse debate, em pleno cotidiano local, pois os agentes envolvidos demarcam continuamente suas ações com relação ao meio ambiente. Apesar de serem assimétricas, as concepções em jogo acabam, de certa forma, se complementando com relação à finalidade do equilíbrio ecológico e, assim, podemos considerá-las partes integrantes de um processo de cismogênese (Bateson 2008), ou seja, processos de diferenciações, que pressupõem divisões dentro dos grupos sociais em disputa, com relação à classificação das coisas e dos seres, destacando criações e separações. Por meio desse processo, podemos entender a ideia de integridade e ruptura que envolve as ideias de preservação e conservação, pois elas podem ser compreendidas como aspectos diferentes, mas não opostos, porque são faces de processos de produção de sentidos.

Nesse panorama, alimenta-se e projeta-se a concepção local de preservação, dinamizada pelas transformações sociais e pela memória coletiva. A memória coletiva é “o processo social de reconstrução do passado vivido e experimentado por um determinado grupo [...]. Este passado vivido é distinto da história, a qual se refere mais a fatos e eventos registrados [...], independentemente

destes terem sido sentidos e experimentados” (Halbwachs 2003:224).

O cenário exposto confere base para se trabalhar com narrativas. Segundo Turner (1992 apud Arruti 1996), elas são fontes morais para o desempenho dos atores e para seus repertórios de soluções, conceitos e papéis, formulados a partir de um tipo de conhecimento que emerge da experiência vivida. Rocha & Eckert (2004:2) consideram que, “em maior ou menor grau, as narrativas orais faladas ou cantadas e os relatos míticos, ficcionais ou históricos” são “bons para pensar”, pois são “formas diferenciadas das sociedades e culturas humanas de ‘fabricarem’ conhecimento sobre o mundo”.

Jeanne Gagnebin (1987:9), no prefácio de “Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura”, de Walter Benjamin, destaca a capacidade cognitiva e sentimental na transmissão da experiência comum, pois quando o “maravilhoso” é contado, ele capacita quem ouve a acessar dimensões e concepções locais. Já para Maluf (1999:70), uma das dimensões interpretativas sobre narrativa existentes na antropologia contemporânea consiste em tratar sobre o “fundo” de todas as histórias, buscando o sentido delas, indo além do literal. Seguimos tal abordagem, considerando a contextualização da produção da narrativa como um elemento de interpretação

das concepções ambientais quilombolas, pois ela é parte da dinâmica da tradição oral, a qual depende, por sua vez, da conceitualização da cultura enquanto fator dinâmico que emerge da interação social com diferentes agentes e da recriação da tradição (Maluf 1999; Langdon 1999).

Destacamos que as narrativas são expressas em todos os lugares e, nas observações de campo, identificamos as “situações de enunciação” (Maluf 1999) que acontecem em espaços comunitários fora do domínio “formal” (“espaços de decisão” comunitários<sup>17</sup>); fora deles, as narrativas da “vida vivida” (Maluf 1999:74) emergem repletas de efeitos poéticos, que negam o formal e figuram os conhecimentos e as normas ecológicas quilombolas. Nas embarcações – um espaço de enunciação corriqueiro –, os indivíduos são levados a falar e a ouvir, a conversa flui e se narram as histórias de rio, de mata etc. Esses espaços compõem a “situação narrativa” de um contexto mais amplo dos “itinerários pessoais e coletivos de narração”, experiências partilhadas de maneira coletiva que podem se tornar instrumentos de pesquisa (Maluf 1999:75). A narrativa, assim, tanto faz parte do discurso cotidiano humano

quanto conta sobre os momentos especiais, simples e importantes, marcados por eventos em que um grupo se junta para se divertir e se comunicar (Langdon 1999).

A partir dessa metodologia e compreendendo que escutar faz parte do ofício do antropólogo<sup>18</sup>, exploramos os sentidos configurados e expressos na narrativa do personagem João Diriguidon, rememorando as espacialidades e temporalidades em que esse relato ocorre – importantes para a construção do texto etnográfico (Rocha & Eckert 2004) –, bem como o processo de escuta e observação na embarcação como um contexto privilegiado de enunciação, registrado no caderno de campo – o qual também compreende notas tomadas em outras situações de observação e que compôs a presente contextualização.

Para chegar a alguns entendimentos e sentidos de preservação para essas comunidades, pela narrativa, construímos nossa interpretação depois de situado o contexto estudado, onde se configura o regime de conhecimento pelo qual se baseiam não só as práticas, mas as concepções e a memória coletiva quilombolas. Nesse universo, a narrativa ensinará, sobretudo, sobre a reciprocidade entre humanos e não humanos.

17 Lugares onde os quilombolas discutem pautas mais formais e legais – tais como a regularização fundiária, licenças ambientais e o próprio uso dos recursos ambientais das UC – com os órgãos institucionais.

18 Antes de qualquer coisa, compomos uma “comunidade de ouvintes” (Benjamin 1987:205).

#### 4. “ELE NÃO MORREU, SE ENCANTOU...”:

##### NARRATIVA E RECIPROCIDADE NO TROMBETAS

De acordo com os quilombolas, João Diriguídon figura entre um “personagem mítico” e um homem comum, que viveu entre eles como mais um pescador de tartarugas da região. Porém, foi um homem que, na linguagem local, “se encantou”<sup>19</sup> por desconsiderar os “acordos ecológicos” (Mauss 2013) construídos entre as comunidades e os seres encantados (não humanos), os quais são necessários para a reprodução da vida material e simbólica, considerando que todo lugar tem “mãe” (Teixeira 2011) ou “dono” (Fausto 2008).

A história de João Diriguídon foi relatada enquanto uma das autoras transitava de uma ponta a outra no rio Trombetas e conversava com moradores de distintas comunidades. É uma história que, comumente, conta-se aos mais novos, os quais ajudaram, nessa ocasião, a complementar detalhes para o nosso melhor entendimento do caso de João Diriguídon<sup>20</sup>:

Na “proa” de um barco, como normalmente se conhece a ponta de uma embarcação nos rios na Amazônia, um grupo de quilombolas, algumas mulheres, outros homens, adultos, jovens e crianças, subiam o rio Trombetas em direção às comunidades no alto curso... lá, nos esperavam para

mais uma reunião com a mineração, o ICMBio e, salvo engano, com o “pessoal do INCRA [Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária]”, como eles costumam dizer. Estou pela segunda ou terceira vez fazendo esse trajeto em um pouco mais de dois anos que os conheço e visito em Oriximiná, mais especificamente o Alto Trombetas II. É verão e as crianças querem banhar no ‘tabuleiro’, as pontas de areia onde as tartarugas da Amazônia costumam, ou pelo menos costumavam, desovar. Os adultos não gostam muito da ideia, afinal sempre houve muita fiscalização, e as histórias sobre a observação dos técnicos ligadas a esses bichos sempre me pareceu ‘pesada’ demais em função dos muitos conflitos em torno da sua pesca/captura. O certo mesmo, como informação, é que os quilombolas daqui não acessam com facilidade essas praias, como antigamente faziam seus ancestrais nessas ‘pontas de areia de desova’. Um dos presentes repreende o filho que chora na minha frente. O pai fala sobre um tal de João, que se encantou... Todos estão rindo, achando engraçado, sorrindo para mim, como se eu soubesse de quem estamos falando, mas na verdade eu não entendo a referência ou a piada. Uma das mulheres, que estava esfregando folhas de babosa numa de suas pernas me pergunta: “João Diriguídon?”, e eu não sei o que responder. Apenas pergunto de volta: “do que estão falando?”, e ela começa dizendo: “o João... ele tomava conta lá do tabuleiro... Aqueles últimos do rio. O tabuleiro ficava ali [subindo o rio]. Aí a casa dele ficava daquele lado [na margem esquerda] e saltava muita tartaruga e agora já não salta mais. Agora a gente já confere os cardumes que passa... naquele tempo, o João Diriguídon era um velhão que tomava conta das tartarugas, sabe? E nesse dia o mutum [uma ave que canta na beira do rio] começou a cantar, cantava que não era pra ele ir pra praia, que a mãe da tartaruga ia levar ele. O som que o

19 Sobre a incidência dos “encantados” em muitas partes da Amazônia e em outras regiões brasileiras, ver, por exemplo, Arruti (1996), Fausto (2008), Teixeira (2011) e Wawzyniak (2003).

20 A partir daqui, estão dispostas as sessões retiradas do caderno de campo que explicam a história. Dentro dos trechos, as narrações dos quilombolas foram destacadas entre aspas.

mutum emite parece que dizia: ‘João não vai pra praia que a tartaruga vai te levar’. Ele cantava: ‘João, não vai pra praia’. O som é: ‘hum hum hum... hum... hum... hum hum hum... hum... hum...hum...’ [usando o corpo para se movimentar e cantar] porque o som do mutum é assim, e quando canta pra ti... [é porque tem algo errado]. Esse meu marido que sabe cantar bem isso [o canto do pássaro]. No entender da mãe do João, que ouvia o canto, a tartaruga ia levar ele... O mutum na árvore começava... [cantou novamente e apontava para o topo de uma árvore na várzea, área que costuma alagar de acordo com o ciclo das águas, durante o ano]. O mutum é ave que avisa do tabuleiro, lá é a casa dele. Lá onde João costumava aparecer, mas o rio é que é a casa dele, do João... Assim como temos nossa casa, com roça, trapiche...” (trecho do caderno de campo, 2017).

No Trombetas, o mutum (*Mitu tuberosum*) é a ave que “avisa sobre a chegada do verão”: avisa sobre a aparição do lugar da desova da tartaruga, o “tabuleiro”, no período em que as águas baixam e a praia aflora; e lembra aos moradores a história de João, avivando a memória e afetando os sentidos dos que ouvem seu canto e sabem o significado.

Em primeiro lugar, estamos diante de formas e sentidos de comunicação entre humanos e não humanos que lembra a relação dos Runa<sup>21</sup> com seus cães (Kohn 2016). Segundo Kohn (2016), todo ser pressupõe um *self* (eu) diferente, que se localiza em um determinado ponto de vista e se engaja consigo mesmo e com os outros daquele grupo ou com *selves* externos. Os diferentes tipos de *selves*

(humanos e não humanos) que se emaranham no convívio cotidiano abrem possibilidades múltiplas, em função dessa relação de interdependência e comunicação entre eles. Os modos Runa de conhecer os outros têm por base uma espécie de ecologia dos *selves*, pois todos os pontos de vista envolvidos naquele grupo ou organização social são capazes de estabelecer certa comunicação (Kohn 2016).

Assim como outros povos, os quilombolas desenvolveram comunicações e significações no Trombetas e se engajam com outros *selves*. Ao narrarem sobre João Diriguidon, os participantes daquela conversa da embarcação expressavam os tipos de comunicação que conhecem e compartilham com os outros seres, como ocorreu com a interpretação do aviso do mutum. A mensagem da ave se trata de uma comunicação baseada no entendimento que os humanos tecem sobre as expressões emitidas pelos animais, pois, mais do que ouvir o som, a mãe de João interpretou a intenção do aviso do mutum – de forma semelhante àquela como os Runa interpretam os sonhos dos cães (Kohn 2016).

Essa comunicação destaca-se na composição do quadro narrativo. Ao contar, a postura da narradora principal articulava a linguagem oral, corporal e musical para constituir cenas que estimulavam a imaginação dos ouvintes em uma

21 Etnia indígena habitante da Amazônia equatoriana.

paisagem para criar contextos narrativos, pois, segundo Maluf (1999), narrativas são formas de interpretação da experiência individual e coletiva, que, normalmente, são canalizadas via narrador: ao narrar a experiência humana, fala, sobretudo, do modo como partilha e constrói o sentido da narrativa, mesmo que este seja temporário, pois todo sentido pode ser modificado pela experiência individual e coletiva. Desse modo, impressionavam os elementos corporais para além da fala, ou seja, o uso de diversos canais de comunicação (Maluf 1999), desde a versão do canto do mutum até o olhar lançado aos filhos enquanto era enfatizado o comportamento de João.

Os quilombolas mais velhos são conhecidos como “mocambeiros”, em referência àqueles que viveram o período de descenso, mas, sobretudo, porque são eles que narram os “causos” ou as histórias sobre a ocupação negra daquele lugar. Ao serem aqueles que ensinam, esses sujeitos se tornam “narradores”, figuras que expressam, estabelecem comunicação e, principalmente, aconselham os demais (Benjamin 1987). A figura do narrador efetua uma espécie de compartilhamento da experiência, pois possui um senso prático chamado pelo autor de sabedoria ou “o lado épico da verdade”, o qual conforma a “arte de narrar”, ou seja, a verbalização das vivências adquiridas no mundo da oralidade e do social, pois o narrador carrega a faculdade

de intercambiar experiências diversas articuladas na memória (Benjamin 1987). Na medida em que é parte da experiência do vivido, os quilombolas narram, organizam e reafirmam as diversas normas ecológicas e sociais relativas aos modos de preservar aplicados à pesca e à caça, as quais podem ser entendidas a partir da história de João.

Os mocambeiros são narradores que acionam e elegem argumentos históricos e sensíveis da e para a memória do grupo para ensinar algo a quem ouve ou transmitir uma mensagem por meio da experiência contada (Benjamin 1987). No quilombo, as narrativas cumprem esse papel, na medida em que direcionam para uma aplicação prática do ensinamento – a preservação – em um cotidiano, onde a crença na presença de encantados informa sobre o modo de ser, estar e viver dessas populações, bem como demonstra a existência de uma cosmologia que engloba, além de acordos sociais de uso e consumo de recursos naturais, um modelo de entendimento em construção que repassa conhecimentos. Assim, os mais jovens aprendem sobre ecologia por meio da reciprocidade e do respeito entre os seres.

Ingold (2010:9) destaca que os processos de geração de conhecimento acontecem na vida dos seres humanos reais “menos por um suprimento acumulado de representações e mais por uma educação da atenção”, na qual a aprendizagem

sobre algo é realizada pela orientação falada. Pela oralidade também acontece o entendimento sobre uma “tarefagem” específica, ou seja, modo de ser, fazer e viver que orienta como uma rota contada e compreensível, podendo ser seguida pelo indivíduo em sua relação com o ambiente (Ingold 2010:21).

No processo de geração de conhecimento, é fundamental que haja uma interação “organismo-ambiente” funcionando como um desenvolvimento que gere elos entre narradores e iniciantes, pois as pessoas criam a si e aos seus ambientes no terreno das relações humanas por meio da geração de conhecimentos com base na vida vivida (Ingold 1995, 2010). No Trombetas, as narrativas orientam a aplicação desses saberes, pois, além de aprender os acordos morais, entende-se que o ambiente é composto por seres fora da esfera do humano, e que diversidade e abundância de recursos dependem, sobretudo, de aprender sobre o cuidado com a natureza circundante e as relações sociais que a envolvem (Latour 2005).

O contexto narrativo, então, é criado no ato de rememorar que o narrador produz um real situado. Halbwachs (2003:46) destaca a importância da reconstituição do ambiente para a lembrança porque os elementos que constituem a memória estão localizados e imbricados nesse lugar reconstituído, em que acontece a arte de narrar. No quadro montado no primeiro trecho,

percebemos que o respeito ao ciclo da natureza, por meio do tabu da encantaria, explicita que há um valor de reciprocidade – nos termos de Mauss (2013) – existente em acordos coletivos, que consideram a presença de outros seres não propriamente humanos no contexto daquele território, oferecendo parâmetros de convivência da vida social.

Na Amazônia, os encantados podem manifestar-se de muitas formas: como bichos do fundo, presentes nos rios e igarapés; ou sob a forma de cobras, peixes, botos, jacarés e tartarugas (Maués 2005). Nessas condições, são, por vezes, considerados perigosos, pois podem punir os humanos, ao avaliarem suas posturas, modos de se portar no ambiente natural e modos de utilizá-lo. Aparecem, ainda, nos manguezais ou nas praias na forma humana (“oiaras”), como pessoas conhecidas, amigos ou parentes que levam as pessoas para o fundo (Maués 2005). Nesse caso, quem não corresponde à determinada postura ou não a respeita fica suscetível a punições do ponto de vista comunitário e da encantaria (Maués 2005).

Um outro sentido de encantaria aparece entre os indígenas Pankararu, do Nordeste brasileiro, os quais consideram os encantados como “conselheiros”, personagens da vida simbólica e social que compõem um “corpo de entidades sobrenaturais” nos rituais da etnia, vivendo



nas águas e podendo representar elementos de diferenciação étnica (Arruti 1996)<sup>22</sup>.

A narrativa de encantaria pode expressar, então, orientações, acordos e/ou tabus sociais com relação a “entidades morais” (Descola 1992), no caso dos encantados do Trombetas, mais especificamente a tartaruga maior do rio. São “entidades morais” porque não morrem propriamente, mas passam a existir enquanto “criaturas” outras que assumem “perspectiva” distinta da humana, podendo se manifestar como um animal. Assim, as narrativas parecem nos informar tanto sobre os acordos morais de convívio quanto sobre a gestão do equilíbrio socioambiental dos moradores locais e seu entorno (Mauss 2013). Por integrar a perspectiva de preservação dessa população relativa ao equilíbrio ambiental do lugar, a narrativa de João informa sobre um importante aspecto das relações entre humanos e não humanos: a convivência regida pela reciprocidade, um princípio por meio do qual o respeito só é concedido a quem sabe respeitar, ou seja, é um convívio atravessado por posturas de troca (Mauss 2013). Essa convivência é narrada, sobretudo, pelos mais velhos, expressando as dinâmicas temporalmente reconfiguradas e

constantemente atualizadas pelas mudanças ocorridas no território.

O quadro narrativo, configurado enquanto transitávamos pelo rio entre territórios quilombolas, era composto de variadas versões da história que oscilaram em detalhes em outras oportunidades de encontro, mas mantinham seu sentido específico sobre a necessidade da preservação e sobre a preocupação com o equilíbrio ambiental. Ao final, busca-se reafirmar os ensinamentos que chamamos de “moral” e “socioambiental”, fundados na observação aproximada e na interação, pois a cultura e o modo de vida quilombola, mais do que dominar e se apropriar dessa natureza, se orientam pelo convívio histórico e socialmente estabelecido de interdependência e respeito pelas “entidades morais” (Descola 1992), que compõem a paisagem do Trombetas. Assim, torna-se crucial a negociação entre os quilombolas no que diz respeito à interpretação final sobre a eventual quebra de algum tipo de regra ou código de conduta moral, a partir dos acordos sociais e ecológicos de convivência no local.

Essas relações compõem uma parte importante da memória coletiva das comunidades. Havendo uma relação de respeito sob uma perspectiva

22 Diferenciação em um contexto de disputa com outras etnias indígenas, ou se tornando o “caminho” que conduz os Pankararu aos direitos e ao reconhecimento do governo, por exemplo. Guardar o “segredo” dos encantados nesse grupo social significa guardar a forma como se “fabricam” esses seres, pois eles “não são deuses nem espíritos de ancestrais mortos, são índios que descobriram o segredo de se encantar e que, assim, alcançaram a imortalidade”, formando uma comunidade que pode ser ampliada no tempo. O segredo em torno dessas entidades concerne à proteção do elemento contrastivo que garante a ligação dessa etnia com o “sobrenatural” e os diferencia dos demais grupos avizinados (Arruti 1996:95, grifo nosso).

ecológica da preservação entre os quilombolas e os não humanos, a relação de reciprocidade comunicada por narrativas se funda na memória coletiva, dispositivo que alimenta e reproduz uma educação da atenção aos mais jovens. Por meio da memória coletiva, os quilombolas configuram seus entendimentos em interação com perspectivas outras, como as dos técnicos do ICMBio. Podemos afirmar que a memória do grupo é coletiva e atravessada pela pública – aquela que pode advir de agentes externos ao grupo – porque não há uma separação radical e excludente de entendimentos entre quilombolas e ICMBio. Pelo contrário, interagindo, são capazes de compor amplamente a narrativa atual sobre a “tartaruga da Amazônia” no alto Trombetas. Sendo assim, como seres sociais, “nunca estamos sós e cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que muda segundo o lugar que ali ocupo e esse mesmo lugar muda segundo as relações que mantenho com outros ambientes” (Halbwachs 2003:60). No momento da narração, todos os presentes contribuíram lembrando juntos, acrescentando detalhes, corrigindo passagens sobre um personagem ou mesmo mudando as entonações pertinentes, como no canto do mutum, o que destaca a importância desse elemento e a representação da ave como figura conhecedora e guardiã da área do tabuleiro.

Desse modo, “para que a nossa memória se aproveite da memória dos outros, não basta que estes nos apresentem seus testemunhos: também é preciso que ela não tenha deixado de concordar com as memórias deles e que existam muitos pontos de contato” que nos faça recordar para formular uma base comum (Halbwachs 2003:39). Ou seja, o primeiro testemunho ao qual podemos recorrer será sempre o nosso, e não basta concordância com outros: o mais importante é que haja a troca, a reiteração e a revisão dos fatos retratados coletivamente (Halbwachs 2003). Entre os quilombolas, isso se dá também em função da dinâmica socioambiental vivida por eles, pois as transformações e os efeitos da presença da mineração e dos órgãos de fiscalização ambiental no território passaram a integrar os elementos acionados na composição da memória coletiva.

A memória coletiva quilombola, então, pode ser entendida como uma categoria histórica e étnica, por deter um significado de resistência e de autoafirmação do grupo diante e para o poder estatal (Acevedo & Castro 1988; Arruti 2006), de modo que consegue dinamizar elementos para disputar entre si e com os agentes externos. Ademais, essa categoria é marcadora da diferença entre a classificação e a delimitação territorial quilombola e as fronteiras administrativas impostas pelos órgãos ambientais, como o ICMBio. Assim

se formula o quadro de resistência, presente na narrativa, na ideia de que o território é, sobretudo, lugar de conquista onde os quilombolas aprenderam a morar, a conviver com e a classificar/hierarquizar a natureza envolvente com a qual se sentem vinculados. É na interdependência, no respeito e na reciprocidade com os seres, o ambiente e os coletivos humanos que se forma a memória coletiva dos quilombolas e a (re)produção de seus conhecimentos. Esse vínculo existe na medida em que suas reminiscências preservam antigos e novos caminhos de rio, trilhas de caças, “paragens” de pesca e outros elementos que assiduamente povoam a memória e possibilitam interpretar suas vivências, entendimentos e atividades, bem como orientam e conservam lugares de encantos que compõem as paisagens.

Nessas inter-relações, destaca-se um aspecto importante: toda classificação supera o caos e é realizada segundo lógicas, concepções e experiências próprias de cada grupo social (Lévi-Strauss 1970). Os quilombolas, ao classificarem o ambiente onde vivem em espaços domésticos e espaços de encantos, por exemplo, associam fortemente esse último ao rio que, segundo contam, é “lugar de morada” de outros seres a quem devem respeito e deferência. O rio, no imaginário quilombola, é um dos lugares mais respeitados pelos comunitários. Lévi-Strauss (1970:27) afirmou

que “cada coisa sagrada deve estar em seu lugar” e que isso “a torna sagrada, pois, se fosse suprimida, mesmo em pensamento, toda a ordem do universo seria destruída”, pois é necessário resguardar a esse sagrado “o lugar que lhe cabe”. Não à toa, os encantados amazônicos são associados à terra, à flora e à água, suas moradas e símbolos materiais e naturais de lugares que situam sua presença (Maués 2005; Silva 2014).

Essa ordenação quilombola do seu universo territorial para sua sobrevivência, de acordo com a espacialidade que cada *self* ocupa, demarca fronteiras – desde as mais maleáveis entre humanos e animais, até as mais rígidas, mas não intransponíveis, entre humanos e encantados –, que, de certo modo, restringem os lugares ocupados e informam o tabu da transposição a certos espaços, fatores indispensáveis para o equilíbrio da convivência. Ou seja, os encantados são parte da produção da vida social e cosmológica da região dos rios Trombetas e Erepecuru que se articulam com outros seres, compondo organização social (Teixeira 2011). No caso da narrativa, há posições não dicotômicas e alternância entre um “sujeito” que incide sobre um “objeto” na estrutura social (Viveiros de Castro 2002): os encantados possuem o poder de determinação dos limites entre os espaços e aplicam sanções em um campo perceptivo em que os quilombolas produzem os conceitos locais.

São ordenações que, segundo Fausto (2008), se dão em uma relação de domínio/maestria entre humanos e não humanos caracterizando uma posição que engloba não a propriedade privada da natureza, mas um sentido que, na sociabilidade amazônica, significa exercer interferência sobre esse mundo: os “donos” dos lugares ou das coisas exercem ações de controle e/ou proteção dos seres e das coisas em torno de determinado grupo/ espaço social. No Trombetas, a tartaruga-mãe é um dos seres encantados que exerce a ação de proteção e controle sobre, por exemplo, o que pode ou não ser pescado do ambiente em questão: quando as tartarugas fogem para longe do convívio humano, o encantado aciona o “castigo” para renegociar a reciprocidade com e entre quilombolas. Mais do que explicar o significado da categoria em si, é importante atentar “para a relação que ela implica” (Fausto 2008:332): ilustrar a crença comum nos encantados, na relação ecológica de cuidado e proteção da “natureza”, pois nela vivem poderosas entidades capazes de agir sobre os humanos que não observam algum acordo coletivo – firmado na tradição da oralidade local, por meio das representações simbólicas – sobre os usos dos recursos naturais.

Esses acordos comunitários de uso e consumo dos recursos disponíveis no entorno ajudam na sobrevivência satisfatória de quem vive no território

(Fidelis & Carvalho 2015; Maués 2005; Silva 2014; Wawzyniak 2008). No baixo Amazonas, quando são quebrados, há casos em que nenhum tipo de “tratamento” resolve o problema das pessoas que ofenderam os “bichos” e foram “afetadas”. Assim, a comunidade relata prezar por uma conduta ecológica que corresponde aos acordos, sobretudo para não enfrentar os “estágios comuns” do processo de encantamento (Silva 2014) por castigo, por “sequestro” ou para receber uma dádiva (Mauss 2013). Quando acontece, o transgressor acaba se “engerando”<sup>23</sup> em animal: a pessoa afetada ou “assombrada” pela “flechada de bicho” passa a habitar novos corpos, perspectivas e lugares considerados fora da ordem do humano (Wawzyniak 2003, 2008).

Assim, ao partir de uma história que abarca os referenciais comunitários, o narrador aconselha e causa reflexão (Benjamin 1987:203) em prol da reciprocidade e empreende a “educação da atenção” (Ingold 2010). Esse intercâmbio de experiências pela oralidade acontece a partir da memória coletiva, fundada na construção social – modificada e acionada de diferentes formas quando é necessário (Halbwachs 2003), como na narrativa em questão. Ou seja, no universo da caça e da pesca na região, comportamentos como o de João rompem o ciclo de reciprocidade entre as partes, e um caçador ou

23 Para mais informações sobre a categoria, ver Wawzyniak (2003).

pescador desrespeitoso está sujeito aos efeitos desse descumprimento. O “castigo” acontece individualmente quando alguém pode se “engerrar” diante do “dono” protetor; ou, de maneira coletiva, direta ou indiretamente (Maués 2005), como na estiagem do recurso natural, por conta da pesca indevida. Todos esses elementos se movem para moldar a concepção quilombola de preservação.

## 5. SOBRE JOÃO DIRIGUIDON: NARRAR, CONHECER E PRESERVAR

A matriarca de uma das famílias mais antigas, conhecidas e respeitadas do alto rio Trombetas nos explicou que João Diriguídon foi um homem que se encantou ao tentar pescar mais tartarugas do que ele necessitava. Por isso, ele passou a habitar o lago do Abuí, tido como o lugar de morada das tartarugas, e não retornou à comunidade.

A viagem saindo do alto Trombetas II ao alto Trombetas I leva de três a quatro horas, dependendo do tipo de embarcação utilizada. Enfrentávamos a subida do rio quando a matriarca, se embalando numa rede, me contou mais sobre João Diriguídon. Ele foi um rapaz como qualquer outro, que aprendeu a andar nesse rio e a pescar tartaruga. Ele morava próximo a um antigo tabuleiro onde a desova acontecia, às margens do Trombetas. João era jovem e ajudava sua mãe na pescaria do ‘bicho de casco’, pois morava na praia em que os animais viviam, mas “depois de velho, virou ganancioso”. Certo dia, “o mutum começou a cantar que não era pra ele ir pra praia que a mãe da tartaruga ia levar ele... Mãe é coisa séria, a mãe

já viveu muito, e João não respeitou a mãe do rio e a sua própria mãe. Se não respeita a própria mãe, não respeita mãe de nenhum lugar”. Ela dizia que João era muito ganancioso porque pegava as tartarugas “fora do normal” e, como bem assinalou, “todos os lugares têm suas mães, todo lago, todo rio, a própria mãe dele o advertiu: ‘não vai à praia pescar tartarugas’”, por mais que a praia estivesse cheia delas. “Ele era ganancioso e ambicioso, nada mais o satisfazia. Ele podia ter todas as tartarugas, mas ele queria mais... Ele disse: ‘Ahhh, mamãe! Eu vou pra praia’”. Enquanto a narradora insistia em destacar a ganância de João, olhava para os filhos, como quem ensina algo mais que a história. “Ele pegava tartaruga fora do normal, só que todos os lugares têm suas mães, todo lago, todo rio...”, dizia novamente enquanto olhava para as águas escuras do rio Trombetas. Continuando, ela contou sobre a mãe do igarapé, a mãe do rio, para dizer que João não se importou com nada disso, nem com sua mãe que dizia “meu filho, não vai”, e ele foi. Enquanto ela contava as características da praia do Tabuleiro, era possível imaginá-la, na medida em que nos aproximávamos dela. Quando João chegou a essa praia e viu muita tartaruga “de toda marca”, grande e pequena, foi que “ele avistou a grandona e o olho dele foi certo”. Ele viu a tartaruga, e ia andando a acompanhando, quando finalmente ele a tocou com uma mão. Essa mão prendeu em seu casco e grudou; na tentativa de se soltar, ele puxou com outra mão e ela também grudou. Ele foi empurrar com o pé e grudou também, ele ficou ajoelhado, agachado. A tartaruga o levou, mergulhou no rio, foi nadando com ele preso. Quando a tartaruga passou na frente da casa da mãe de João, a mãe o viu indo embora e chorou muitas noites no tabuleiro. “Dizem que a tartaruga fez morada no lago do Abuí, e dizem que muitos anos atrás o João boiou lá”, submergiu. Dizem que ele “tá diferente, com os cabelos compridos, sem voz... Ele não morreu, se encantou” (trecho do caderno de campo, 2017).

O lago Abuí é um lugar de encanto que povoa o imaginário da região. Consideram-no uma espécie de refúgio, quase um santuário, um ponto de equilíbrio ecológico para as espécies:

“O João, coitado, está cabeludo, aparece vez em quando”, as pessoas dizem. “Onde ele mora tem muito encantado, mas também tem muita tartaruga, tem muita fartura de pirarucu e tambaqui [peixes de grande porte]”. É “Longínuo” [lago dos “ginos”]. “Nesse lago ninguém chega, mas é o mais rico. Fica pra banda do Abuí... do Lago, ninguém vai lá. Ela [tartarugamãe] levou ele e lá eles moram. Esse meu sogro sonhou que ganhava uma fortuna, que era pra ele ir lá pra esse lago que ele encontraria. No sonho, a voz orientou que ele fosse com mais duas pessoas, que iriam ficar rico. Mas ele preferiu não ir, a mulher dele não deixou ele ir. Esse lago é rico. Quando as pessoas dizem que está sumindo tartaruga é pra lá que elas estão indo... Sumindo pra cá, pra lá vivendo. O problema é chegar no Abuí e não achar o caminho [de volta]. Ninguém acha” (trecho do caderno de campo, 2017).

O lago do Abuí tornou-se, então, uma referência de abundância para onde as tartarugas se encaminham. Segundo os quilombolas, diferente dos quelônios, que são privados do convívio e não possuem a destreza das tartarugas, essas necessitam do entorno equilibrado para se reproduzir, crescer saudáveis e acessar o lago do Abuí.

Os encantados, como vimos, são retratados como pessoas comuns que passaram por um processo de morte corporal para habitar um mundo do encanto, normalmente um lugar subaquático ou escondido

nas matas, situado entre o plano espiritual e o tempo natural (Silva 2014). Há uma ambiguidade nessa figura: ela pode “fazer o bem ou o mal”, dependendo da postura da pessoa encantada, e o encantamento pode ou não culminar em um “engeramento” (Wawzyniak 2008) propriamente dito. João teve sua perspectiva humana afetada, mas não passou pelo “engeramento” total; o que houve foi a sua junção ao corpo encantado de uma tartaruga. Na narrativa, então, enfatiza-se, para os mais jovens, a deferência às entidades encantadas porque são as mães dos lugares e das coisas e estipulam as normas para o convívio (Teixeira 2011). Por isso, a narrativa sobre João é importante, na medida em que o lugar de seu “encantamento” é parte do corpo físico do animal diante do qual uma determinada postura social de convívio fora desrespeitada.

Nesse contexto, é comum ouvir dos quilombolas que a tartaruga entrou em um período de escassez severa desde meados da década de 1980, contraditoriamente, um ano depois de instaladas as bases de fiscalização do órgão ambiental no rio Trombetas. Vanzolini (1967) afirma que, de maneira geral, quando as tartarugas estão dispostas na natureza, desenvolvem “estímulos sensoriais” que lhes permitem realizar atividades importantes para sua reprodução, como voltar aos seus pontos de nascimento para futuras desovas. Essa tese corrobora a concepção local de que a tartaruga

precisa estar livre na natureza para adquirir sua sociabilidade ecológica, que lhe fortalece e proporciona seu pleno domínio sobre as águas.

Entretanto, com os planos de manejo que não permitem a entrada dos quilombolas na REBIO, acontece a fiscalização e a punição do ICMBio nos barcos dos comunitários, em função do que o órgão chama de captura “ilegal” da tartaruga ou de qualquer espécie apanhada nas influências da REBIO. Isso interferiu diretamente na relação dos quilombolas com as tartarugas, uma vez que, segundo explicaram, elas são tidas como criaturas de rio; contam que elas “saltavam e agora já não salta mais, a gente já confere os cardumes que passa”. A narrativa sobre o homem que se encantou pela tartaruga, então, passou a informar a resposta à inobservância do ciclo de reciprocidade e do respeito ao espaço de reprodução da tartaruga.

Se cada *self* (Kohn 2016) ocupa um lugar no mundo existindo de maneira interdependente, ao romper acordos morais e ecológicos estabelecidos entre os seus e os protetores do lugar, João abalou o imprescindível princípio de reciprocidade, fazendo com que a mãe do lugar atuasse e transformasse o transgressor em um símbolo dos efeitos sociais do não respeito aos acordos morais/ecológicos.

“Se ocorre uma coisa dessas, os peixes que mais se pesca se afastam e vão para onde está devastado de gente. Eles buscam mais alimentação, eles vão

se afastando. Isso não quer dizer que acaba. Isso é uma coisa que o homem não vai conseguir destruir que é a natureza. Quanto mais ele desmata aqui, em outro lugar aumenta mais de fartura, mas fica longe da gente. Por isso tem que conviver, seja por bem ou mal. [...]. Olha a tartaruga, um tempo atrás você ia numa praia você ficava doido de tanta tartaruga, hoje em dia não tem aquela quantidade que tinha antes, só que elas não foram embora, elas só se afastaram porque conhecem o rio. Aquelas que não conhecem [o ambiente] ficam [...]. Se me perguntarem o que eu acho do Ibama [ICMBio], eu acho que melhorou com o Ibama. Quando eu me entendi eu já vi esse povo aí [os técnicos]. A minha mãe, o meu pai, os meus avós ainda viram fartura de tartaruga porque é um dos nossos alimentos, um dos pratos que hoje em dia é muito difícil comer, comprar, vender, trocar. A tartaruga e o ovo eu ainda vi. Essa fartura de ovo. Eu não tenho nada contra o Ibama, eu acho que é até bom porque no tempo que estamos hoje se não tivesse o Ibama pra defender as tartarugas talvez não existissem nem mais quelônios. Todo mundo quer vender. É mais fácil de levar para a cidade os quelônios. Tartaruga tá desaparecendo mesmo” (trecho do caderno de campo, 2017).

Nessas relações ecológicas, a estreita relação das comunidades com os “bichos de casco” resulta em formas variadas de identificação e caracterização deles (Nascimento et al. 2012). Destacamos que, considerando as necessidades alimentícias das comunidades, esses animais silvestres foram e continuam sendo adquiridos por meio de caça e pesca – ainda importantes –, pois a tartaruga é uma das principais fontes de proteína para as comunidades tradicionais da Amazônia (Fachín-Terán & Vogt 2004; Ferreira

Júnior 2009). Entretanto, são relações com a natureza que ultrapassam a discussão sobre o mero consumo de carne (Barroso & Moura 2016), pois são um meio que possibilita pensar a produção de conhecimentos locais (Lévi-Strauss 1970) de maneira que as classificações humanas fornecem pistas sobre a constituição de “saberes populares” (Barroso & Moura 2016) ou de “conhecimentos tradicionais” (Cunha 2009) indispensáveis para o reconhecimento dessas populações e para o debate no campo das ciências (Barroso & Moura 2016).

O termo “quelônio”, introduzido no cotidiano local pela REBIO, foi usado pelos quilombolas para redefinir as suas classificações de características das tartarugas em uma espécie de “invenção” para comparar e diferenciar os modelos dados. A “ciência do concreto” – a sensibilidade tátil, visual e degustativa – compõe parte significativa dos modos de conhecimentos que concebem o mundo por meio do cheiro, do sabor, do tato, formando, finalmente, um conjunto de elementos que transpassam interpretações e possibilitam classificações (Lévi-Strauss 1970), por um lado, do “bicho de casco” mais presente no cotidiano e no imaginário local e também do objeto de estudos e monitoramento do ICMBio:

“Eu vi no Ibama um tanque grande, enorme, com muita tartaruga grande, tracajá [outro bicho de casco] pequeno, até tartaruginha pequena que eles

pegam e levam embora das praias para o tanque. Agora também muitos desses quelonizinhos que eles soltam na praia. Ano passado nós fomos para um evento em que eles soltavam os quelônios criados nos tanques, no rio. Quantas ali vão sobreviver? Muito pouco. Primeiro, quando eles soltam, um urubu mesmo, ou um jacaré, um gavião, ficam esperando ali. Jacaré pega mesmo. Quando elas se criavam por conta, era melhor pra elas sobreviverem, elas sobreviviam. Outra coisa, tartaruga de viveiro, os quelônios, os alimentos que eles comem não são elas mesmas que conseguiram, não viveram para conseguir. Eles que dão. O bebê precisa do leite da mãe, é a sua natureza! A tartaruga precisa também, pra ser tartaruga ela precisa ser da natureza. Os alimentos não são os mesmos alimentos [...], a gente compra tartaruga por aí, eu falo mesmo. A gente pega uns quelônios que eu calculo que é essas tartarugas que eles solta no viveiro, elas são muito magras. Não dá pra comer gostoso, não tem gordura boa pra tratar da saúde... Não tem prazer de pescar com liberdade. Se pesca, é criminoso. A gente gosta de tartaruga, tartaruga grande, sadia, com banha. Os quelônios acabam morrendo. Até ela pegar o ritmo da natureza, ela acaba morrendo porque tá fraca. O Ibama conserva. Mas esse projeto não funciona. A gente não come quelônio deles, a gente não usa quelônio, que eles fiquem tranquilos porque não é a mesma coisa. Tá sumindo do rio, tá sumindo ovo, tartaruga...” (trecho do caderno de campo, 2017).

Os quilombolas identificam uma tartaruga por meio da observação do casco (normalmente mais escuro e espesso); nele, identificam o que entendem ser as “marcas de sua trajetória no território”, e chegam a especular a sua idade e a espessura de sua gordura (“banha”). Nessa relação de conhecimento e convivência, a tartaruga não é apenas o sinônimo



de uma iguaria proteica apreciada historicamente, mas ela igualmente integra um quadro de matéria-prima fundamental, pois sua gordura é considerada eficaz e tradicionalmente utilizada em tratamentos de acometimentos físicos. Segundo os quilombolas, para que a banha de uma tartaruga seja eficaz, ela precisa atender a uma estética “bonita”, ou seja, que acaba por informar sobre o seu estado, se é saudável ou não, se cresceu no “convívio natural equilibrado”, regido pelos acordos ecológicos, pois a tartaruga é vista como um ser relacional não alheia à presença humana e, por isso, verdadeiramente livre no seu *habitat* natural.

Podemos inferir que estar “equilibrado e livre na natureza” parece ser a condição de um crescimento que a permita adquirir características fisiológicas necessárias ao “gosto”, “espessura”, “cor” e “textura” próprios da visão local de uma tartaruga adulta altamente proteica. Esse *self*, então, deve estar engajado com outros e com elementos do entorno para aprender a sobreviver nesse ambiente, na concepção local, mais “saudável”:

A tartaruga na praia pode passar 50, 100 anos. “A primeira desova dela é na praia que ela nasceu, porque lá é o caminho que a mãe dela ensinou pra ela [...]. Dizem que ela demora 30, 40 anos pra desovar e eu acho isso difícil, eu não sei se é verdade. Uma tartaruga demora muito pra crescer. Uma vez eu me lembro que eu peguei uma pequena assim pra eu criar e depois soltei porque tava enjoado que todo dia eu olhava e nada dela crescer. Passei uns

quatro anos com ela, ela não crescia nada. Dentro de um tanque é difícil porque eu não tenho a ração que os biólogos dão, por isso que eu digo que ela demora muito pra crescer; presa, fica igual quelônio” (trecho do caderno de campo, 2017).

Narrativas como a de João Diriguidon ensinam e informam sobre interesses quilombolas presentes na ordenação de velhos e novos elementos que integram sua realidade social. Pela maneira singular de articular memória coletiva, “educação para atenção” (Ingold 2010) da natureza e oralidade, a que destacamos forneceu um contexto de produção e de significação de conceitos nativos (Viveiros de Castro 2002) em interação com categorias exógenas. Com ela, compreendemos a concepção de preservação entre os quilombolas da região sob uma dupla dimensão: a memorial – que orienta a atenção realizada pelas gerações antigas para com as atuais – por meio de uma gramática cosmológico-ecológica diante da qual se “costura” a outra dimensão; a sociopolítica que, ao contrastar e interagir com a conservação, atualiza tradição, memória, oralidade, conceitos nativos e comportamentos sociopolíticos, para mobilizar a dinâmica local de classificação frente ao poder de atuação do ICMBio.

O contraste da segunda dimensão pode funcionar mais como ferramenta de aproximação, apropriação e invenção para a classificação do que de diferenciação para exclusão. Nos relatos, identificamos uma

dinâmica de entendimento local que reconhece a importância da conservação pelo aparato estatal de proteção ambiental na região, mas, ao mesmo tempo, demonstra que existem estratégias locais de aproximação e teste para uma reclassificação e organização de mundo que deveriam ser consideradas diante das “regras de Estado”.

A fricção de concepções corresponde à dupla face da diferença existente no processo de cismogênese (Bateson 2008), pois a narrativa também informa a classificação das categorias quelônio/tartaruga organizadas no mundo social e político das “entidades governamentais” que atuam no território, por meio de metodologias de conservação que afastam os bichos de casco dos humanos, impossibilitando uma espécie de interação ecológica por eles vista como necessária. Percebemos, então, que as “entidades governamentais” também criam seus acordos de convivência e um deles é a proibição da pesca/captura dos quelônios.

Diante disso, apreendemos das narrativas as estratégias da memória que, ao ser transmitida e lembrada, expõe pistas interessantes sobre o cosmo local, que interage com o institucional. Em alguma medida, tartarugas e quelônios também apresentam sinais sobre as estratégias para o reconhecimento das comunidades quilombolas e, para tal, movimentam classificações, categorias e concepções, ou mesmo a diferença perante outros grupos étnicos do Trombetas e outras entidades,

como o órgão ambiental. O “caminho da tartaruga” (Arruti 1996:27) ajudou-nos a “observar como, onde e para que fins a diferença é agenciada”, pois, nesse contexto, “as experiências mais ou menos privadas” puderam se tornar “motivos morais de uma luta pelo reconhecimento” (Montero et al. 2011:34).

Chega-se, então, a várias classificações, além da diferença fisiológica, na classificação local sobre a espécie e o entendimento que comunica o que é tartaruga ou quelônio. No mundo dos acordos morais com os encantados, a reciprocidade orienta as ações de maneira majoritária e, dessa forma, um “equilíbrio ecológico” é negociado entre humanos e não humanos. O quelônio inaugura outra dimensão nessa relação, igualmente importante, cuja postura ecológica não permite interação e dificulta a reprodução social quilombola e o estabelecimento de qualquer reciprocidade. Portanto, a classificação opõe as duas categorias, mas pode potencialmente aproximá-las e organizá-las; para nós, a aproximação pode ser entendida como estratégia de conexão entre dois domínios da vida quilombola: o cosmológico, no ordenamento de mundo, e o estatal, diante do qual figuram como comunidades tradicionais, mas também como “presenças que desequilibram”, não ecológicas aos olhos da ideia de conservação do órgão ambiental, pois os agentes externos, muitas vezes, resumem a relação dos quilombolas com os bichos de casco à pesca predatória e à necessidade alimentar.

## 6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como demonstramos, a criação e a gestão de UC em áreas de ocupação tradicional e regulada por uma metodologia própria, baseada na “gestão de conflitos” (Zhou et al. 2007), infere diretamente na criação de políticas de conservação adotadas por órgãos ambientais estatais, como é o caso da REBIO do Rio Trombetas e da FLONA de Saracá-Taquera. Apresentando o Trombetas, procuramos refletir sobre os sentidos relacionais de preservação para a população quilombola que vive na região, e adentramos outras discussões importantes, como os conflitos em torno dos recursos naturais na área, diante dos quais pudemos esboçar entendimentos sobre as relações entre o modo de vida, o conhecimento local e as transformações advindas com a chegada de agentes externos, como o ICMBio.

As dimensões e concepções presentes na narrativa de João se tratam, sobretudo, de posturas ecológicas e morais estabelecidas e transmitidas pela oralidade, pois a história assinala que, em uma convivência de reciprocidade entre quilombolas e tartarugas, não há lugar para comportamentos “gananciosos” ou de “cobiça”, o que levou João Diriguidon para a morada da tartaruga. A partir da memória coletiva e da narrativa oral de João, vimos que existe uma postura moral repassada por meio dos narradores às gerações mais novas. Esse ensinamento os orienta dentro de uma “educação da

atenção” (Ingold 2010) para observar e prezar pelos acordos ecológicos e de reciprocidade firmados com os encantados que compõem a paisagem do lugar. Essa orientação oferece indícios sobre o modo quilombola de praticar a preservação: ela acontece em consonância a uma dinâmica de troca e deferência para com os “donos dos lugares”, os quais asseguram que determinados recursos não falem aos quilombolas, na medida em que esses prezem pelo equilíbrio, respeitando e convivendo harmoniosamente para poder utilizar os recursos ambientais importantes para sua subsistência.

Em contrapartida, com a política conservatória do ICMBio, essa dinâmica se viu alterada. Essa mudança pode ser observada na atualização da memória coletiva e na classificação quilombola que diferencia tartarugas e quelônios, pois, diante da presença do ICMBio e de sua metodologia de conservação, novas classificações e entendimentos estão em curso como produtos da interação, apropriação e redefinição de mundos.

Ao destacar o seu modo de ordenar o mundo e os seus princípios de convivência, os quilombolas demarcam seu conhecimento sobre seu território, bem como entendem como a natureza pode responder reciprocamente de forma mais ou menos equilibrada às preocupações e ações em prol da manutenção de recursos ambientais. De modo mais amplo, os conhecimentos quilombolas

demonstram que sua classificação é estratégia política de reconhecimento, pois o mecanismo de preservação quilombola é pautado na socialização geracional que ensina, na conversa com os jovens, sobre as consequências da quebra de um princípio moral entre humanos e não humanos, algo que prescinde um convívio equilibrado.

Diante da narrativa de reciprocidade, memória coletiva e interação com o ICMBio, destacamos que há não apenas uma distinção entre tartarugas e quelônios, mas uma diferenciação entre preservação e conservação que pode aproximar, ao invés de separar, no caminho de pensar um problema de interesse comum, mas que é tratado de maneira distinta pelos agentes envolvidos. Assim, a pesca/captura dos bichos de casco ganha outro sentido entre os quilombolas, quando muitos dizem que “quilombola não gosta de quelônio e quelônio não gosta de quilombola”: na medida em que o termo técnico foi adaptado à realidade mítica, a narrativa, entre outras funções mencionadas, avança para reforçar a interação da diferença entre as concepções nativas e exógenas quanto às tartarugas.

Assim, situamos uma disputa de sentidos diferentes com semelhante preocupação ecológica, a de proteção da tartaruga-da-amazônia. O processo de disputa nos apresentou uma série de classificações que, quando tomadas como objeto de interpretação, demonstraram que a intenção de proteção é compartilhada por

quilombolas e ICMBio, apesar de advirem de perspectivas distintas. A diferença entre essas classificações informa que as ontologias dos mundos são potencialmente comensuráveis, apesar do conflito que, nesse contexto, é construtivo, pois gera algo novo.

A conservação do ICMBio, na concepção dos quilombolas, trouxe para o Trombetas acordos que não geram reciprocidade e dificultam a reprodução do modo de ser, fazer e viver das comunidades. Estabelecer a distinção entre os animais, então, significa dizer que só é possível uma ação ecológica conjunta se houver princípios de troca. Isso pode acontecer se houver reconhecimento do ICMBio de que a postura local de preservação não necessita excluir humanos da convivência com as tartarugas, pois os quilombolas não desejam ser vistos como criminosos ou predadores da natureza por terem nesse animal uma fonte de alimento, medicamento e ferramenta de memória e conhecimento.

Uma vez reconhecido o entendimento quilombola de preservação, também se reconhece sua memória, conhecimentos e modos de ser e estar no território e entorno. Interpretando a narrativa, observamos que, por mais que a política de conservação objetive a proteção integral da espécie, existe um conhecimento local que muito tem a dizer e a trocar, o qual apresenta e situa sua eficácia, por meio de narrativas que contam sobre coletivos de interação que compõem o lugar (Latour 2005). Assim, para preservar, é necessário

que haja socialização entre humanos e animais, orientada pela atenção dos quilombolas para a necessidade da reciprocidade com as entidades morais presentes em seu mundo.

Mesmo que de forma assimétrica, as “quase verdades” (Almeida 2003) disputadas entre comunidades e órgão coexistem, e sua aparente incomensurabilidade os tornaria incapazes de negociar e estabelecer consensos. Entretanto,

isso pode ser rompido e possibilitar o encontro de um “chão comum” (Almeida 2003), mesmo que temporário e mutável, para dialogar. Assim, preservação e conservação são mundos que podem estabelecer uma ponte comunicativa e repensar a presença humana na relação com a natureza e a intervenção na maneira como os quilombolas vivem seu território, o que, à sua maneira e de acordo com sua tradição, lutam para manter e reconhecer.

## 7. REFERÊNCIAS

Acevedo, R., e E. M. Castro. 1998. *Negros do Trombetas: guardiões de matas e rios*. Belém: Cejup/UFGPA-NAEA.

Almeida, M. 2003. Relativismo antropológico e objetividade etnográfica. *Campos - Revista de Antropologia* 3:9-29. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/cam.v3i0.1585>

Arruti, J. M. P. A. 1996. O reencantamento do mundo: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu. Dissertação de Mestrado, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Departamento de Antropologia Social, Rio de Janeiro.

Arruti, J. M. P. A. 2006. *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola*. Florianópolis: EDUSC.

Arruti, J. M. P. A. 2013. Dossiê: políticas de reconhecimento e sobreposições territoriais. *RURIS: Revista do Centro de Estudos Rurais - UNICAMP* 7(2):7-12.

Barroso, W. A., e N. A. de Moura. 2016. Etnoconhecimento morfológico e ecológico de quelônios (*Podocnemis expansa* e *P. unifilis*) em uma comunidade ribeirinha. *Biota Amazônia* 6(1):91-95. DOI: <http://dx.doi.org/10.18561/2179-5746/biotaamazonia.v6n1p91-95>

Bateson, G. 2008. *Naven: um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir a partir de três perspectivas*. São Paulo: EdUSP.

Benjamin, W. 1987. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Obras Escolhidas de Walter Benjamin, v. 1. São Paulo: Editora Brasiliense.

Brasil. 2004. *Plano de Manejo da Reserva Biológica do Rio Trombetas*. Brasília: Edições Ibama.

Carvalho, L. G. 2013. Relações de trabalho nos balatais do Pará. *Horizontes Antropológicos* 19(39):373-400. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832013000100015>

Corrêa, H. B. 1978. Contribuição ao estudo dos quelônios amazônicos registrando casos de albinismo observados em *Podocnemis expansa* e *Podocnemis sextuberculata*. *Boletim Técnico IBDF* 5:3-26.

Cunha, M. C. 2009. Relações entre conhecimentos tradicionais e conhecimentos científicos, in *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.

Descola, P. 1992. Societies of nature and the nature of society, in *Conceptualizing society*. Editado por A. Kuper, pp. 107-126. London/New York: Routledge.

Ernst, C. H., e R. W. Barbour. 1989. *Turtles of the World*. Washington: Smithsonian Institution Press.

Evans-Pritchard, E. E. 1978. Interesse pelo gado, in *Os Nuer*, pp. 25-59. São Paulo: Perspectiva.

Fachín-Terán, A., e R. C. Vogt. 2004. Estrutura populacional, tamanho e razão sexual de *Podocnemis unifilis* (Testudines, Podocnemididae) no Rio Guaporé (RO), norte do Brasil. *Phyllomedusa* 3(1): 29-42. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9079.v3i1p29-42>

Fausto, C. 2008. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana* 14(2):329-366. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132008000200003>

Ferreira Júnior, P. D. 2009. Aspectos ecológicos da determinação sexual em tartarugas. *Acta Amazonica* 39(1):139-154.

Fidelis, J. C., e L. G. Carvalho. 2015. Noções de corpo saúde e doença: uma análise no Tapajós. *Anais da V Reunião Equatorial de Antropologia, XIV Reuniões de Antropólogos Norte e Nordeste*. Disponível em: [http://www.evento.ufal.br/anaisreaabanne/gts\\_download/\\_Juliana%20Cardoso%20Fidelis%20-%201020589%20-%203923%20-%20corrigido.pdf](http://www.evento.ufal.br/anaisreaabanne/gts_download/_Juliana%20Cardoso%20Fidelis%20-%201020589%20-%203923%20-%20corrigido.pdf). Acesso em: 2 jul. 2020.

Fidelis, J. C. 2019. “Tratamento diferenciado”: sobre reconhecimento e consideração em torno do sistema biomédico no Alto Trombetas. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Pará, Departamento de Sociologia e Antropologia, Belém.

Francisco, L. R. 1997. *Répteis do Brasil: manutenção em cativeiro*. São José dos Pinhais: Amaro.

Gagnebin, J. M. (1987). Prefácio, in *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Editado por Walter Benjamin, pp. 7-20. Obras Escolhidas de Walter Benjamin, v. 1. São Paulo: Editora Brasiliense.

Geertz, C. 2008. Um jogo absorvente: notas sobre a briga de galo balinesa, in *A interpretação das culturas*, pp. 185-213. Rio de Janeiro: LTC.

Halbwachs, M. 2003. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice.

Howard, C. V. 2002. A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai, in *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte amazônico*. Organizado por B. Albert e A. Ramos, pp. 25-60. São Paulo: UNESP.

Ingold, T. 1995. Building, dwelling, living: how animals and people make themselves at home in the world, in *Shifting contexts: transformations in anthropological knowledge*. Editado por M. Strathern, pp. 57-80. London: Routledge.

Ingold, T. 2010. Da transmissão de representações à educação da atenção. *Educação* 33(1):6-25.

Instituto de Desenvolvimento Florestal e da Biodiversidade do Estado do Pará (Ideflor-bio). 2016. *Ideflor-bio avança no processo de criação do Mosaico da Calha Norte*. Disponível em: <https://ideflorbio.pa.gov.br/2016/08/ideflor-bio-avanca-no-processo-de-criacao-do-mosaico-da-calha-norte/>. Acesso em: 6 jul. 2020.

Instituto do Homem e Meio Ambiente da Amazônia (Imazon). 2013. *Calha Norte sustentável: situação atual e perspectivas – Parte 1*. Disponível em: <https://imazon.org.br/calha-norte-sustentavel-situacao-atual-e-perspectivas-parte-1-2/>. Acesso em: 6 jul. 2020.

Kohn, E. 2016. Como os cães sonham: naturezas amazônicas e as políticas do engajamento transespécie. *Ponto Urbe* 19:1-36. DOI: <https://doi.org/10.4000/pontourbe.3326>

Langdon, E. J. 1999. A fixação da narrativa: do mito para a poética de literatura oral. *Horizontes Antropológicos* 5(12):13-36. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-71831999000300002>

Latour, B. 2005. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede*. Salvador: EDUFBA.

Lévi-Strauss, C. 1970. A ciência do concreto, in *O pensamento selvagem*, pp. 15-50. Campinas: Papirus.

Maluf, S. W. 1999. Antropologia, narrativas e a busca de sentido. *Horizontes Antropológicos* 5(12):69-82. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-71831999000300005>

Maués, R. H. 2005. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. *Estudos Avançados* 19(53):259-274. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-40142005000100016>



Mauss, M. 2013. *Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. São Paulo: Cosac Naify.

Montero, P., J. M. Arruti, e C. Pompa. 2011. Para uma antropologia do político, in *O horizonte da política: questões emergentes e agenda de pesquisa*. Organizado por A. G. Lavalle, pp. 145-184. São Paulo: UNESP.

Nascimento, P. S., M. C. Carvalho e S. Farias. Os quelônios de Roraima. *Biologia Geral e Experimental* 12(1):1-48.

O'Dwyer, E. C. 2002. Os quilombos do Trombetas e do Erepecuru-Cuminá, in *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Organizado por E. C. O'Dwyer, pp. 255-280. Rio de Janeiro: Editora FGV.

O'Dwyer, E. C. 2008. Profetismos e práticas de cura: saber tradicional dos remanescentes de quilombo de Oriximiná-PA. *CEPPAC: Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas/UNB* 5:2-13.

Rocha, A. L. C., e C. Eckert. 2004. A narrativa e a captura do movimento da vida vivida. *Illuminuras* 5(9):1-19. DOI: <https://doi.org/10.22456/1984-1191.9184>

Salles, V. 2005. *O negro no Pará sob o regime da escravidão*. Belém: Instituto de Artes do Pará.

Santos, E. N., e L. G. Carvalho. 2015. Memórias do comércio da juta no baixo-amazonas. *Anais da V Reunião Equatorial de Antropologia, XIV Reuniões de Antropólogos Norte e Nordeste*. Disponível em: [http://www.evento.ufal.br/anaisreaabanne/gts\\_download/\\_Elber%20Norton%20de%20Souza%20Dos%20Santos%20-%201020634%20-%203941%20-%20corrigido.pdf](http://www.evento.ufal.br/anaisreaabanne/gts_download/_Elber%20Norton%20de%20Souza%20Dos%20Santos%20-%201020634%20-%203941%20-%20corrigido.pdf). Acesso em: 2 jul. 2020.

Scaramuzzi, I. A. B. 2016. Extrativismo e as relações com a natureza em comunidades quilombolas do rio Trombetas/Oriximiná/Pará. Tese de Doutorado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Departamento de Antropologia Social, Campinas.

Silva, G. S. 2014. Encantados da Amazônia: os espíritos da natureza. *Anais do XVI Encontro Regional de História da ANPUH-Rio: Saberes e Práticas Científicas*. Disponível em: [http://www.encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/28/1400206941\\_ARQUIVO\\_ArtigoparaaANPUH,EncantadosdaAmazonia.pdf](http://www.encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/28/1400206941_ARQUIVO_ArtigoparaaANPUH,EncantadosdaAmazonia.pdf). Acesso em: 5 jul. 2020.

Teixeira, R. D. 2011. Todo lugar tem uma mãe: sobre os filhos de Erepecuru. *Revista Antropológicas* 17(2):117-146.

Vanzolini, P. E. 1967. Notes on the nesting behavior of *Podocnemis expansa* in the Amazon valley (*Testudines, Pelomedusidae*). *Papéis Avulsos de Zoologia* 20:191-215.

Viveiros de Castro, E. 2002. O nativo relativo. *Mana* 8(1):113-148. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000100005>

Wanderley, L. J. M. 2005. Tem “cerca” para negro na Amazônia! A luta dos quilombolas do Trombetas – PA por titulação e uso da terra. Simpósio Nacional de Geografia Agrária. *Anais do III Simpósio Internacional de Geografia Agrária, II Jornada Ariovaldo Umbelino de Oliveira*.

Wanderley, L. J. M. 2008. *Conflitos e movimentos sociais populares em área de mineração na Amazônia brasileira*. Rio de Janeiro: UFRJ/PPGG.

Wawzyniak, J. V. 2003. Engerar”: uma categoria cosmológica sobre pessoa, saúde e corpo. *Ilha: Revista de Antropologia* 5(2):33-55.

Wawzyniak, J. V. 2008. Assombro de olhada de bicho: uma etnografia das concepções e ações em saúde entre ribeirinhos do baixo rio Tapajós, Pará-Brasil. Tese de Doutorado, Universidade Federal de São Carlos, Departamento de Ciências Humanas, São Carlos.

Wawzyniak, J. V. 2012. Humanos e não-humanos no universo transformacional dos ribeirinhos do rio Tapajós-Pará. *Mediações* 17(1):17-32. DOI: <http://dx.doi.org/10.5433/2176-6665.2012v17n1p17>

Zhour, A., K. Laschefski, e D. B. Pereira. 2007. *A insustentável leveza da política ambiental: desenvolvimento e conflitos socioambientais*. São Paulo: Autêntica Editora.

Zhour, A. 2008. Justiça ambiental, diversidade cultural e accountability: desafios para a governança ambiental. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 23(68):97-107. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-69092008000300007>



# MULHERES QUILOMBOLAS E MEDICINA POPULAR: UM ESTUDO DE CASO EM SANTA RITA DE BARREIRA, PARÁ

**Ana Célia Barbosa Guedes**

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará | Belém - PA - Brasil

**Hisakhana Corbin**

Universidade Federal do Pará | Belém - PA - Brasil

submissão: 31/03/2020 | aprovação: 19/08/2020

## RESUMO

Este artigo trata do uso da medicina popular entre as moradoras da comunidade quilombola de Santa Rita de Barreira, localizada no município de São Miguel do Guamá, no estado do Pará. Procurou-se entender a importância do uso terapêutico das plantas e as práticas de cura realizadas na comunidade. Além disso, mostrou-se que essas práticas, que refletem elementos das culturas indígenas e africanas, se perpetuam ao longo dos séculos. O estudo de caso foi realizado por meio de uma pesquisa de campo com algumas mulheres da comunidade, além de pesquisas bibliográficas.

**Palavras-chave:** mulheres; quilombo; práticas de cura.

### **QUILOMBOLA WOMEN AND POPULAR MEDICINE: A CASE STUDY ON SANTA RITA DE BARREIRA, STATE OF PARÁ**

#### ABSTRACT

This paper focuses on the use of popular medicine among residents of the quilombola community of Santa Rita de Barreira, located in the municipality of São Miguel do Guamá, in the state of Pará. We sought to understand the importance of the therapeutic use of plants and the healing practices carried out in the community. In addition, we show that these practices, which reflect elements of indigenous and African cultures, have been perpetuated over the centuries. The paper is based on a case study in which qualitative data was collected from bibliographic sources. The case study was conducted with field research with some women from the community, in addition to bibliographic research.

**Keywords:** women; quilombo; healing practices.

### **MUJERES QUILOMBOLAS Y MEDICINA POPULAR: UN ESTUDIO DE CASO EN SANTA RITA DE BARREIRA, PARÁ**

#### RESUMEN

Este artículo se centra en el uso de la medicina popular entre las habitantes de la comunidad quilombola de Santa Rita de Barreira. La comunidad está ubicada en el municipio de São Miguel do Guamá, en el estado de Pará, Brasil. Se busca comprender la importancia del uso terapéutico de las plantas y de las prácticas curativas llevadas a cabo en la comunidad. Además, se demostró que estas prácticas, que reflejan elementos de culturas indígenas y africanas, se han perpetuado a lo largo de los siglos. El estudio de caso se realizó mediante una investigación de campo con algunas mujeres de la comunidad, además de la recopilación de datos provenientes de fuentes bibliográficas.

**Palabras clave:** mujeres; quilombo; medicina popular.

## 1. INTRODUÇÃO

No Brasil, desde o período colonial, a medicina popular vem sendo praticada por curadores(as) e benzedeiros(as), entre outros(as), para o tratamento e/ou a prevenção de doenças. Para tanto, as pessoas que recorrem a esse tipo de medicina utilizam algumas plantas existentes na região onde vivem (Oliveira 1985).

De acordo com Federici (2010), na Europa, durante a Idade Média e o início da Idade Moderna, as mulheres e os homens tratavam as doenças com plantas medicinais. Este conhecimento empírico em relação a plantas e remédios curativos foi adquirido ao longo dos anos, sendo transmitido por diversas gerações.

É importante destacar que, na sociedade brasileira, a medicina popular é o resultado das relações culturais entre portugueses, indígenas e africanos, após anos de contato e interação forçada, sendo difícil, hoje, distinguir quanto ao que é herança indígena, africana ou europeia. Restam, de concreto para análises, a curandeira, a benzedeira, entre outras, que poderão dar algo que indique, em parte, a origem étnica de suas técnicas empregadas (Araújo 1979). Nesse sentido, nas práticas de cura, as diversas medicinas populares se cruzam e espelham um mundo de saberes diferenciados (Oliveira 1985).

Até o século XIX, o uso de medicina popular era

comum na sociedade brasileira, sobretudo entre os diversos grupos étnico-raciais e as classes sociais mais pobres. No entanto, a partir das últimas décadas desse século, as pessoas que continuavam utilizando aquelas práticas de cura passaram a ser alvo de perseguição por parte do Estado, pois, nesse período, a ideia de civilidade marcou os projetos de nação propostos para o país. Porém, a cultura dos povos indígenas e afro-brasileiros resistiu na região amazônica, com destaque para as práticas de cura popular (Rodrigues 2010).

Vale ressaltar que, até a contemporaneidade, os povos tradicionais habitantes da Amazônia brasileira usam a medicina popular para prevenção de doenças ou para curar os enfermos. Esses povos não a usam apenas, mas depositam credibilidade à medicina popular para tratar de várias enfermidades (Guedes 2018). Essas práticas se difundiram profundamente na sua construção cultural. Desse modo, os saberes relacionados ao cultivo e ao uso de plantas medicinais – com sementes, raízes, cascas, cipós, folhas e frutas para fazer chás, xaropes, garrafadas, lambedores e banhos – continuam fazendo parte da vida cultural e do cotidiano dos povos que vivem na comunidade quilombola de Santa Rita de Barreira.

Para os(as) moradores(as) desse quilombo, a floresta possui um significado muito importante, não só porque dela retiram os recursos para sua subsistência e prevenção ou para tratamento de doenças, mas

também devido à sua ligação direta com a organização cultural e o modo de vida da comunidade.

Diante do exposto, o presente artigo busca mostrar os saberes das moradoras da comunidade quilombola de Santa Rita de Barreira relacionados ao uso e à manipulação de plantas medicinais para a prevenção e/ou o tratamento de doenças das pessoas que vivem nessa comunidade.

Este trabalho é parte da pesquisa de dissertação de mestrado de Ana Célia Guedes, defendida em 2018 pelo Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido

(PPGDSTU), Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA), da Universidade Federal do Pará (UFPA).

## 2. METODOLOGIA

### 2.1. APRESENTANDO A COMUNIDADE QUILOMBOLA

O estudo foi desenvolvido na comunidade quilombola de Santa Rita de Barreira (Figura 1), localizada no km 12 da PA-251, na zona rural do município de São Miguel do Guamá, estado do Pará, com uma área total de 371 ha, perímetro de 18.379,51 m<sup>2</sup> (Diniz 2011).

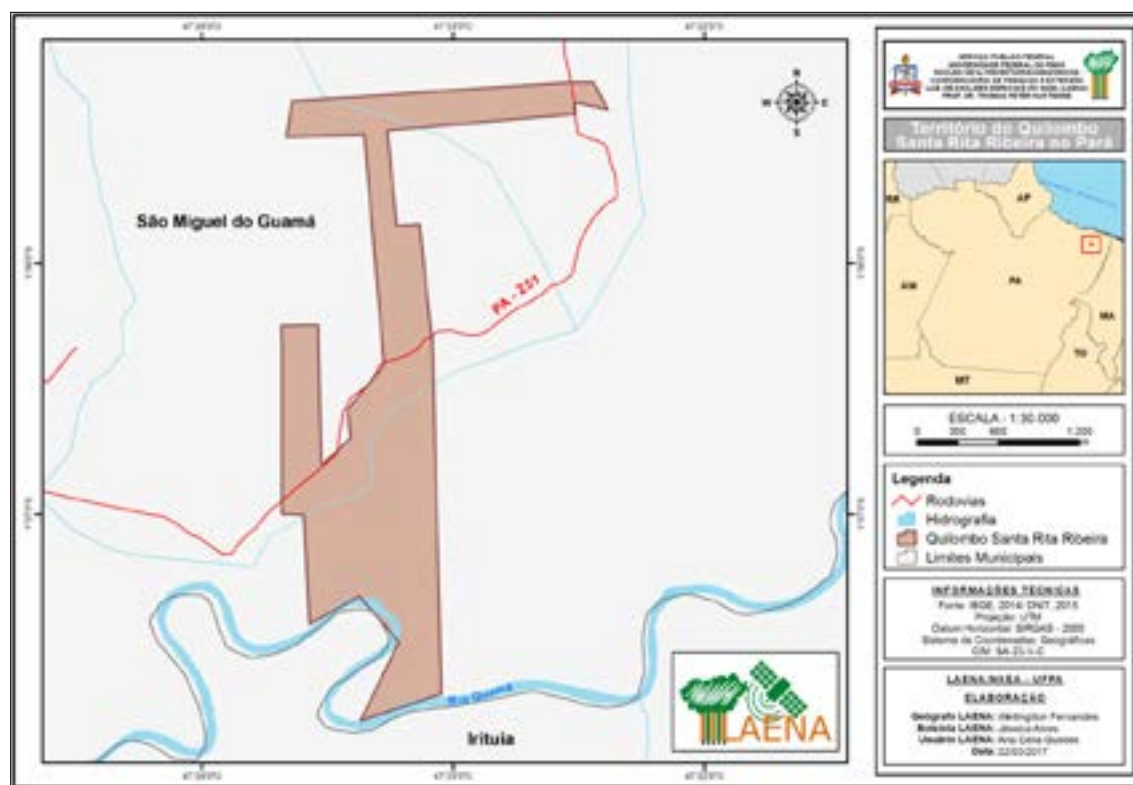


Figura 1 – Localização geográfica da comunidade quilombola de Santa Rita de Barreira. Mapa: Laboratório de Análises Espaciais do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (LAENA/NAEA-UFPA) (2017).



Após várias lutas e mobilizações, em 2001, os(as) habitantes dessa comunidade quilombola deram início ao processo de demarcação e titulação do território, que tramitou alguns meses até que conseguissem o título de domínio coletivo e inalienável, entregue à comunidade em 22 de setembro de 2002. A titulação decorreu de acordo com a Lei Estadual n. 6.165, de 2 de dezembro de 1998 (Pará 1998), com o Decreto Estadual n. 3.572/1999 (Pará 1999) e a Instrução Normativa n. 02/1999.

A paisagem natural da referida comunidade não apresentava muitas alterações até o início do século XX, pois os povos tradicionais que ali viviam retiravam da natureza apenas os recursos necessários à sua subsistência. Porém, a partir da segunda metade do século XX, o cenário daquele território sofreu várias transformações, sobretudo após alguns empresários da indústria ceramista se estabelecerem na região e começarem a extrair vários recursos naturais, como argila (matéria-prima do tijolo e da telha), em larga escala, o que provocou grande impacto socioambiental no território quilombola (Diniz 2011).

Na comunidade, existe uma associação de moradores criada na década de 1990. É por meio dela que as pessoas que ali vivem se organizam politicamente para reivindicar do estado brasileiro políticas públicas de saúde, educação, moradia, entre outras necessidades. Durante a pesquisa

de campo, realizada em 2017, o sr. Francisco Sá do Nascimento dos Santos, na ocasião presidente da associação de moradores(as), relatou-nos que havia cerca de 80 famílias na comunidade, cuja maioria possui relações de parentesco.

O território da comunidade quilombola apresenta um povoado com várias construções antigas e outras novas, com quintais bastante arborizados (Figura 2); possui um campo de futebol, que serve de diversão para homens e mulheres locais; uma igreja católica; uma escola, que funciona apenas atendendo alunos(as) do ensino fundamental I; e um centro comunitário, local em que as pessoas também se reúnem para discutir os problemas e as soluções referentes à garantias de acesso às demandas políticas e sociais locais (Guedes 2018).

Nos quintais, são cultivadas plantas ornamentais, medicinais, frutíferas e não frutíferas. Estas últimas são hortadas com a finalidade de tornar o espaço mais arejado. Geralmente, as plantas medicinais são cultivadas nos espaços atrás das casas, em locais suspensos ou no chão, e são protegidas de ataque de animais por cercas feitas de madeira.

## 2.2. COLETA DE DADOS

Considerando que há poucos registros escritos sobre a comunidade quilombola de Santa Rita de



Figura 2 - Entrada da comunidade quilombola de Santa Rita de Barreira. Foto: Ana Célia Guedes (2017).

Barreira, especialmente acerca do uso da medicina popular e dos saberes relacionados ao cultivo e à manipulação de plantas medicinais para prevenção/tratamento de algumas doenças que assolam as pessoas nessa localidade, utilizamos prioritariamente como metodologia de pesquisa a revisão bibliográfica sobre a temática e a história oral, para estabelecer e ordenar todo o procedimento do trabalho.

Para Alberti (2010), a história oral pode ser usada como fonte para análise e compreensão da história contemporânea, já que é um procedimento investigativo constituído de entrevistas com indivíduos que viveram/vivem ou testemunharam/testemunham fatos do passado ou do presente. Ela é também um caminho para analisar e compreender o cotidiano, o trabalho, as festas, os rituais e as

tradições de grupos sociais que não possuem documentos escritos (Alberti 2010).

De acordo com Portelli (2016:10), a “[...] história oral, então, é primordialmente uma arte da escuta”, pois ela é gerada durante a entrevista, na qual pergunta e resposta não seguem necessariamente as mesmas direções. Nesse sentido, ela pode gerar novas histórias e estas, por sua vez, colaboram para dar voz às experiências vividas por grupos ou sociedades que foram excluídos de narrativas escritas oficiais. Portanto, trata-se de mais um meio de informações que o(a) pesquisador(a) dispõe para a construção da percepção, no tempo e no espaço da existência humana (Lozano 2006).

Assim, para compreender a importância da medicina popular e dos saberes tradicionais

existentes no quilombo de Santa Rita de Barreira, foi necessário entrevistar várias pessoas de diferentes faixas etárias, em especial, as mulheres, pois são elas as responsáveis pelo cultivo e pela manipulação das plantas medicinais, bem como por transmitirem, de geração a geração, os saberes relacionados a isso.

Para os(as) moradores(as) da comunidade, medicina popular são as estratégias que as pessoas mais velhas buscaram para tratar as doenças que assolam os(as) parentes, amigos(as) e vizinhos(as) a partir do uso dos recursos naturais existentes no território quilombola ou em outros territórios. Estas estratégias são vistas pela maioria das pessoas da comunidade como saberes tradicionais importantes, os quais são transmitidos pela oralidade ao longo do tempo.

Para tanto, não foi realizada uma amostragem aleatória ou seleção de um grande número de participantes<sup>1</sup>, pois não se trata de uma amostra probabilista, mas sim por propósito, visto que, neste tipo de procedimento, os(as) investigadores(as) podem coletar formas múltiplas de dados e gastam bastante tempo no local da pesquisa, reunindo informações que são importantes para a compreensão do cotidiano de um determinado

grupo social (Creswell 2007).

Dessa forma, optou-se por entrevistar 12 (doze) mulheres que moram na comunidade, com diferentes faixas etárias, especificamente entre 20 e 89 anos, selecionadas de acordo com o acesso e a disponibilidade, pois nem sempre as encontrávamos, visto que geralmente estão realizando alguma atividade, seja em casa ou nas roças. Neste artigo, foram utilizados os nomes reais das entrevistadas, autorizado por elas. Realizadas entre os meses de junho a agosto de 2017, as entrevistas contribuíram para compreensão da história do grupo social e do uso de medicina popular entre as moradoras da comunidade.

A pesquisa de campo foi feita a partir da observação participante. Nesse procedimento, a pesquisadora esteve aberta a uma maior amplitude e profundidade de informações e, ao mesmo tempo, foi possível notar diferentes impressões e observações, que conferiram discrepâncias no decorrer do trabalho (Gaskell 2008).

Optou-se pela aplicação de perguntas semiestruturadas, pois questões muito fechadas não revelam aspectos importantes sobre o modo de vida das entrevistadas. Essa estratégia fez com que elas ficassem mais à vontade e estabelecessem

1 A pesquisa adotou procedimentos éticos em relação aos(as) sujeitos(as) participantes, levando em consideração a necessidade de obtenção do consentimento das pessoas que fizeram parte do estudo, bem como sua participação voluntária. Assim, foi assinado pelo presidente da associação e pelos(as) moradores(as) da comunidade que participaram da pesquisa um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), no qual havia a solicitação formal de autorização para a realização da pesquisa.

uma relação de confiança e segurança com a entrevistadora, possibilitando que assuntos importantes à pesquisa fossem registrados nessa etapa (Gaskell 2008).

A pesquisa foi de caráter qualitativo, visto que este método contribui para mapear e compreender o mundo de alguns grupos humanos, e é o ponto de entrada para cientistas sociais que introduzem esquemas interpretativos para a compreensão de narrativas, crenças, atitudes e valores de grupos sociais em termos mais conceituais e abstratos (Gaskell 2008).

Foi realizado um estudo de caso sobre o uso de medicina popular praticado na comunidade, pois procuramos compreender os fenômenos e comportamentos individuais e coletivos relacionados ao uso e à manipulação de plantas medicinais para o tratamento de algumas doenças. Essa modalidade de pesquisa contribuiu para compreensão das relações históricas, socioculturais e políticas do grupo racial investigado, além de possibilitar um estudo profundo de um grupo social (Gil 1999). Conforme Yin (2010), o estudo de caso fornece elementos para entender os fenômenos individuais, de grupos e organizações, bem como permite a compreensão dos fenômenos em profundidade na sua totalidade, por exemplo, ciclos individuais de vida e comportamento de pequenos grupos sociais.

### **3. MEDICINA POPULAR E SABERES LOCAIS: PRÁTICAS DE CURA EM SANTA RITA DE BARREIRA**

Os povos que viviam na Amazônia antes da chegada do colonizador europeu usavam recursos naturais existentes na floresta para tratar suas enfermidades. A colonização portuguesa do território não alterou essas práticas de cura e, ao contrário, as intensificou, pois muitos povos africanos que chegaram nessa região entraram em contato com várias etnias indígenas. Desse modo, os conhecimentos dos africanos sobre plantas medicinais acabaram interagindo com os saberes dos indígenas (Guedes 2018).

Vale destacar que os povos africanos que chegavam à América trouxeram vários conhecimentos, entre eles o uso terapêutico de plantas, pois fazia parte da cultura de diversas nações africanas (Silva et al. 2012). Assim, na contemporaneidade, tais saberes ainda estão presentes no cotidiano e nas práticas das mulheres pertencentes a comunidades quilombolas, como a de Santa Rita de Barreira. São elas que realizam os cuidados de saúde, tratam as enfermidades de seus familiares, vizinhos e amigos, a partir de seu conhecimento quanto ao preparo de plantas medicinais existentes nos canteiros e na floresta. A procura pela medicina oficial ou por médicos para tratar os enfermos raramente ocorre, porque

acreditam nos benefícios dos remédios feitos à base de plantas, e também porque estes remédios funcionam. Além disso, esta prática /faz parte do sistema local de cuidados com a saúde.

É importante frisar que, nesse território, não existe posto de saúde e grande parte das pessoas com mais de 30 anos de idade procurou apenas uma ou duas vezes assistência médica para tratar algum tipo de enfermidade ao longo de sua vida. Os(as) moradores(as) locais informaram que apenas recorreram à medicina médica nos casos em que a doença não podia ser tratada com a curandeira da comunidade, pois nos casos de cirurgia, por exemplo, ela os(as) recomenda a irem procurar um hospital (Guedes 2018). Além disso, para conseguir acesso a uma consulta médica, as pessoas que ali vivem precisam se deslocar até a sede do município e, muitas vezes quando chegam ao hospital municipal, não conseguem atendimento. O acesso à sede do município ocorre geralmente por via rodoviária e leva em média 45 a 60 minutos de carro. A viagem é relativamente rápida, porém, as pessoas da comunidade, em sua maioria, não possuem carro e o transporte coletivo passa apenas uma vez ao dia.

A ausência e/ou precariedade de intervenção do Estado brasileiro em várias regiões persiste até o século XXI e contribui para a falta de implementação de políticas públicas de saúde na

maioria das comunidades quilombolas existentes na região amazônica, mesmo com avanços em acesso à ciência e à tecnologia no país (Guedes 2018). No entanto, ainda que fossem implantadas as políticas de saúde do Estado na comunidade, a medicina popular não deixaria de ser realizada, pois as práticas terapêuticas de saúde a partir do uso de plantas medicinais permanecem enquanto um saber tradicional e continuam sendo transmitidas. Assim, muitas pessoas que vivem na região, mesmo tendo acesso a tratamentos médicos, permanecem usando remédios à base de plantas medicinais, outras usam as duas medicinas simultaneamente, como destacou dona Ana Lúcia:

[...] quando eu tô ruim eu vou lá na minha comadre, a dona Antônia Almeida [...] eu vou lá, ela me ensina uns remédio e aí vou e tomo, olha, um tempo desse eu tava com uma dor aqui nas costas [...], aí meu filho veio aqui e perguntou se eu queria ir pro hospital ou na casa da tia Antônia, porque ele pergunta logo, aí eu disse: eu acho que vou primeiro na comadre Antônia. Aí, chegando lá se for pra ir pro hospital ela vai dizer pra mim [...] Aí eu fui lá e ela puxou e disse, olha, comadre, não é rasgadura. Aí, ela disse: olhe, eu vou lhe passar esse chá aqui, é vento empossado, eu vou lhe passar esse chá [...]. O chá era a folha do favacão, era cravinho, erva doce, era a folha do cordão de São Francisco, era a folha de elixir paregórico, era a folha do alho [...] não sinto mais nada, eu tomei os cinco, né? Que ela tinha ensinado cinco, tomei todos cinco chá, aí não precisou mais eu ir no hospital (Ana Lúcia Braga Santos, 47 anos, Santa Rita de Barreira, comunicação pessoal, jul. 2017).

Dona Maria Rosilene Xavier Gomes também nos contou um pouco de sua experiência:

A gente não leva pro hospital porque lá a gente não pode fazer nada, e não vão dá o remédio certo, agora presta atenção [...] se você for na minha madrinha agora com uma dor de cabeça, ela já lhe ensina o remédio, lá no médico você vem com exame, daqui um mês, quinze dias você não pode aguentar, não vai aguentar porque são pessoas que lhe olha assim [...] olha, eu vou lhe dizer quando tô com dor de cabeça vou logo na minha madrinha que ela me diz “faz um chá da folha de chicória e bebe várias vezes”, e eu faço e logo fico boa [...] (Maria Rosilene Xavier Gomes, 38 anos, Santa Rita de Barreira, comunicação pessoal, 2017).

Os relatos de dona Ana Lúcia e de dona Maria Rosilene revelam que as pessoas da comunidade buscam prioritariamente tratar suas enfermidades com plantas medicinais e somente se não obtiverem resultados positivos procuram os hospitais da região. Nesse sentido, os povos negros e indígenas criaram e recriaram várias estratégias de sobrevivência e formas de assistências autônomas adequadas aos contornos específicos da região amazônica, além de outros modos de vida fora dos parâmetros de bem-estar propostos pela modernidade ocidental, eurocêntrica e capitalista, pois aquele modo de vida está relacionado com o uso da biodiversidade para fins medicinais, bem como fortalece ações voltadas aos povos e às comunidades tradicionais sobre os direitos territoriais, a integração, as tradições e a

manutenção da cultura.

Dona Maria Hosana, moradora da comunidade, também nos relatou a importância das práticas terapêuticas a partir do uso de plantas medicinais:

[...] olha, sendo que se eu cismar que meus filho tão com problema de verme eu vou, eu pego a flor do mamão macho [...] Aí, eu pego o alho e a flor do cajueiro [...] aí, eu vou, pego, faço chá e dou. Aí, se não resolver, aí eu faço o chá da raiz da chicória que ela é boa também, sendo que se for coisa no intestino, né? Empachamento, eu pego sempre o alho, a casca da laranja, que é boa também, e o elixir paregórico em planta e faço o chá e dá certo [...] só se for um caso muito grave pra eu ir pro médico, eu sempre gostei de fazer chá pros meus filho (Maria Hosana dos Santos Castro, 46 anos, Santa Rita de Barreira, comunicação pessoal, 2017).

Essas mulheres conhecem muito bem as plantas que servem para tratar determinadas enfermidades e as distinguem pelo tamanho das folhas, pelo cheiro etc., além de saberem como devem ser utilizadas. Desse modo, confiam nessas plantas e em seus conhecimentos para tratar as enfermidades que assolam as pessoas da família ou do grupo no qual estão inseridas.

Assim, a maioria das habitantes da comunidade, desde criança, utiliza medicamento feito à base de plantas medicinais e lembra de suas mães ou avós fazendo chás para beberem quando estavam com algum sintoma de doenças, como febre, dor de barriga, entre outras. Dessa forma, nessa

comunidade quilombola, assim como na maior parte dos povoados negros da Amazônia Legal, esta prática está relacionada ao conhecimento advindo da base familiar. Assim, não existe uma única maneira norteadora que oriente todas as pessoas e classes sociais a criarem suas estratégias de vida e, entre estas, estão as práticas de cura (Oliveira 1985).

Nesse sentido, a medicina popular é uma prática familiar compartilhada na comunidade quilombola, entre parentes, amigos e vizinhos que possuem a mesma visão de mundo, o que proporciona respostas concretas aos problemas de doenças e sofrimentos vividos no cotidiano de um determinado grupo social. Ela acaba aproximando e fortalecendo as relações sociais entre os sujeitos, pois implica ajuda e solidariedade entre eles (Oliveira 1985).

A medicina popular produz estratégias de tratamento de doenças muito peculiares. Ela se dá por prevenção, diagnóstico e tratamento de enfermidades, sendo inserida dentro da cosmovisão de cada povo e, constantemente, é recriada e reinventada, de acordo com o contexto histórico de cada grupo social (Oliveira 1985). Esse tipo de medicina é uma prática de cura concreta, não sendo apenas uma questão de acreditar, e nos mostra que, no campo da saúde, não existe uma única maneira de fazer ciência (Oliveira 1985).

De acordo com Lévi-Strauss (1989), povos como os indígenas eram conhecedores de vários tipos de plantas, muitas delas com propriedades narcóticas, estimulantes ou medicinais, e também conheciam muito bem o meio biológico. Lévi-Strauss (1989) denomina o conhecimento empírico de “ciência do concreto”, pois, embora seja por essência restrito, se comparado aos resultados das ciências exatas e naturais, ele não foi menos científico e seus resultados não foram menos reais. O interesse desses povos não se restringia às plantas comestíveis ou às que serviam como medicamento, uma vez que as espécies animais e vegetais não são conhecidas porque são benéficas, elas só são consideradas benéficas ou importantes porque são primeiramente conhecidas (Lévi-Strauss 1989).

Assim, mulheres como as de Santa Rita de Barreira usam a medicina popular em suas práticas de cura cotidianamente e, a partir de seus relatos e da observação empírica, foi possível depreender que elas possuem conhecimento relacionado à prática de cura a partir de uso de plantas medicinais, além de conhecerem os benefícios e saberem preparar chás e banhos.

Durante a pesquisa de campo, dona Socorro (38 anos), moradora da comunidade, relatou-nos que o chá da flor da alfavaca (*Ocimum basilicum*) é recomendado para o combate de dores no estômago

e sempre que algum parente ou vizinho está com esse problema ela faz o chá para eles. Após algumas horas, os sintomas da doença desaparecem. Ela nos informou também que usa algumas raízes, caule e folhas de várias plantas existentes na região para fazer chás e banhos, algumas servem para prevenção e outras ao tratamento de doenças.

Maria Giele Xavier (moradora da comunidade e, no período da pesquisa, com 20 anos de idade) nos relatou que toma o chá da folha de hortelã (*Mentha villosa*) e do elixir paregórico (*Piper callosum*) quando está com dores abdominais. A jovem aprendeu a fazer o chá com uma curandeira da comunidade, o que significa que essas mulheres se preocupam em transmitir os conhecimentos relacionados ao uso terapêutico de plantas aos mais

jovens, pois sabem dos benefícios e da importância dos remédios à base de plantas para o bem-estar de seu grupo social.

Segundo as moradoras da comunidade quilombola, a maioria das pessoas que ali vive usa plantas como oriza (*Pogostemon cablin*) (Figura 3), entre outras, para fazer banhos e espantar mau-olhado, já que, para elas, esse é um problema que afeta as relações sociais e econômicas. Por isso, ensinam seus/suas filhos(as) e vizinhos(as) sobre como devem fazer os banhos para solucionar esses problemas.

De acordo com Araújo (1979), o banho é um ritual curativo, não um ato de limpeza. Ele funciona como remédio, por isso colocam-se nele folhas, raízes etc., com o objetivo de limpar o corpo dos possíveis males que afetam o paciente.



Figura 3 – Oriza (*Pogostemon cablin*). Foto: Ana Célia Guedes (2017).



Desse modo, é comum entre as pessoas que vivem na comunidade quilombola o uso de vários tipos de plantas que servem para diferentes problemas, a exemplo da unha-de-gato (*Uncaria tomentosa*), que possui propriedades analgésicas, anti-inflamatórias, antioxidantes, entre outras. Ela possui, ainda, substâncias medicinais importantes à saúde humana que foram descobertas pelos povos tradicionais a partir do conhecimento empírico e da necessidade de sobrevivência na floresta (Guedes 2018).

É importante ressaltar que as mulheres da comunidade não conhecem apenas as plantas que utilizam para fins medicinais, mas também as prejudiciais à saúde. Elas desconhecem o nome científico e as substâncias químicas das plantas, porém sabem as que servem para prevenir ou tratar enfermidades e a quantidade necessária para fazer os remédios. Nesse sentido, para essas mulheres, o valor farmacológico das plantas medicinais não está em primeiro plano, e sim os benefícios que elas podem trazer na prevenção e no tratamento de algumas enfermidades, por isso buscam conhecê-las e depois utilizá-las em forma de garrafadas, xaropes, chás e banhos.

Assim, é possível afirmar que as mulheres da comunidade são herdeiras de uma longa tradição científica, não do conhecimento científico moderno, pois aquela se diferencia deste em vários aspectos, entre eles, no que diz respeito às estratégias de

se relacionar com a natureza. Isso porque as mulheres que ali vivem sabem da importância da biodiversidade existente na região e procuram conhecê-la e conservá-la, cultivando plantas em seus quintais ou não permitindo a derrubada da floresta (Guedes 2018).

É importante reconhecer os saberes relacionados à manipulação de plantas medicinais enquanto construção e reconstrução do processo histórico e sociocultural do cuidar cotidiano e como expressões culturais, mas também como estratégias dos modos de vida de vários povos tradicionais que vivem tanto na Amazônia brasileira quanto na Pan-Amazônia (Freire 2008). Esse modo de vida, em muitos aspectos, contrapõe-se ao modelo hegemônico imposto pelo Estado brasileiro.

#### **4. AS PLANTAS MEDICINAIS DOS QUINTAIS E DA MATA**

Muitos povos que vivem na Amazônia possuem vasto conhecimento sobre o uso e manejo das plantas nos quintais, desenvolvendo técnicas de cultivo que garantem o equilíbrio ecológico dos recursos naturais (Coelho-Ferreira & Jardim 2005). Para Winklerprins & Oliveira (2010), esses espaços envolvem um intercâmbio de material genético que atrela a diversidade existente nos ecossistemas naturais às culturas ou às tradições das comunidades humanas locais.

Na comunidade quilombola de Santa Rita de Barreira não é diferente, pois a maioria das plantas medicinais utilizadas pelas pessoas são cultivadas nos quintais e outras são coletadas na floresta, como informou dona Maria Dejanira Xavier (42 anos):

[...] é, a gente que cuida dessas plantas pra não morrer quando é verão, tem que tá molhando, aí, às vez, quando a gente vê que já tá tempo, aí a gente pega, faz outra muda. [...] Algumas plantas a gente pega mais no mato, é a verônica, é barbatimão, unha-de-gato, é porque essas plantas assim são mais da natureza, [...] por isso ninguém derruba lá perto dela porque a gente não pode ficar sem nada, sem elas, aí elas fica lá mesmo (Maria Dejanira Xavier, 42 anos, Santa Rita de Barreira, comunicação pessoal, 2017).

Dona Socorro, moradora da comunidade, relatou-nos que procura cultivar em seu quintal várias espécies de plantas: “[...] Temos nossas plantas do terreiro, a chicória, alfavaca, eu que planto, taí no meu terreiro de prova, planto mastruz, hortelã, planto muitas coisas, pode olhar meu terreiro [...]” (Socorro, 38 anos, Santa Rita de Barreira, comunicação pessoal, 2017).

A partir dos relatos de dona Maria Dejanira Xavier e de dona Socorro, ambas moradoras da comunidade, observa-se o quanto as pessoas que ali vivem conhecem a biodiversidade existente na região e possuem a preocupação de cultivar em seus quintais várias plantas, como gengibre (*Zingiber officinale*), jambu (*Acmella oleracea*), laranjeira (*Citrus*

*x sinensis*), elixir paregórico (*Piper callosum*), entre outras, bem como conservar as existentes na floresta, como unha-de-gato (*Uncaria tomentosa*), verônica (*Veronica officinalis*), entre outras. Desse modo, elas se preocupam em deixar a floresta em pé porque sabem da importância da conservação das espécies e da sociobiodiversidade. Por isso, é comum nos quintais das casas das moradoras dessa comunidade o cultivo de várias plantas medicinais (Figura 4 e 5).

Os quintais amazônicos são unidades produtivas manejadas durante anos que fornecem meios de subsistência às comunidades urbanas e rurais (Trotta et al. 2012), indispensáveis para seleção, cuidado e proteção de plantas alimentares, ornamentais, mágicas e medicinais (Eichemberg et al. 2009).

A observação empírica revelou que as plantas cultivadas nos quintais para uso medicinal são geralmente de pequeno porte, como mastruz (*Dysphania ambrosioides*), hortelã da folha miúda (*Mentha villosa*), entre outras. As de grande porte, como barbatimão (*Stryphnodendron*) e unha-de-gato (*Uncaria tomentosa*), são retiradas da floresta, geralmente, em lugares próximos aos igapós.

A maior parte das mulheres da comunidade reconhece dezenas de espécies de plantas (Tabela 1). O conhecimento relacionado ao cultivo, ao uso e à manipulação de plantas medicinais é transmitido por meio da oralidade por várias gerações e são, principalmente, as mulheres as responsáveis por



Figura 4 - Quintal de dona Maria Dejanira Xavier. Foto: Ana Célia Guedes (2017).



Figura 5 - Quintal de dona Socorro. Foto: Ana Célia Guedes (2017).

transmitir esse conhecimento para suas filhas. Muitas delas sabem disso desde pequenas, pois a criança aprende as primeiras tarefas com sua

mãe ou avó, sendo que com saberes também se transmite experiências sociais e a sabedoria comum ao grupo social (Thompson 1998).

Tabela 1 – Lista de algumas plantas medicinais usadas pelas pessoas da comunidade de Santa Rita de Barreira. Informações coletadas por Ana Célia Guedes, em trabalho de campo em Santa Rita de Barreira, no ano de 2017. Fontes das referências científicas citadas: Cunningham (2008) e Wikipédia (2020).

Nome vulgar	Nome científico	Parte da planta utilizada	Modos de uso	Lugar de cultivo	Tipos de doenças
Alfavaca	<i>Ocimum basilicum</i>	Folha e flor	Chá	Quintal	Dor de dente e problemas de estômago
Alho	<i>Allium sativum</i>	Folha	Chá	Quintal	Problemas com gases
Andiroba	<i>Carapa guianensis</i>	Semente	Óleo	Floresta	Problema na garganta e com cicatrização
Barbatimão	<i>Stryphnodendron adstringens</i>	Casca	Chá e garrafada	Floresta	Inflamação no útero e com cicatrização
Camapu	<i>Physalis angulata</i>	Raiz	Chá	Floresta	Problemas no rim e diabetes
Capim-santo	<i>Cymbopogon citratus</i>	Folha	Chá	Quintal	Calmante
Chicória	<i>Cichorium intybus</i>	Folha e raiz	Chá	Quintal	Dor de cabeça, de barriga e cólica
Copaíba	<i>Copaifera langsdorffii</i>	Casca	Chá	Floresta	Hemorroida
Coramina	<i>Pedilanthus tithymaloides</i>	Folha	Chá	Quintal	Problemas cardíacos
Erva-cidreira	<i>Melissa officinalis</i>	Folha	Chá	Quintal	Calmante
Elixir paregórico	<i>Ocimum selloi</i>	Folha	Chá	Quintal	Dores na barriga, cólica e gases
Gengibre	<i>Zingiber officinale</i>	Raiz	Chá e xarope	Quintal	Gripe
Hortelâzinho	<i>Mentha villosa</i>	Folha	Chá	Quintal	Cólica
Jambu	<i>Acmella oleracea</i>	Folha	Chá	Quintal e roça	Tosse
Jucá	<i>Caesalpinia ferrea</i>	Casca e semente	Garrafada	Floresta	Inflamação no útero
Jurubeba	<i>Solanum paniculatum</i>	Raiz	Garrafada	Floresta	Diabetes
Mastruz	<i>Chenopodium ambrosioides</i>	Folha	Suco	Quintal	Gripe, problemas respiratórios, “baque” e cicatrização
Mucuracaá	<i>Petiveria alliacea</i>	Folha	Banho	Quintal e floresta	Mal olhado
Mururé	<i>Pistia stratiotes</i>	Folha	Suco	Rios e igarapés	Dor de dente
Oriza	<i>Pogostemon cablin</i>	Folha	Chá e banho	Quintal	Calmante
Ortiga	<i>Urtica dioica</i>	Raiz	Chá	Quintal e floresta	Problemas no rim
Pirarucu	<i>Bryophyllum pinnatum</i>	Folha	Chá e xarope	Quintal	Bronquite e asma
Quebra-pedra	<i>Phyllanthus niruri</i>	Raiz	Chá e garrafada	Quintal e floresta	Problemas nos rins
Unha-de-gato	<i>Uncaria tomentosa</i>	Cipó	Chá e garrafada	Floresta	Problemas de gases e inflamação
Verônica	<i>Veronica officinalis</i>	Casca	Chá e garrafada	Floresta	Inflamação no útero e cicatrização

A partir da Tabela 1, é possível observar que as folhas e as raízes são as partes mais usadas pelas mulheres da comunidade estudada para tratar algumas doenças, assim como a maioria dos remédios usados é consumida por meio de chás. Grande parte dessas plantas é cultivada nos quintais das mulheres, outras estão na floresta e um número pequeno é encontrado em rios e igarapés. A Tabela 1 sugere que algumas doenças podem ser tratadas ou curadas com mais de uma espécie de planta, assim como as partes de uma mesma espécie podem ser usadas para prevenção, tratamento ou cura de diferentes enfermidades. Durante a pesquisa de campo, as mulheres da comunidade relataram que utilizam as plantas medicinais cultivadas nos quintais, coletadas na floresta, no rio ou nos igarapés para tratar de mais de 20 (vinte) tipos de doenças. Para tanto, elas usam a flor, a folha, a raiz, a casca, entre outras partes, para fazer chás, xaropes ou garrafadas.

Desde o período colonial, no Brasil, as mulheres e suas doenças viviam em um território de saberes que eram transmitidos oralmente por gerações, e o mundo vegetal estava cheio de símbolos e práticas ligadas ao quintal, à horta e às plantas, como bem destacou Del Priore (2013).

Nesse sentido, a natureza tem sido fornecedora de recursos que acabaram servindo para a prevenção e o combate de males do corpo. Por isso, os povos de Santa

Rita de Barreira procuram usar a matéria-prima da floresta visando à resiliência do ecossistema da região.

O manejo e a manipulação de plantas medicinais praticados pelas mulheres da comunidade são marcados pelo direito de usufruto desse recurso por todos os que residem no território quilombola ou mesmo em territórios vizinhos. Porém, todos devem obedecer às regras que são aceitas e seguidas pelas práticas sociais estabelecidas pelo grupo ao longo dos anos.

Para Packer (2015), o manejo dos recursos naturais feito pelo sistema de uso comum por várias gerações gera normas baseadas nos costumes e não nas leis ditadas pelo Estado. Tais normas regulam os conhecimentos e as formas coletivas de trabalho relacionadas à biodiversidade e à produção de alimentos. Desse modo, as regras que são aceitas por esses povos são os acordos coletivos, orais ou escritos que regulam a gestão de uso coletivo dos recursos naturais existentes no território.

Os moradores da comunidade vêm lutando ao longo dos anos pela sua subsistência, investindo no cultivo de várias espécies de plantas, que servem como alimento e como medicamentos. Além disso, batalham pela transmissão dos saberes e do simbolismo relacionados ao cultivo e à manipulação de plantas para fins medicinais, bem como pela conservação da floresta, na qual estão muitas espécies utilizadas no tratamento dos enfermos.

Para tanto, a maior parte das mulheres da comunidade ergue, em seus quintais, onde cultivam várias espécies de plantas, pequenas cercas, que servem para impedir o acesso de animais existentes no local. Durante os períodos de pouca chuva, as mulheres regam as plantas todos os dias, para que não venham a morrer. Esses cuidados, porém, não são feitos com vistas à comercialização desses recursos, e sim buscam a conservação das espécies, já que sabem que podem precisar delas para tratar as possíveis enfermidades que possam acometer seus parentes, vizinhos e amigos.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao analisar o uso da medicina popular e as dinâmicas culturais no cotidiano das moradoras da comunidade quilombola de Santa Rita de Barreira, é possível depreender como o uso terapêutico de plantas faz parte do tratamento de doenças, tais como diabetes, inflamação no útero, cólicas, gases, dor de barriga, vermes, asma, entre outras. Isso ocorre devido à herança cultural indígena e africana presente nas relações culturais desse grupo social, pois várias mulheres dessa comunidade, mesmo tendo acesso ao sistema de saúde, mantêm as práticas e os sistemas de curas a partir do uso terapêutico de plantas; outras usam as duas medicinas simultaneamente.

A vivência na e da floresta levou esses povos a buscarem diversas maneiras de conservação

dos recursos naturais existentes na região, plantando algumas árvores em seus quintais, para tratamento de doenças, por meio de chás, banhos ou garrafadas, para serem usados como alimentos, a exemplo de mangueira, laranjeira etc., ou, ainda, para conservar a floresta em pé, pois ali há vários recursos naturais que são diariamente coletados pelos membros da comunidade.

Em face disso, destaca-se a necessidade de se considerar os povos quilombolas, existentes na Amazônia brasileira, em especial os de Santa Rita de Barreira, como aqueles que apresentam um modo de vida próprio, que se diferencia bastante do modelo eurocêntrico imposto pelo colonizador e depois pelos projetos de nação dos diferentes dirigentes do Estado brasileiro. Tal necessidade está ligada, nesse sentido, ao reconhecimento da diversidade de povos e culturas existentes no país, a qual define os ritmos de vida e a alteridade dos grupos sociais existentes na Amazônia Legal. Isso implica políticas públicas de proteção a estes saberes e conhecimentos tradicionais, bem como possibilidade de condições para que eles permaneçam sendo praticados e vivenciados. No entanto, o avanço de extração descontrolada dos recursos naturais por terceiros nestes territórios é uma séria ameaça à mata/floresta local, onde são extraídas as plantas de tratamento e/ou cura, e conseqüentemente à reprodução dos saberes tradicionais e do modo de vida da comunidade quilombola.

## 6. REFERÊNCIAS

Alberti, V. 2010. História dentro da História, in: *Fontes históricas*. Organizado por C. B. Pinsky, pp. 155-202. São Paulo: Contexto.

Araújo, A. W. 1979. *Medicina rústica*. São Paulo: Cia Ed. Nacional.

Coelho-Ferreira, M. R., e M. A. G. Jardim. 2005. Algumas espécies vegetais usadas pelos moradores da Ilha de Algodual, Maiandeuá, município de Maracanã, Pará. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Série Ciências Naturais* 1(2):45-51.

Creswell, J. W. 2007. *Projeto de pesquisa: métodos qualitativo, quantitativo e misto*. Porto Alegre: Artmed.

Cunningham, S. 2008. *Cunningham's encyclopedia of magical herbs*. 2. ed. Woodbury: Llewellyn Publications.

Del Priore, M. (Org.). 2013. *História das mulheres no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Contexto.

Diniz, R. E. S. 2011. Territorialidade e uso comum entre os quilombolas de Santa Rita da Barreira em contradição com “políticas de etnodesenvolvimento”. Dissertação de Mestrado, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Brasil.

Eichemberg, M. T., M. C. M. Amorozo, e L. C. Moura. 2009. Species composition and plant use in old urban homegardens. Southeast of Brazil. *Acta Botanica Brasilica* 23(4):1057-1075. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-33062009000400016>

Federici, S. 2010. *Calibã e as bruxas: mulheres, corpos e acumulação originária*. São Paulo: Editora Elefante.

Freire, P. 2008. Gênero e saberes da Amazônia: reflexões sobre saúde e conhecimentos tradicionais. *Seminário Internacional Fazendo Gênero. Corpo, Violência e Poder*. Disponível em: [http://www.wwc2017.eventos.dype.com.br/fg8/sts/ST19/Priscila\\_Freire\\_19.pdf](http://www.wwc2017.eventos.dype.com.br/fg8/sts/ST19/Priscila_Freire_19.pdf). Acesso em: fev. 2018.

Gaskell, G. 2008. Entrevistas individuais e grupais, in *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Editado por M. W. Bauer e G. Gaskell, pp. 64-89. Rio de Janeiro: Vozes.

Gil, A. C. 1999. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. São Paulo: Atlas.

Guedes, A. C. B. 2018. Mulheres quilombolas e uso de plantas medicinais: práticas de cura em Santa Rita de Barreira/PA. Dissertação de Mestrado, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Brasil.

Lévi-Strauss, C. 1989. *O pensamento selvagem*. 8. ed. Campinas: Papirus.

Lozano, J. E. A. 2006. Práticas e estilos de pesquisa na história oral contemporânea, in *Usos e abusos da História Oral*. Organizado por J. Amado e M. M. Ferreira, pp. 15-27. São Paulo: Editora FVG.

Oliveira, E. R. 1985. *O que é medicina popular*. São Paulo: Brasiliense.

Pará. 1998. Lei n.º 6.165, de 02 de dezembro de 1998. Dispõe sobre a Legitimação de Terras dos Remanescentes das Comunidades dos Quilombos e dá outras providências. *Diário Oficial*. Disponível em: <https://www.sistemas.pa.gov.br/sisleis/legislacao/1353>. Acesso em: fev. 2018.

Pará. 1999. Decreto n.º 261, de 22 de novembro de 2011. Institui a Política Estadual para as Comunidades Remanescentes de Quilombos no Estado do Pará e dá outras providências. *Diário Oficial*. Disponível em: <https://www.sistemas.pa.gov.br/sisleis/legislacao/980>. Acesso em: fev. 2018.

Packer, L. A. 2015. *Novo código florestal & pagamentos por serviços ambientais: regime proprietário sobre os bens comuns*. Curitiba: Juruá.

Portelli, A. 2016. *História oral como arte da escuta*. São Paulo: Letras e Vozes.



Rodrigues, S. F. 2010. Senhores da cura: negociações e conflitos no diversificado universo da cura no extremo norte do Brasil, 1889-1919. *Histórica - Revista Eletrônica do Arquivo Público do Estado de São Paulo* (44):1-8.

Silva, N. C. B., A. C. Delfino Regis, M. A. Esquibel, J. E. S. Santos, e M. Z. Almeida. 2012. Uso de plantas medicinais na comunidade quilombola da Barra II - Bahia, Brasil. *Boletín Latinoamericano y del Caribe de Plantas Medicinales y Aromáticas* 11(5):35-453.

Thompson, E. P. 1998. *Costumes em comum: estudo sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras.

Trotta, J., P. A. Messias, A. C. H. Pires, C. T. Hayashida, C. Camargo, e C. Fudemma. 2012. Análise do conhecimento e uso popular de plantas de quintais urbanos no estado de São Paulo. *Revista de Estudos Ambientais* 14(3):17-34.

Wikipédia. 2020. Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Wikip%C3%A9dia:P%C3%A1gina\\_principal](https://pt.wikipedia.org/wiki/Wikip%C3%A9dia:P%C3%A1gina_principal). Acesso em: fev. 2018.

Winklerprins, A., e P. S. S. Oliveira. 2010. Urban agriculture in Santarém, Pará, Brazil: diversity and circulation of cultivated plants in urban homegardens. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* 5(3):571-585. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S1981-81222010000300002>

Yin, R. K. 2010. *Planejamento e métodos*. Porto Alegre: Brookman.



# COMIDA DE QUILOMBO NA MERENDA ESCOLAR: INTERFACES ENTRE A CULTURA ALIMENTAR E O PROGRAMA NACIONAL DE ALIMENTAÇÃO ESCOLAR

**Nádia Alinne Fernandes Corrêa**

Universidade Federal do Pará/Programa de Pós-Graduação em Antropologia | Belém - PA - Brasil

**Luis Fernando Cardoso e Cardoso**

Universidade Federal do Pará/Programa de Pós-Graduação em Ciência Política | Belém - PA - Brasil

**Hilton P. Silva**

Universidade Federal do Pará/Programas de Pós-Graduação em Antropologia e em Saúde, Sociedade e Ambiente na Amazônia | Belém - PA - Brasil

submissão: 01/04/2020 | aprovação: 14/09/2020

## RESUMO

O Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) objetiva contribuir para o desenvolvimento biopsicossocial, o rendimento escolar e a formação de hábitos alimentares saudáveis nas escolas públicas brasileiras, mas, em território quilombola, a oferta das refeições pelo programa, muitas vezes, conflita com a história e a identidade alimentar dos grupos. Neste artigo, analisamos a relação do quilombo de Umarizal, Baião, Pará, com a merenda escolar, mostrando como os sujeitos locais percebem o programa e como ele participa da realidade sociocultural local. Para isso, usamos metodologias qualitativas, como observação direta, entrevistas e grupo focal. Os dados foram analisados segundo os parâmetros da pesquisa etnográfica. Os resultados evidenciam que há uma descontinuidade entre o PNAE e a cultura alimentar do quilombo, causando descompasso entre o alimento oferecido na escola e a cultura local. Cumpre corrigir esse desencontro para equalizar as oportunidades ao aprendizado dos estudantes em todo o país.

**Palavras-chave:** comunidade quilombola; cultura alimentar; PNAE; Amazônia; saúde da população negra.

### QUILOMBO FOOD IN SCHOOL MEALS: INTERFACES BETWEEN THE FOOD CULTURE AND THE NATIONAL SCHOOL FEEDING PROGRAM

#### ABSTRACT

The National School Feeding Program (PNAE) aims to contribute to the biopsychosocial development, school performance and the formation of healthy eating habits in Brazilian public schools. However, in quilombola territory, the offer of meals by the program often conflicts with the groups' history and food identity. In this article, we analyze the relationship between the quilombo of Umarizal (Baião, Pará) and the school meals, and discuss how local individuals perceive the program and how it participates in the local sociocultural reality. For this, qualitative methodology such as direct observation, interviews, and focus group was used. Data were analyzed according to ethnographic research parameters. The results show that there is a discontinuity between the PNAE and the quilombo food culture, causing a mismatch between the food offered at school and the local culture. This flaw needs to be corrected to promote equal learning opportunities for the students across the country.

**Keywords:** quilombola community; food culture; PNAE; Amazon; health of the black population.

### COMIDA DE QUILOMBO EN LA MERIENDA ESCOLAR: INTERFACES ENTRE LA CULTURA ALIMENTARIA Y EL PROGRAMA NACIONAL DE ALIMENTACIÓN ESCOLAR

#### RESUMEN

El Programa Nacional de Alimentación Escolar (PNAE) tiene como objetivo contribuir al desarrollo biopsicossocial, al rendimiento escolar y a la formación de hábitos alimenticios saludables en las escuelas públicas brasileñas. Sin embargo, en el territorio quilombola, la oferta de comidas del programa a menudo entra en conflicto con la historia y la identidad alimentaria de los grupos. En este artículo, analizamos la relación entre el quilombo Umarizal, Baião (PA) y la “merienda escolar”, mostrando cómo perciben el programa las personas locales y cómo este participa en la realidad sociocultural local. Para tal fin, se utilizó el método cualitativo con observaciones directa, entrevistas y grupos focales. Los datos fueron analizados de acuerdo con los parámetros de investigación etnográfica. Los resultados muestran que existe una discontinuidad entre el PNAE y el cultivo alimentario del quilombo, lo que provoca un desequilibrio entre el alimento ofrecido en la escuela y la cultura local. Este desequilibrio debe corregirse para igualar las oportunidades de aprendizaje de los estudiantes en todo el país.

**Palabras clave:** comunidad quilombola; cultura alimentaria; PNAE; Amazonas; salud de la población negra.

## 1. INTRODUÇÃO

Os grupos negros rurais, por muitos anos, estiveram invisíveis para as políticas públicas. As assistências médica e escolar, bem como o acesso à produção agrícola, ao saneamento ambiental, à energia elétrica, à água potável e às outras ações que imprimem cidadania ao povo brasileiro têm sido negados aos territórios quilombolas (Oliveira et al. 2018). Embora a materialização dos direitos sociopolíticos, territoriais, educacionais e de saúde seja garantida desde a Constituição Federal de 1988, até o momento, esses direitos não foram efetivados para a maioria dos quilombos (Brasil 1988; Oliveira et al. 2018).

O artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais e Transitórias (ADCT) estabeleceu o respeito ao direito dos quilombolas às suas terras tradicionalmente ocupadas, impulsionando-os a construir estratégias de ação, como a organização em movimentos sociais locais e em redes – parcerias políticas e institucionais –, e assegurando-lhes o reconhecimento nacional e internacional de suas reivindicações, as quais começaram a surgir a partir dos anos 2000 (A. Silva 2018). O artigo 68 foi valoroso não apenas por garantir direitos territoriais, mas

também por ter sido um marco histórico no projeto político das populações negras no país (Arruti 2008; Leite 2008).

No decorrer da história, as pautas do movimento social ampliaram-se, sendo inseridas na agenda nacional as primeiras políticas de promoção da igualdade racial, com medidas que visavam à qualidade de vida da população negra. As novas temáticas integraram os eixos do Programa Brasil Quilombola e da Agenda Social Quilombola (Rodrigues 2010). No bojo dessas iniciativas, o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) específico para quilombolas, o PNAQN, e o Programa Mais Educação Quilombola, o PN+QN, foram inseridos como instrumentos fortalecedores de direitos e de cidadania. Com isso, por meio da promulgação da Lei n. 11.947/2009, as escolas passaram a ser estimuladas a adquirir alimentos dos locais em que se situam, respeitando a cultura e os recursos naturais presentes nesses territórios (Brasil 2009).

A partir de então, o fornecimento da “merenda”<sup>1</sup> às escolas da rede pública de ensino deveria assegurar uma alimentação compatível com as práticas alimentares tradicionais de indígenas e quilombolas beneficiados pelo programa. Para tanto, houve a elaboração de mecanismos especiais de orçamento, planejamento, geração de emprego

1 “Merenda escolar” é o nome pelo qual o programa PNAE é conhecido popularmente no país.

e de renda, conforme estipulado no valor *per capita*<sup>2</sup>, segundo o qual as demandas nutricionais específicas para a confecção de cardápios são superiores às necessidades referentes aos demais alunos do município, pelo fato de os estudantes dos grupos étnicos estarem em situação de maior vulnerabilidade quando comparados aos outros estudantes do país (E. Silva et al. 2017). Além disso, priorizam-se os contratos de compra e venda de produtos dos agricultores familiares como forma de estimular a economia nessas localidades (Sousa et al. 2013; Carvalho & Oliveira e Silva 2014).

Em muitos estados brasileiros, no entanto, são evidentes a incompatibilidade entre a oferta de alimentação adequada e saudável e os hábitos dos quilombolas assistidos pelo PNAE. Essa dificuldade deve-se, em geral, à incompreensão dos gestores municipais a respeito dos hábitos alimentares culturalmente diferenciados, etnicamente marcados e socialmente construídos como identidades de resistência ante as lógicas englobantes da sociedade brasileira (Brasil 2009; CAISAN 2017).

A organização sociocultural das comunidades quilombolas apresenta configurações próprias, constantemente desprezadas na formulação dos cardápios escolares (Sousa et al. 2013; Santana Filho & Cerqueira 2017). Nesse sentido, buscou-se

compreender a relação do quilombo de Umarizal, Baião, Pará, com a merenda escolar, mostrando como os sujeitos locais percebem o programa e como o PNAE participa da realidade sociocultural local.

Para entender esta realidade, foi utilizada metodologia qualitativa com pesquisa de campo (Duarte 2004; Brandão 2010; Sánchez Parga 2010; Bernard 2011), observação direta (Chauvin & Jounin 2015), entrevistas (Barbot 2015) e aplicação de grupo focal (L. Souza 2020) ao corpo administrativo e aos docentes da Escola Municipal de Ensino Fundamental de Umarizal.

A fase inicial da investigação ocorreu por meio de uma rede de relações construídas a partir do presidente da Associação Quilombola de Umarizal. Participaram do estudo 24 docentes e dois funcionários do quadro administrativo, dos quais 21 eram mulheres e cinco eram homens. Dadas as implicações políticas deste artigo, optou-se pelo anonimato dos participantes, referindo-se a eles apenas pela terminologia “docente”, seguida do número de identificação do sujeito no estudo.

## 2. ALIMENTAÇÃO COMO PRÁTICA CULTURAL

A comida deve ser culturalmente aceita para ser ingerida (Jaramillo 2012). Essa observação evidencia o caráter fundamental do alimento, não

<sup>2</sup> Valor de R\$ 0,64 (sessenta e quatro centavos de real) repassado pela União a estados e municípios, por dia letivo, para cada aluno indígena ou quilombola, enquanto para aos demais alunos o valor é R\$ 0,36 (trinta e seis centavos de real) (Brasil 2017).

apenas em termos nutricionais, mas também na organização, na percepção e na estrutura da vida social dos grupos. Nesse contexto, as práticas alimentares seriam o resultado das crenças e dos tabus, das preferências e das repulsas, dos rituais, do simbolismo, das classificações, entre outros aspectos submersos em sistemas de significados, capazes de influenciar as decisões sobre o que, quando, onde e com quem comer, regulando o comportamento e a ingestão alimentar (Geertz 1978; Certeau 2009).

A alimentação humana, nesse sentido, está submetida a um processo coletivo, cujos participantes são integralmente afetados pelo peso dos juízos culturais presentes na organização social dos diversos grupos. Por isso, sem desmerecer a importância das necessidades biológicas, de acordo com Montanari (2013), todos os processos que envolvem o ato de comer são culturais.

Comida é cultura quando produzida, porque o homem não utiliza apenas o que encontra na natureza (como fazem todas as espécies de animais), mas ambiciona também criar a própria comida, sobrepondo a atividade de produção à de predação. Comida é cultura quando preparada, porque, uma vez adquiridos os produtos-base da sua alimentação, o homem os transforma mediante o uso do fogo e de uma elaborada tecnologia que se exprime nas práticas da cozinha. Comida é cultura quando consumida, porque o homem, embora possa comer de tudo, ou talvez justamente por isso, na verdade, não coma qualquer coisa, mas escolha a própria comida, com

critérios ligados tanto às dimensões econômicas e nutricionais do gesto quanto aos valores simbólicos de que a própria comida consumida se reveste (Montanari 2013:16, grifos nossos).

Nesse caminho, a percepção dos aspectos culturais impõe diferenças entre a comida e o alimento. O antropólogo Roberto DaMatta (1987:4) procura separar esses fenômenos, afirmando que “toda substância nutritiva é alimento, mas nem todo alimento é comida”. O autor destaca o caráter universal do alimento como algo inerente à vida dos seres humanos e o caráter simbólico que a comida teria na distinção de um grupo, classe ou pessoa. Outro autor – Fischler (1995:20) – também constrói paralelos sobre o ato alimentar, ao criar valores distintos para os nutrientes. Em suas palavras, o “homem nutre-se de nutrientes, mas também de imaginários que são partilhados socialmente”; assim, existem os valores nutritivo – caracterizado pela necessidade da ingestão de glicídios, lipídios, proteínas, sais minerais, vitaminas e água – e simbólico – tido como algo que dá sentido ao que se está ingerindo.

Essas considerações representam esforços teóricos dos antropólogos para criar, desde o século passado, o campo de estudos da alimentação, que tem sido continuamente desafiado a compreender as mudanças nos hábitos alimentares da sociedade (Contreras 1992).

Na contemporaneidade, devido à globalização, a estrutura e a composição das refeições diárias têm mudado, desconectando as populações de suas formas tradicionais de consumo, criando, assim, modelos de alimentação padronizados e homogêneos, ditados pelas indústrias de alimentos, com impactos negativos na saúde (Dufour & Bender 2013).

Para Poulain (2004), o desafio está na releitura dessa desconexão, a fim de se compreender como os movimentos sociais podem favorecer a recomposição das culturas alimentares. Entender os processos pelos quais diferentes comunidades criam modelos e, ao mesmo tempo, conservam traços específicos de sua cultura abre diálogos para o estudo da construção das identidades em torno do alimento.

A identidade social refere-se a um processo dialético entre a maneira como nós nos percebemos e a maneira como somos percebidos pelos outros (Hall & du Gay 1996). Isso pode ser entendido como algo que liga o sujeito à estrutura sociocultural, estando, para Contreras (1992), presente nas maneiras como são preparados e servidos os alimentos, na forma como são concebidos e compartilhados e também como eles são ou não utilizados. Portanto, muito do comportamento alimentar projetado seria uma forma de expressar as identidades individuais ou coletivas em uma dada sociedade.

A alimentação é uma parte da identidade social de um povo (Braga 2004). As cozinhas, por sua vez, são espaços de resistência e de demarcação dessas identidades diante de processos de mudanças (Maciel & Castro 2013). Para Maciel & Castro (2013), tais processos ocorrem pela complexificação do ato de se alimentar, com a absorção de elementos novos pela cozinha tradicional, a qual ressignifica o que lhe era estranho. A identidade é parte de um projeto coletivo que está em constante reconstrução e que alia o tradicional e o moderno.

As cozinhas, assim, surgem como uma nova formulação das diversidades culturais, valorizando as especialidades alimentares da terra, aquelas ligadas aos costumes, às crenças e às tradições. Essa concepção da particularidade local também tornou-se área de continuidade histórica e consciência de pertença comum, fazendo com que as identidades conjuguem da solidariedade territorial, bem como do vínculo espacial e memorial (Flandrin & Montanari 2018).

É o caso das comunidades quilombolas, que têm a sua identidade ligada à ideia de pertencimento. Nelas, há uma identidade coletiva, na qual os laços são construídos com base em valores, costumes e lutas comuns, cujos elementos estruturais tornam esse grupo diferente dos demais. Na formação dessas comunidades, destaca-se a predominância de uma população negra, porém também são



observadas relações interétnicas estabelecidas com não negros, o que rompe com a redução da identidade a traços biológicos, como a cor da pele (B. Souza 2016).

As comunidades quilombolas são identidades étnicas orientadas para o passado, definidas a partir de uma memória coletiva (Halbwachs 2013). Por serem grupos que carregam uma memória do sistema escravocrata, apresentam conotação de identidade histórica. No entanto, é preciso ter cuidado quando se considera tal informação, pois o passado, ao ser invocado, deve corresponder a uma forma atual de existência, ou seja, deve ser uma memória presente no cotidiano de seus moradores (O'Dwyer 2002).

Sobre os alimentos identitários, diversos estudos têm ressaltado que as fontes alimentares de subsistência estão presentes no próprio território em que se vive (D. Silva et al. 2008; Carvalho & Oliveira Silva 2014; Nascimento & Guerra 2016; Santos & Garavello 2016). As narrativas têm como base o cuidado com a cultura local e, em relação aos grupos étnicos, as memórias coletivas. Portanto, os alimentos descritos como identitários marcam a história de cada lugar e de cada grupo, o que nos

permite não confundir alimentos identitários com a representação de uma “única” categoria étnica como “os quilombolas” (Barth 2005).

### 3. O PNAE EM UMARIZAL

A vila de Umarizal<sup>3</sup>, localizada no município de Baião, está situada à margem do rio Tocantins. Vivem, na comunidade, aproximadamente, 200 famílias, que são servidas por uma unidade básica de saúde e uma escola. A Escola Municipal de Ensino Fundamental (EMEF) Umarizal recebe recursos do Programa Nacional de Alimentação Escolar Quilombola para atender 387 alunos<sup>4</sup> dos “anos iniciais” (da 1ª à 4ª série ou do 1º ao 5º ano), dos “anos finais” (da 5ª à 8ª série ou do 6º ao 9º ano) e da Educação de Jovens e Adultos. O número de alunos matriculados na escola equivale a 26,07% do total de estudantes quilombolas do município (N = 1.484)<sup>5</sup> (FNDE 2019).

O cardápio planejado pela gestão municipal para alimentar os alunos durante 20 dias letivos leva em consideração dez preparações, subdivididas entre refeições doces e salgadas. Conforme observado no Quadro 1, os lanches doces, como sucos, bebidas achocolatadas ou mingaus, estavam previstos para

3 Essa localidade foi certificada pela Fundação Cultural Palmares em 2006. Com outras quatro comunidades – Boa Vista, Florestão, Paritá Miri e Umarizal Centro –, forma o território quilombola de Umarizal.

4 De acordo com o Censo Escolar de 2019.

5 O município de Baião tem 27 comunidades quilombolas. Em comparação aos outros municípios paraenses, é o segundo maior em quantidade de quilombos do Pará.

serem servidos três vezes na semana – todas as segundas, quartas e sextas-feiras; já os salgados, como as sopas ou as próprias refeições, reduziam-se às terças e quintas-feiras.

Quadro 1 – Preparações realizadas no PNAQN da EMEF Umarizal, Baião, Pará. Dados coletados na pesquisa de campo realizada em 2019.

Tipos de preparações	Dias da semana em que são oferecidas
<b>Preparações doces</b>	
Achocolatado com leite e biscoito tipo salgado	Segundas, quartas e sextas-feiras
Mingau de arroz com farinha de tapioca, leite em pó e açúcar	
Mingau de milho branco, arroz, farinha de tapioca, leite em pó e açúcar	
Suco de polpa de fruta com biscoito doce	
Suco de polpa de fruta com biscoito salgado	
<b>Preparações salgadas</b>	
Arroz com charque, mamão e temperos	Terças e quintas-feiras
Frango desfiado com arroz, feijão, cenoura e temperos	
Sopa de charque com arroz, feijão, cenoura, temperos e mamão	
Sopa de charque com macarrão, cenoura, temperos e mamão	
Sopa de frango desfiado com macarrão, feijão, cenoura, temperos e mamão	

Como pode ser observado, os alimentos servidos aos estudantes de Umarizal estão distantes dos hábitos alimentares saudáveis: há chocolates, farinha de tapioca industrializada, frango desfiado

industrializado, charque e biscoitos.

Apesar dos desvirtuamentos por muitas administrações municipais em território nacional, o programa de alimentação escolar é referência mundial na garantia do direito humano à alimentação adequada. Ele é norteado pelos princípios da promoção da saúde e segurança alimentar, da defesa dos sistemas agroalimentares sustentáveis, da cultura e da soberania alimentar. Como parte integrante da educação, seu formato foi desenvolvido para facilitar o aprendizado e a formação de hábitos saudáveis (Brasil 2013, 2018; E. Silva et al. 2018).

A Lei n. 11.947/2009 e a Resolução CD/FNDE n. 26/2013 garantem às escolas quilombolas recursos financeiros diferenciados, que são repassados pelo Governo Federal, porque estão nas piores condições socioeconômicas e de segurança alimentar no país. A merenda escolar quilombola deve atingir, no mínimo, 30% das necessidades nutricionais diárias, o que é superior em 10% ao estipulado para os alunos não quilombolas matriculados em período parcial (Brasil 2013).

Os dados da Pesquisa Nacional de Saúde do Escolar (PeNSE), realizada em escolas em todo o país em 2015, constataram o elevado consumo semanal de alimentos ultraprocessados, especialmente guloseimas (50,9%), refrigerantes (37,2%), biscoitos doces

(33,6%) e embutidos (18%) (IBGE 2016). Esses produtos estão associados a doenças crônicas não transmissíveis, como sobrepeso, obesidade, diabetes e alergias. Já o consumo de salsicha, presunto, salame, mortadela, carne-seca – ou charque – e carne enlatada pode aumentar o risco de desenvolvimento de câncer, principalmente de câncer colorretal (Cordeiro et al. 2014; Bouvard et al. 2015).

Dada a importância da saúde dos alunos para a formação de adultos saudáveis, é necessário que existam ações educativas ao longo do currículo escolar abordando os temas da alimentação e da nutrição. Independente do local onde os alimentos industrializados são oferecidos no ambiente escolar – se em cantinas ou em refeitórios –, é preciso reverter o baixo consumo de frutas e hortaliças, associado à excessiva utilização de insumos cuja qualidade nutricional é inferior à do conjunto dos demais alimentos (Brasil 2012; Sousa et al. 2013).

#### **4. ALIMENTO, COMIDA E CULTURA**

##### **PARA OS QUE MERENDAM**

A alimentação reflete a cultura de uma sociedade: “cada grupo social possui um quadro de referências que guia a escolha de seus alimentos” (Contreras & Gracia 2011). É nesse sentido que o

aspecto cultural tem sido enfatizado na alimentação escolar, como forma de buscar entender os significados das preferências e das aversões dos alunos. Essa compreensão tem levado, nos últimos anos, o Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação (FNDE) a acentuar a preocupação com o aspecto cultural na formulação da merenda escolar.

Em 2015, o FNDE lançou o primeiro curso sobre “Alimentação escolar indígena e quilombola”, como forma de instrumentalizar os responsáveis técnicos pelo PNAE dos estados e municípios para que pudessem adequar os cardápios escolares à cultura e à tradição alimentares dos grupos sociais brasileiros. O curso tinha como imperativos discutir as seguintes questões entre os participantes:

Como atender a diretriz de respeitar a cultura, as tradições e os hábitos alimentares saudáveis? O que são exatamente os hábitos alimentares locais ou regionais? O que pertence ou não à cultura alimentar? O cultural é o antigo? A cultura diz respeito ao lugar ou ao sujeito? E se o hábito da cultura alimentar não for adequado e saudável? (FNDE 2015:11).

As questões foram motivadas pelo parágrafo 6º, do artigo 14, da Resolução n. 26/2013, segundo o qual “os cardápios deverão atender as especificidades culturais das comunidades indígenas e/ou quilombolas” (Brasil 2013). O dispositivo surgiu

estrategicamente em um contexto de globalização<sup>6</sup>, como incentivo à desaceleração dos processos de massificação dos gostos, de homogeneização de identidades e de riscos para a realidade cultural das populações, em especial para as comunidades tradicionais.

Em diálogo com os sujeitos da escola de Umarizal a respeito da comida que é servida aos alunos, eles expressaram, de maneira geral, que há um descaso com o que é servido aos estudantes. Essa situação está em descontinuidade com os esforços realizados no passado, para que houvesse uma conexão entre os saberes, as práticas e os esforços locais, com o intuito de garantir uma alimentação de qualidade e culturalmente adequada. É o que se deduz dos trechos de falas que exprimem a situação vivida na comunidade (Quadro 2).

Quadro 2 – Relatos consensuados entre os docentes sobre a alimentação oferecida na EMEF Umarizal, coletados em pesquisa de campo realizada em 2020.

“Aqui nunca foi feito feijão, pois as meninas da cozinha acham que dá trabalho.”

“O mingau de arroz, a gente não gosta, porque aqui tem que levar o açaí.”

“O nosso mingau de açaí é salgado; esse mingau papa, branco e doce ninguém come.”

“O suco da merenda já é conhecido [entre os alunos] como água da beira da estrada.”

“Os alimentos não são comprados aqui, não é nosso. Como que faz para gostar?”

“Todos aqui chamam a farinha de tapioca que vem [da secretaria] de tapioca isopor.”

É possível fazer duas observações sobre as percepções dos alimentos tidas por aqueles que vivem o cotidiano da escola. Primeiro, admite-se, como nos sugere Fischler (1995), que a negação em consumir um alimento baseia-se não na fisiologia, mas em um sentimento moral e estético. Certos disso, não se pode confundir uma recusa local com uma repugnância universal. Afinal, o gosto por determinados produtos, de acordo com Brillat-Savarin (2019), é “adquirido”, e é preciso partir do processo de repetição para que se estabeleça socialmente mais do que biologicamente. Como segunda observação, apresenta-se o cuidado em não traduzir a repugnância alimentar em um menosprezo cultural, o que, para Contreras & Gracia (2011), acontece quando uma visão etnocêntrica se impõe, ao classificar o outro não como diferente, mas como grupo social inferior.

No mesmo sentido, a docente 11 – ao expressar que “os alimentos não são comprados aqui, não é nosso” ou “como que faz para gostar?” – demonstra que o grupo compartilha de códigos de pertencimento que levam o alimento a ser aceito ou não. Nas comunidades quilombolas, isso se torna mais evidente pelo fato de as fronteiras étnicas estabelecidas entre “nós” e os “outros” criarem elementos distintivos, como uma marca de cada

6 Na globalização, os hábitos alimentares têm-se transformado, substituindo-se produções locais por produtos ultraprocessados e de fácil acesso. A ação da chamada “era dos supermercados”, no dizer de Popkin (2006), levou, nas últimas décadas, a consideráveis mudanças nos padrões de consumo dos povos locais.

lugar (Barth 2005). Assim, segundo Fribourg (1996), consomem-se aqueles alimentos ou pratos que são considerados próprios do lugar em relação à comida dos outros; nas sociedades urbanizadas e industrializadas, os modelos culturais tendem a apagar a originalidade do modo de comer desses alimentos ou pratos.

A legislação do PNAE reforça o entendimento da relação entre alimento e cultura. Conforme o artigo 14, da Lei n. 11.947/2009, do total dos recursos financeiros repassados pelo governo ao PNAE, no mínimo 30% (trinta por cento) deverão ser utilizados na aquisição de gêneros alimentícios diretamente da agricultura familiar, priorizando-se as comunidades tradicionais (Brasil 2009). No entanto, no momento da execução das ações, ainda se observa a presença de alimentos não identitários, como é o caso do mamão em Umarizal, que compôs o cardápio como sobremesa, mas foi oferecido como lanche, em forma de vitamina, para poder ser aceito pelos alunos. No topo das reivindicações do grupo da escola, está a vontade do quilombo de gerir a aquisição dos seus próprios alimentos. As insatisfações ocorrem porque o território oferece alimentos como pão, mandioca, feijão, arroz, abóbora, macaxeira, melancia, pupunha, laranja, limão, manga, acerola e outros, como as verduras e hortaliças, que não podem fazer parte do programa.

A ideia de aceitação do que é comestível ou não

é construída em conjunto com saberes e habilidades técnicas transmitidos de geração a geração, com base nas experiências aprendidas. Os integrantes do grupo focal, ao afirmarem que “Todos aqui chamam a farinha de tapioca como tapioca isopor” (docente 8), “O nosso mingau de açaí é salgado, esse mingau papa, branco e doce ninguém come” (docente 10) e “O suco da merenda é conhecido como água da beira da estrada” (docente 12), dão ênfase às formas pela quais os alimentos podem ou não ser considerados adequados. Esse fato, conforme Douglas (1976), deve-se à forma pela qual as pessoas que comem se incorporam a um sistema de práticas materiais e simbólicas que o restante do grupo faz, ligando-as ao universo de relações e à continuidade global.

Como contraponto às preparações do cardápio escolar, os interlocutores da pesquisa mencionaram formas identitárias do comer na vila de Umarizal. As comidas lembradas com saudade foram aquelas feitas somente em momentos especiais, como o jabuti feito no leite da castanha, preparado no período da Semana Santa (quando ocorrem os festejos da Santíssima Trindade). A rememoração trouxe a dimensão emotiva da comida no período do festejo dos santos padroeiros da comunidade.

Quando questionados sobre quais alimentos expressam a cultura do quilombo e quais podem

ser oferecidos na escola, houve consenso em torno da farinha de mandioca e da castanha-do-pará, bem como de outros alimentos locais. As observações remetiam ao modo de fazer, aos utensílios utilizados, ao ambiente do preparo e, inevitavelmente, às relações de reciprocidade (Mauss 2008). Dessa forma, reforça-se a perspectiva de que os alimentos simbolicamente valorizados trazem em si um conjunto de elementos que estão entre a emoção, a memória e a experimentação, os quais definem sua aceitação.

A farinha de mandioca foi referida como um bom exemplo de cultura alimentar que não está no ambiente escolar. Para o grupo, Umarizal oferece a melhor farinha da região, por ser a mais torrada, por apresentar os caroços mais simétricos e por não conter sabor azedo.

Além disso, existe uma técnica que consideram própria do lugar, a qual consiste em retirar todo o tucupi<sup>7</sup> da massa de mandioca e não a misturar com outros produtos antes de seguir para o forno. A farinha é consumida com todos os alimentos, inclusive frutas, café e, ainda, é matéria-prima para mingaus, como referido nas falas: “Aqui, a gente come a farinha [mandioca] com tudo” (docente 2); “Pupunha com farinha, manga com farinha, bacuri com farinha” (docente 17); “até melancia

com farinha” (docente 20); e “O nosso mingau de açai [salgado], tem gente que faz com farinha, mas a maioria prefere com arroz” (docente 4).

A castanha-do-pará é outro alimento do qual muitos sentem falta no cardápio da escola. Ela compõe várias preparações, por ser abundante na região. Ligada às proteínas, como na preparação de carne de caça – por exemplo, tatu na castanha, preguiça na castanha, jabuti na castanha –, a castanha-do-pará acaba ganhando *status* de símbolo de fartura ou abundância. Para o programa escolar, esse alimento foi citado estando associado à carne de gado e de frango, ou mesmo em mingaus, como posto na frase: “O gostoso mesmo é o mingau pateta, um mingau de farinha feito com castanha-do-pará”.

O PNAE, por ser o mais abrangente programa na área de alimentação e nutrição, tem, em suas cozinhas, um potencial papel impulsionador de espaços de resistência e de demarcação de identidades diante dos processos de mudanças pelos quais passa nosso sistema alimentar. Isso porque, de acordo com Maciel & Castro (2013), os espaços de preparação de alimentos têm o poder de introduzir elementos novos na cozinha tradicional. São como parte de um projeto coletivo: estão em constante reconstrução e ressignificação. Dessa forma, é de se esperar que alimentos locais façam

7 Alimento tradicional extraído da mandioca.

parte do cardápio escolar, mesmo que não seja possível replicá-los em sua forma originária em um ambiente institucional.

Para Hall & du Gay (1996), assim como para Dietler (2007), a identidade cultural jamais é um produto acabado, mas algo em constante produção e transformação. No caso da alimentação escolar quilombola, valorar as experiências passadas e presentes na cozinha permite não somente uma conquista de direitos, mas também a continuidade de uma história de luta e de identidade de um povo.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise empreendida mostra que a alimentação escolar em territórios quilombolas tornou-se um desafio para a concretização dos objetivos do PNAE. As comunidades quilombolas fazem parte de um cenário rural, no qual estão presentes situações de fome, pobreza, conflitos sociais, territoriais e problemáticas ligadas à saúde e à nutrição (Melo & H. Silva 2016; Oshai & H. Silva 2013; Afonso et al. 2020). Garantir que os alunos façam uma refeição ao dia, nutricional, cultural e ambientalmente sustentável não é apenas uma bandeira contemporânea, mas também um projeto fundamental a ser executado pelas gerações futuras.

A partir do contato com a comunidade escolar da vila de Umarizal, foi possível demonstrar a descontinuidade da execução da política com a realidade dos alunos quilombolas. Nesse contexto, as discussões a respeito das dimensões culturais, no planejamento das atividades desenvolvidas pelos nutricionistas e pelas equipes do PNAE em território quilombola devem receber maior atenção do controle social, seja por parte dos que estão nos conselhos e associações, seja por parte da própria comunidade escolar.

Há um esforço de muitos para defender o PNAE e sua permanência na educação. O programa abrange o principal objetivo da política educacional, que é oferecer condições para a efetividade e o sucesso escolar, uma ação estratégica para equalizar as oportunidades de aprendizado dos escolares em todo o país. Assim, é preciso romper com o formato da alimentação oferecida para carentes e apropriar-se do programa como indicador de qualidade da educação. A aprendizagem é o foco principal dos envolvidos no ambiente escolar e, para seu alcance, é fundamental oferecer um espaço saudável, seguro e acolhedor, com ações que mobilizem e potencializem o aprendizado do aluno. A alimentação escolar é parte desse processo.

## 6. REFERÊNCIAS

- Afonso, L. F. C., N. A. F. Corrêa, e H. P. Silva. 2020. Segurança alimentar e nutricional em comunidades quilombolas no Brasil: um balanço da literatura indexada. *Segurança Alimentar e Nutricional* 27:1-13. DOI: <https://doi.org/10.20396/san.v27i0.8652861>
- Arruti, J. M. 2008. Quilombos, in *Raça: novas perspectivas antropológicas*. Organizado por O. Pinho, e L. Sansone, pp. 315-350. Salvador: Associação Brasileira de Antropologia/EDUFBA.
- Barbot, J. 2015. Conduzir uma entrevista face a face, in *A pesquisa sociológica*. Coordenado por S. Paugam, pp. 102-123. Petrópolis: Vozes.
- Barth, F. 2005. Etnicidade e o conceito de cultura. *Antropolítica* 19(2):15-30.
- Bernard, H. R. 2011. *Research methods in anthropology: qualitative and quantitative approaches*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Bouvard, V., D. Loomis, K. Z. Guyton, Y. Grosse, F. El Ghissassi, L. Benbrahim-Tallaa, N. Guha, H. Mattock, e K. Straif. 2015. Carcinogenicity of consumption of red and processed meat. *The Lancet Oncology* 16(16):1599-1600. DOI: [https://doi.org/10.1016/S1470-2045\(15\)00444-1](https://doi.org/10.1016/S1470-2045(15)00444-1)
- Braga, V. 2004. Cultura alimentar: contribuições da antropologia da alimentação. *Saúde em Revista* 6(13):37-44.
- Brandão, C. R. 2010. *Repensando a pesquisa participante*. São Paulo: Brasiliense.
- Brasil. 1988. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Senado Federal/Centro Gráfico.
- Brasil. 2009. Lei n.º 11.947, de 16 de junho de 2009. Dispõe sobre o atendimento da alimentação escolar e do Programa Dinheiro Direto na Escola aos alunos da educação básica. *Diário Oficial da União*, de 17 junho de 2009.



Brasil. 2012. Resolução CNE n. 8, de 20 de novembro de 2012. Define diretrizes curriculares nacionais para a educação escolar quilombola na educação básica. *Diário Oficial da União*, de 20 de novembro de 2012.

Brasil. 2013. Ministério da Educação. Resolução/CD/FNDE n. 26, de 17 de junho de 2013. Dispõe sobre o atendimento da alimentação escolar aos alunos da educação básica no Programa Nacional de Alimentação Escolar. *Diário Oficial da União*, de 18 de junho de 2013.

Brasil. 2017. Resolução CD/FNDE/MEC n.º 1, de 8 de fevereiro de 2017. Altera o valor per capita para oferta da alimentação escolar do Programa de Alimentação Escolar - PNAE. *Diário Oficial da União*, de 9 de fevereiro de 2017.

Brasil. 2018. Lei n. 13.666, de 16 de maio de 2018. Altera a Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996 (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional), para incluir o tema transversal da educação alimentar e nutricional no currículo escolar. *Diário Oficial da União*, de 17 de maio de 2018.

Brillat-Savarin, J.-A. 2019. *A fisiologia do gosto*. São Paulo: Companhia das Letras.

Câmara Interministerial de Segurança Alimentar e Nutricional (CAISAN). 2017. *Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional - PLANSAN 2016-2019*. Brasília, DF: MDSA.

Carvalho, A. S., e D. Oliveira e Silva. 2014. Prospects of food and nutritional security in the Tijuacu *Quilombo*, Brazil: family agricultural production for school meals. *Interface: Comunicação, Saúde Educação* 18(50):521-532. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1807-57622013.0804>

Certeau, M. 2009. *A invenção do cotidiano. Artes de fazer*. v. 1. Petrópolis: Vozes.

Hauvin, S., e N. Jounin. 2015. A observação direta, in *A pesquisa sociológica*. Coordenado por S. Paugam, pp. 124-140. Petrópolis: Vozes.

Contreras, J., e M. Gracia. 2011. *Alimentação, sociedade e cultura*. Rio de Janeiro: Fiocruz.

- Contreras, J. 1992. Alimentación y cultura: reflexiones desde la Antropología. *Revista Chilena de Antropologia* (11):95-111. DOI: <http://dx.doi.org/10.5354/0719-1472.2011.17643>
- Cordeiro, M. M., E. T. Monego, e K. A. Martins. 2014. Overweight in Goiás' quilombola students and food insecurity in the families. *Revista de Nutrição* 27(4):405-412. DOI: <https://doi.org/10.1590/1415-52732014000400002>
- DaMatta, R. 1987. Sobre o simbolismo da comida no Brasil. *O Correio da Unesco* 15(7):22-23.
- Dietler, M. 2007. Culinary encounters: food, identity, and colonialism, in *The Archaeology of food and identity*. Editado por K. C. Twiss, pp. 218-242. Carbondale: University of Southern Illinois.
- Douglas, M. 1976. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva.
- Duarte, R. 2004. Entrevistas em pesquisas qualitativas. *Educar em Revista* 20(24):213-225.
- Dufour, D. L., e R. L. Bender. 2013. Nutrition transitions: a view from Anthropology, in *Nutritional Anthropology: biocultural perspectives on food and nutrition*. Editado por D. L. Dufour, A. H. Goodman, e G. H. Pelto, pp. 372-382. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Fischler, C. 1995. *El (h)omnívoro. El gusto, la cocina y el cuerpo*. Barcelona: Anagrama.
- Flandrin, J.-L., e M. Montanari. 2018. *História da alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade.
- Fribourg, J. 1996. Fêtes et cuisine traditionnelle en Espagne, in *Cuisine, reflets des sociétés*. Editado por M.-C. Bataille-Benguigui e F. Cousin, pp. 349-358. Paris: Sépia-Musée de l'Homme.
- Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação (FNDE). 2015. *Cadernos de estudos e atividades. Curso a distância sobre alimentação escolar indígena e quilombola*. Brasília, DF.

Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação (FNDE). 2019. *Clientela atendida pelo Programa Nacional de Alimentação Escolar*. Brasília, DF. Disponível em: <http://www.fnde.gov.br/pnaeweb/publico/relatorioDelegacaoEstadual.do>. Acesso em: 10 jan. 2020.

Geertz, C. 1978. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar.

Halbwachs, M. 2013. *A memória coletiva*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro.

Hall, S., e P. du Gay (Eds.). 1996. *Questions of cultural identity*. London: SAGE Publications.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). 2016. *Pesquisa Nacional de Saúde do Escolar: 2015. Coordenação de população e indicadores sociais*. Rio de Janeiro: IBGE.

Jaramillo, Y. M. 2012. *Alimentación y cultura em el Amazonas*. Bogotá: Ministério da Cultura.

Leite, I. B. 2008. O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. *Estudos Feministas* 16(3):965-977. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2008000300015>

Maciel, M. E., e H. C. Castro. 2013. A comida boa para pensar: sobre práticas, gostos e sistemas alimentares a partir de um olhar socioantropológico. *Demetra* 8(1):321-328. DOI: <https://doi.org/10.12957/demetra.2013.6648>

Mauss, M. 2008. Da dádiva à questão da reciprocidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 23(66):131-208. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-69092008000100008>

Melo, M. F. T. e H. P. Silva. 2015. Doenças crônicas e os determinantes sociais da saúde em comunidades quilombolas do Pará, Amazônia, Brasil. *Revista da ABPN* 7(16):168-189. Disponível em: [www.abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/103](http://www.abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/103). Acesso em: 31 mar. 2020.

Montanari, M. 2013. *Comida como cultura*. São Paulo: SENAC.

Nascimento, E. C., e G. A. D. Guerra. 2016. Do avortado ao comprado: práticas alimentares e a segurança alimentar da comunidade quilombola do Baixo Acaraqui, Abaetetuba, Pará. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* 11(1):225-241. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1981.81222016000100012>

O'Dwyer, E. C. 2002. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV.

Oliveira, N. B., A. R. Santos, e E. A. Moreira. 2018. Programa Nacional de Alimentação Escolar e educação quilombola: a rede municipal de ensino de Vitória da Conquista/BA. *Revista Amazônica* 3(1):46-64. DOI: <https://doi.org/10.29280/rappge.v3i1.4428>

Oshai, C. M. A., e H. P. Silva. 2013. Áreas protegidas, populações desprotegidas: uma reflexão sobre a situação sócio-ecológica de populações quilombolas da Amazônia paraense. *Áreas Protegidas e Inclusão Social: Tendências e Perspectivas* 6(1):1039-1048.

Popkin, B. M. 2006. Global nutrition dynamics: the world is shifting rapidly toward a diet linked with non-communicable diseases. *The American Journal of Clinical Nutrition* 84(2):289-298. DOI: <http://dx.doi.org/10.1093/ajcn/84.1.289>

Poulain, J.-P. 2004. *Sociologias da alimentação. Os comedores e o espaço social alimentar*. Florianópolis: UFSC.

Rodrigues, V. 2010. Programa Brasil Quilombola: um ensaio sobre a política pública de promoção da igualdade racial para comunidades de quilombos. *Cadernos Gestão Pública e Cidadania* 15(57):263-278. DOI: <http://dx.doi.org/10.12660/cgpc.v15n57.3258>

Sánchez Parga, J. 2010. *El oficio de antropólogo. Crítica de la razón (inter)cultural*. Quito: Abya-Yala.

Santana Filho, D. M., e L. S. S. Cerqueira. 2017. Planos educacionais e o enfoque educativo-ambiental na década dos afrodescendentes. *Revista Entreideias* 6(2):141-159.

Santos, K. M. P., e M. E. P. E. Garavello. 2016. Uma análise agroalimentar: o caso dos agricultores quilombolas da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Quilombos Barra do Turvo, SP. *Redes* 21(3):196-216. DOI: <http://dx.doi.org/10.17058/redes.v21i3.7429>

Silva, A. R. F. 2018. Políticas públicas para comunidades quilombolas: uma luta em construção. *Revista de Ciências Sociais* 1(48):115-128. DOI: <https://doi.org/10.22478/ufpb.1517-5901.2018v1n48.27650>

Silva, D. O., A. F. H. Guerrero, C. H. Guerrero, e L. M. Toledo. 2008. A rede de causalidade da insegurança alimentar e nutricional de comunidades quilombolas com a construção da rodovia BR-163, Pará, Brasil. *Revista de Nutrição* 21:83-87. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S1415-52732008000700008>

Silva, E. K. P., D. S. Medeiros, P. C. Martins, L. A. Sousa, G. P. Lima, M. A. S. Rêgo, T. O. da Silva, A. S. Freire, e F. M. Silva. 2017. Insegurança alimentar em comunidades rurais no Nordeste brasileiro: faz diferença ser quilombola? *Cadernos de Saúde Pública* 33(4):e00005716. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/0102-311x00005716>

Silva, E. O., L. Amparo-Santos, e M. D. Soares. 2018. Alimentação escolar e constituição de identidades dos escolares: da merenda para pobres ao direito à alimentação. *Cadernos de Saúde Pública* 34(4):e00142617. DOI: <https://doi.org/10.1590/0102-311x00142617>

Sousa, L. M., K. A. Martins, M. M. Cordeiro, E. T. Monego, S. U. Silva, e V. P. Alexandre. 2013. Alimentação escolar nas comunidades quilombolas: desafios e potencialidades. *Ciência & Saúde Coletiva* 18(4):987-992. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-81232013000400011>

Souza, B. O. 2016. *Aquilombar-se: panorama sobre o movimento quilombola brasileiro*. Curitiba: Appris.

Souza, L. K. 2020. Recomendações para a realização de grupos focais na pesquisa qualitativa. *PSI UNISC* 4(1):52-66. DOI: <http://dx.doi.org/10.17058/psiunisc.v4i1.13500>



# SEGURANÇA ALIMENTAR E SAÚDE BUCAL: ESTUDOS INTERDISCIPLINARES SOBRE LIMITAÇÕES PARA GARANTIA DA SAÚDE EM UMA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO NORTE DO TOCANTINS

**Katiane Pereira Braga**

Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia do Tocantins | Araguaína - TO - Brasil

**Jéssica Guimarães Dias**

Faculdade de Ciência do Tocantins | Araguaína - TO - Brasil

**Sabrina Guimarães Paiva**

Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia do Tocantins | Araguaína - TO - Brasil

**Adolfo da Silva Mello**

Faculdade de Ciência do Tocantins | Araguaína - TO - Brasil

**Silviene Fabiana Oliveira**

Universidade de Brasília | Brasília - DF - Brasil

**Priciane Cristina Correa Ribeiro**

Universidade Federal do Tocantins | Araguaína - TO - Brasil

submissão: 11/04/2020 | aprovação: 15/09/2020

## RESUMO

Cocalinho é uma comunidade quilombola localizada no norte do estado do Tocantins e, da mesma forma que outras comunidades de ancestralidade africana no Brasil, carece de assistência social adequada e de acesso aos serviços de saúde. Para entender o contexto atual dessa comunidade, vários parâmetros foram analisados: segurança alimentar, frequência de consumo alimentar, dados socioeconômicos e antropométricos, saúde bucal e prevalência de dentes cariados, ausentes e obturados. Os parâmetros avaliados indicaram, como esperado, uma grave falta de acesso à saúde em Cocalinho, o que reforça a necessidade de políticas públicas eficazes para atender às necessidades básicas dessa comunidade. Soluções voltadas ao incentivo da produção agroalimentar e à educação alimentar e nutricional que valorizem os alimentos regionais, além daquelas voltadas à garantia do acesso aos serviços de saúde, constituem estratégias potenciais para reduzir a pobreza e a má nutrição. Coletivamente, os dados destacam a importância de estudos interdisciplinares para melhor caracterizar as comunidades tradicionais, a fim de fornecer dados relevantes para políticas públicas adequadas.

**Palavras-chave:** segurança alimentar; saúde; nutrição; vulnerabilidade; desenvolvimento.

### FOOD SECURITY AND ORAL HEALTH: INTERDISCIPLINARY STUDIES ON THE LIMITATIONS FOR HEALTH GUARANTEE IN A QUILOMBOLA COMMUNITY FROM THE NORTH OF TOCANTINS

#### ABSTRACT

Cocalinho is a quilombola community located in the north of the state of Tocantins and similarly to other African descendant communities in Brazil, it lacks proper social assistance and healthcare access. In order to understand the current context of this community, several parameters were analyzed: food security, frequency of food consumption, socioeconomic status, anthropometric data, oral health, and the prevalence of decayed, missing and filled teeth. As expected, the evaluated parameters indicated a severe lack of healthcare access in Cocalinho, which reinforces the need for effective public policies to meet the basic needs of this community. Solutions aimed at encouraging agri-food production, food and nutrition education that value regional foods, in addition to improvements in access to health services, are potential strategies to reduce poverty and malnutrition. Collectively, the data highlight the importance of interdisciplinary studies to better characterize traditional communities, in order to provide relevant data for appropriate public policies.

**Keywords:** food security; health; nutrition;  
vulnerability; development.

### SEGURIDAD ALIMENTARIA Y SALUD ORAL: ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS SOBRE LIMITACIONES PARA GARANTIZAR LA SALUD EN UNA COMUNIDAD DE QUILOMBOLAS EN EL NORTE DE TOCANTINS

#### RESUMEN

Cocalinho es una comunidad quilombola ubicada en el norte del estado de Tocantins y, al igual que otras comunidades de ancestralidad Africana en Brasil, carece de asistencia social adecuada y acceso a servicios de salud. Para comprender el contexto actual de esta comunidad, se analizaron varios parámetros: seguridad alimentaria, frecuencia del consumo de alimentos, estado socioeconómico, datos antropométricos, salud bucal y prevalencia de dientes cariados, faltantes y obturados. Como se esperaba, los parámetros evaluados indicaron una grave falta de acceso a la salud en Cocalinho, lo que refuerza la necesidad de políticas públicas efectivas para satisfacer las necesidades básicas de esta comunidad. Las soluciones destinadas a fomentar la producción agroalimentaria y la educación alimentaria y nutricional que valore los alimentos regionales, además de aquellas destinadas a garantizar el acceso a los servicios de salud, son estrategias potenciales para reducir la pobreza y la desnutrición. En conjunto, estos datos destacan la importancia de los estudios interdisciplinarios para caracterizar mejor a las comunidades tradicionales, con el fin de proporcionar datos relevantes para políticas públicas apropiadas.

**Palabras clave:** seguridad alimentaria; salud; nutrición;  
vulnerabilidad; desarrollo.



## 1. INTRODUÇÃO<sup>1</sup>

A definição de quilombo comumente se refere a comunidades formadas por africanos e/ou afrodescendentes escravizados, fugidos e refugiados em locais de difícil acesso, sendo que seus moradores são denominados quilombolas. Contudo, a definição das comunidades denominadas como “remanescentes de quilombos”, na contemporaneidade, pode ser encontrada no Decreto nº 4.887, artigo 2º, de 20 de novembro de 2003, da Presidência da República, vejamos: “[...] grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (Brasil 2003).

Ressalta-se, ainda, que comunidades quilombolas se enquadram na definição legal de populações tradicionais. O decreto presidencial nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, conceitua populações tradicionais como:

Grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

De acordo com a Fundação Cultural Palmares (s/d),

[...] [a] comunidade remanescente de quilombo é um conceito político-jurídico que tenta dar conta de uma realidade extremamente complexa e diversa, que implica a valorização de nossa memória e o reconhecimento da dívida histórica e presente que o Estado brasileiro tem com a população negra.

Seguindo essa linha, Paiva et al. (2020) argumentaram que o conceito necessita ser ainda discutido por órgãos governamentais e de política pública, para que comunidades afro-derivadas, com histórias de formação distintas do entendimento comum, sejam também reconhecidas como remanescentes de quilombos.

Comunidades quilombolas possuem histórias particulares, formando um grupo coeso em sua ancestralidade africana, na sua cultura e na luta contra a opressão. Os dados da Fundação Cultural Palmares indicam que, no estado do Tocantins, existem 45 comunidades quilombolas certificadas. Não se sabe ao certo quantos quilombos existem hoje no Brasil, mas cerca de 3.000 comunidades tiveram suas certificações emitidas e várias outras iniciaram o processo de reconhecimento (Fundação Cultural Palmares 2020). A Constituição Federal de 1988, no seu artigo 68, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), reconhece o

<sup>1</sup> Pesquisa desenvolvida com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

direito à terra destas comunidades, como destacado a seguir: “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando terras é reconhecida a propriedade definitiva devendo o Estado emitir títulos respectivos” (Brasil 1988:160).

Embora numerosas em todo o território brasileiro, as comunidades quilombolas não apresentam densidade demográfica significativa, e ocupam uma área correspondente a 0,12% do território nacional (IBGE 2012). Apesar do reconhecimento legal e do direito à terra, a maneira como os aspectos culturais e históricos influenciaram o modo de vida dos remanescentes quilombolas mostra que, em termos socioeconômicos, estas comunidades configuram-se como marginalizadas. Indicativos disso são as altas taxas de desemprego, de morbidade, de mortalidade e as baixas taxas de escolaridade observadas nessas populações (Freitas et al. 2011; Brasil 2014b; Durand & Heidemann 2019).

As condições de vulnerabilidade social se refletem no estado de saúde e nutrição deste grupo, em especial no que tange à segurança alimentar e nutricional (SAN) e à saúde bucal. Apesar do acesso à alimentação ser reconhecido como um direito humano essencial, a fome atrelada à pobreza constitui-se em um dos grandes desafios mundiais e é preocupação central da Organização das Nações Unidas (ONU). Neste contexto, foi criada, em 1974, durante a primeira

Conferência Mundial de Alimentos, a Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura (*Food and Agriculture Organization of the United Nations - FAO*), organização multigovernamental para o incentivo da agricultura e da alimentação saudável. Segundo dados da FAO, o Brasil, ao deixar o mapa da fome em 2014, tornou-se uma referência na articulação de políticas para o combate à fome (FAO 2014).

A segurança alimentar representa um estado no qual todas as pessoas, em todos os momentos, têm acesso econômico a alimentos suficientes, seguros e nutritivos para satisfazer às suas necessidades dietéticas (FAO 1996). Já a insegurança alimentar (IA) está relacionada à pobreza e tradicionalmente está ligada à desnutrição. Entretanto, o paradoxo nutricional proposto há mais de 15 anos nos Estados Unidos evidencia também a associação entre IA e excesso de peso (Dietz 1995; Kursmark & Weitzman 2009). Embora determinados estudos apontem um estado de insegurança alimentar envolvendo populações quilombolas (Cordeiro et al. 2014; Sousa et al. 2019; E. Silva et al. 2017), ainda há lacunas do conhecimento a serem compreendidas. Cerca da metade (47,8%) dos quilombolas vive em casas com insegurança alimentar grave, com as regiões Norte e Nordeste enfrentando a situação mais crítica (Gubert et al. 2016). Estudos envolvendo comunidades do

Tocantins evidenciaram a prevalência elevada de obesidade (Paiva 2017) e síndrome metabólica entre mulheres quilombolas (Luisi et al. 2019), o que, possivelmente, se relaciona a mudanças de hábitos e padrões nutricionais dessas comunidades.

Em relação aos quilombolas, a Pesquisa de Avaliação da Situação de Segurança Alimentar e Nutricional em Comunidades Quilombolas Tituladas, promovida pelo então Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (incorporado ao Ministério da Cidadania em 2019), em parceria com várias instituições colaboradoras, por meio de uma amostragem incluindo 169 comunidades das cinco regiões do país, apontou a prevalência de SAN em 55,6% das famílias investigadas, não sendo incluídas as comunidades quilombolas do estado do Tocantins (Brasil 2014b).

As políticas públicas de SAN visam estimular as tradições dos quilombolas, de grupos indígenas, grupos de mulheres rurais, assentados de reforma agrária, pescadores artesanais e agricultores familiares, em todas as regiões do país, no entanto estes atores dependem do reconhecimento do seu território e de sua identidade, tornando esse processo mais moroso e ineficiente (Sardinha et al. 2014). Neste cenário, surge a necessidade de evidenciar os problemas quanto à segurança alimentar e nutricional, bem como à saúde bucal nas comunidades quilombolas

do Tocantins.

As doenças bucais acometem mais as comunidades socialmente vulneráveis (Matheus 2010). Ademais, indicadores sociais característicos das comunidades quilombolas, como o baixo poder socioeconômico, o baixo nível educacional e a falta de emprego, mostram-se associados ao menor acesso aos serviços odontológicos e aos conhecimentos básicos sobre saúde e higiene bucal (Duarte 2014). No Brasil, a saúde bucal foi incluída no Sistema Único de Saúde (SUS) no final da década de 80, quando o sistema ganhou novas diretrizes para a sua descentralização e para a reforma sanitária (Brasil 2005). Porém, a garantia da equidade desse sistema continua se configurando como um grande desafio no país. No período de 2004 a 2015, com o marco do Programa Brasil Sorridente (BS), que guiou a maior Política Nacional de Saúde bucal executada no país, os investimentos nas ações públicas neste âmbito foram significativos, nas ações de promoção, prevenção e recuperação da saúde bucal (Brasil 2005). Estes investimentos financiaram também as ações da Agenda Social Quilombola (ASQ).

A ASQ é considerada um marco das lutas dos movimentos sociais quilombolas e foi instituída pelo decreto nº 6.261/2007, como parte do Programa Brasil Quilombola, lançado pelo governo federal (Arantes et al. 2014). Na agenda, estão incluídos

todos os direitos que devem ser concedidos a essas comunidades, como aqueles relacionados à educação, à saúde geral e bucal, à cultura, à segurança alimentar, à agricultura, entre outros (Morais 2012; Dias et al. 2020).

Embora ocorram incentivos de projetos de atendimento às populações quilombolas, a fim de reduzir as desigualdades étnico-raciais e a discriminação nas instituições e serviços do SUS (Brasil 2009), o acesso e a acessibilidade aos serviços de saúde ainda se revelam precários para as comunidades quilombolas no Norte do Brasil. Por meio da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) e da Política Nacional de Saúde Integral da População Negra, tais projetos são instituídos, porém ainda são ineficientes no atendimento das especificidades geográficas e socioculturais nesta região (Cavalcante 2011; Cavalcante & Silva 2019).

Na tentativa de compreender as limitações para a promoção da saúde em uma comunidade tradicional, o trabalho aqui apresentado buscou relacionar dados de dois estudos transversais interdisciplinares sobre a segurança alimentar e a saúde bucal em Cocalinho, um quilombo contemporâneo do norte do Tocantins. A proposta buscou, ainda, avaliar o papel das políticas públicas diretamente relacionadas aos aspectos nutricionais e bucais no estado de saúde dessa comunidade.

## 2. MÉTODOS

### 2.1. LOCAL DE ESTUDO E ESTRATO POPULACIONAL AMOSTRADO

O presente trabalho sintetiza resultados de duas pesquisas de delineamento transversal, com estratificação aleatória simples realizada na comunidade quilombola de Cocalinho, localizada em um povoado do município de Santa Fé do Araguaia (Figura 1). O município possui 7.512 habitantes e se localiza a 496,6 km da capital Palmas, fazendo parte da microrregião do município de Araguaína (IBGE 2018).

Como a maioria das comunidades quilombolas do extremo norte do Tocantins, a formação de Cocalinho ocorreu quando famílias oriundas, em sua maioria, do Maranhão se estabeleceram na região. Tem-se conhecimento de que as frentes de expansão da Romaria Negra iniciaram na década de 50, na microrregião do Araguaia, sendo uma com origem em Goiás e a outra no Maranhão (Velho 2009). A comunidade de Cocalinho foi reconhecida pela Fundação Cultural Palmares, em 2006, e na atualidade apresenta 272 quilombolas registrados no povoado, segundo dados da Associação Quilombola da referida comunidade. Trata-se de um grupo social com historicidade marcada pela resistência e pela luta por seus direitos como quilombolas, com cultura e personalidade próprias, observadas no contexto social e pessoal, porém com acesso

limitado a serviços de saúde.

Considerando os dois estudos aqui apresentados, um abordou a análise da segurança alimentar e nutricional de adultos, tendo como parâmetros indicadores de saúde os índices de Segurança Alimentar e Nutricional (SAN), os indicadores antropométricos (peso, circunferência abdominal e índice de massa corporal) e a frequência de acesso das famílias quilombolas aos grupos alimentares (FA); e o outro abordou a saúde bucal de escolares da comunidade, levantando como indicadores, além do índice SAN e FA das famílias, o índice de CPOD (índice de avaliação: dentes Cariados, Perdidos e Obturados) do escolar investigado.

Portanto, a composição geral da amostra, considerando-se ambos os estudos, investigou dois estratos populacionais: (1) famílias quilombolas (residentes na comunidade), que foram recrutadas por meio de visitas domiciliares ou durante atendimentos na Unidade Básica de Saúde da comunidade ou em ação de extensão em saúde e alimentação, promovida na Escola Municipal Emanuel; e (2) estudantes recrutados durante uma segunda ação de extensão de saúde bucal, planejada em parceria com a direção da escola, para

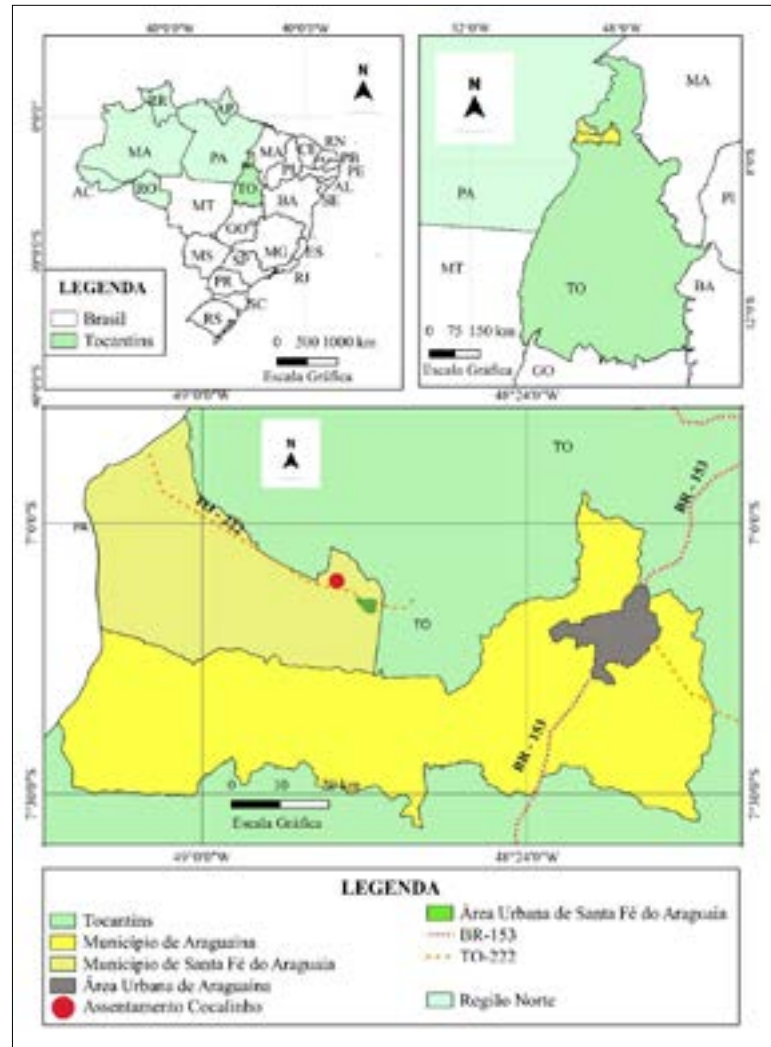


Figura 1 – Mapa do estado do Tocantins, destacando o município de Santa Fé do Araguaia com a localização da comunidade quilombola de Cocalinho, e a cidade vizinha, Araguaína, por onde passa a BR-153 (referência da Belém-Brasília).  
Fontes: IBGE (2010) e Tocantins-SEPLAN (2012). Mapa: A. França (2020).

garantir a presença dos pais ou responsáveis pelos alunos durante o recrutamento. Ressalta-se que, na referida comunidade, há uma única Unidade Básica de Saúde e uma única escola.

Os estudos foram submetidos e aprovados pelo Comitê de Ética em Pesquisa, sob pareceres: CEP/IFTO *campus* Palmas, parecer n° 2.621.825, e CEP/

UFT, *campus* Palmas, CAAE 03629018.0.1001.5519. Nos locais e momentos definidos para a coleta dos dados, os pesquisadores se apresentaram e explicaram os objetivos dos estudos para os líderes comunitários e os membros das famílias. Na sequência, as eventuais questões técnicas foram respondidas e a participação voluntária foi solicitada.

## 2.2. COLETA E ANÁLISE DOS DADOS

Antes da realização do estudo, foi feito um processo de equiparação de qualidade dos procedimentos dos responsáveis pela aplicação dos questionários e pelas medidas antropométricas, com inferência de 20 pessoas para padronizar o método de coleta dos dados.

Os dados sociais e econômicos foram coletados por meio de um questionário, com base nos conceitos de determinantes sociais e insegurança alimentar (Kepple & Segall-Corrêa 2011 e discussões da Associação Brasileira de Empresas de Pesquisa - ABEP<sup>2</sup>). O grau de segurança alimentar e estado nutricional da comunidade foi avaliado por meio da Escala Brasileira de Insegurança Alimentar (EBIA) e um Questionário de Frequência Alimentar (QFA).

A EBIA foi elaborada pelo Departamento de Agricultura dos Estados Unidos (USDA) e foi adaptada e validada pela Universidade Estadual

de Campinas (UNICAMP), sendo amplamente utilizada nos estudos de Pesquisa Nacional de Domicílios (PNAD), pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Ministério de Desenvolvimento Social (MDS), Ministério da Saúde (MS) e FAO (Brasil 2014a). A versão utilizada da EBIA nos dois estudos foi composta por seis perguntas, que se referem aos últimos doze meses do participante em relação à alimentação (Apêndice 1). As informações permitem a classificação nas categorias segurança alimentar (SA), insegurança alimentar moderada (sem fome) (IA) e insegurança alimentar grave (com fome) (IA grave).

O Questionário de Frequência Alimentar (QFA) foi elaborado com base na alimentação habitual da região, desta forma, todas as frequências citadas foram transformadas em frequência diária, para que fosse medida como uma unidade de tempo (Pedraza & Nobre 2014). Para a avaliação da frequência alimentar, os alimentos foram agrupados em proteínas, carboidratos, açúcares (sendo este do grupo de carboidratos), hortaliças e frutas (Apêndice 2), conforme o “Guia alimentar para a população brasileira” (Brasil 2006), e ainda classificados em processados industrializados (ID) e não industrializados (NID). Em seguida, foram classificados em consumo adequado e

<sup>2</sup> Esta classificação é adotada desde 2015, e é descrita no livro “Estratificação socioeconômica e consumo no Brasil” (Kamakura & Mazzon 2013).

inadequado, sendo que, para esta última análise, foram utilizadas as recomendações do Ministério da Saúde (Brasil 2006, 2014a).

Foram obtidas medidas antropométricas (peso, altura e circunferência abdominal) e o cálculo de Índice de Massa Corporal (IMC) de adultos no momento da visita domiciliar do estudo. Para a coleta das medidas antropométricas, foram utilizadas balanças e estadiômetros portáteis digitais, modelo TEC-SILVER PM, previamente calibrados, e fita métrica inelástica (Vonder), com capacidade de 150 cm e precisão de 0,1 cm. A altura foi aferida na posição ortostática, braços estendidos ao longo do corpo, cabeça erguida, sendo utilizado o estadiômetro acoplado da balança antropométrica. A circunferência abdominal (CA) foi mensurada no ponto médio, situado entre a crista ilíaca e o último arco costal, com fita métrica inelástica (Fontoura & Formentin 2013).

Durante o recrutamento do estrato populacional das famílias, foi selecionado apenas um adulto por domicílio com idade mínima de 18 anos para responder ao questionário de EBIA. Já para a coleta de medidas antropométricas, foram incluídos todos os membros da família maiores de 18 anos, encontrados no domicílio.

O recrutamento do estrato populacional dos adolescentes, que formaram a amostra para coleta de dados de saúde bucal, foi realizado na escola

após os responsáveis autorizarem a participação e responderem ao questionário de segurança alimentar (EBIA) e hábitos alimentares (QFA), constituindo um conjunto de dados analisados em paralelo.

Na avaliação da saúde bucal, foi utilizado o índice CPOD, sendo o dente a própria unidade de medida. O índice foi descrito em 1937, por Klein e Palmer, e é usado mundialmente, sendo a idade de 12 anos preconizada para a avaliação básica, principalmente para planejamento e avaliação de programas de assistência e prevenção odontológica. O CPOD envolve muitos fatores quando utilizado em levantamentos epidemiológicos de larga escala, como necessidade de tratamento e de avaliação tanto da coroa do dente quanto da raiz, porém, nesta pesquisa, evidenciaremos dados apenas da avaliação da coroa dentária (Schmidt 2001).

Para avaliação da saúde bucal, foram incluídos adolescentes quilombolas, entre 12 e 17 anos, com a dentição permanente completa. A coleta desses dados ocorreu após a calibração de todos os examinadores, que, no caso, foram três equipes, formadas por um examinador (dentista) e um anotador. O processo de calibração seguiu todos os requisitos da Organização Mundial da Saúde (WHO 1993), descritos no estudo SB (Brasil 2010, 2012). A partir dos dados coletados, foi feito um cálculo: “número total de

dentos permanentes cariados, perdidos e obturados de cada examinado”, dividido pelo “número total de crianças examinadas”. O resultado do cálculo seguiu a seguinte interpretação: 0,0 a 1,1 - muito baixo; 1,2 a 2,6 - baixo; 2,7 a 4,4 - moderado; 4,5 a 6,5 - alto; 6,6 e mais - muito alto.

O valor elevado deste índice está associado a piores condições de saúde bucal da população (Brasil 2012).

Na Tabela 1, são apresentadas as características gerais dos participantes incluídos nos dois estudos, bem como as variáveis investigadas em cada um deles. As análises estatísticas foram realizadas por meio do programa *Statistical Package for the Social Sciences* (SPSS) v.2.1 IBM, utilizando os testes ANOVA, qui-quadrado, correlação, regressão logística simples e multinomial. Para a análise estatística, foram agrupados os dados de antropometria em categorias de índices adequados e inadequados, conforme as diretrizes da Sociedade Brasileira de Cardiologia (SBC), para compreensão de risco para desenvolvimento de doenças crônicas e cardiovasculares (SBC 2013).

Tabela 1 - Distribuição das variáveis por gênero dos dois estudos realizados na comunidade quilombola de Cocalinho, em Santa Fé do Araguaia, Tocantins, de acordo com o sexo, a faixa etária e os parâmetros avaliados. Legendas: SSE = caracterização social e econômica (sexo, autodeclaração étnico-racial, escolaridade e renda); Vab = valor absoluto; EBIA = Escala Brasileira de Insegurança Alimentar; QFA = Questionário de Frequência Alimentar; CPOD = índice de avaliação: dentes Cariados, Perdidos e Obturados, tendo dente como unidade.

Parâmetro avaliado	Masc (%)	Vab	Fem (%)	Vab	Total	Faixa etária	Variáveis
Segurança alimentar	20,96	13	79,0	49	62	18 a 69	SSE, EBIA, QFA, IMC, CA
Segurança alimentar e saúde bucal	58,33	21	41,66	15	36	12 a 17	SSE, EBIA, QFA e CPOD

### 3. RESULTADOS E DISCUSSÃO

#### 3.1. LIMITAÇÕES PARA A GARANTIA DA SAÚDE NA COMUNIDADE REMANESCENTE QUILOMBOLA DE COCALINHO

A média de idade dos adultos participantes foi de 44,9 anos, enquanto a dos adolescentes participantes foi de 14,5 anos. A autodeclaração étnico-racial foi requerida apenas para a amostra dos adultos, onde a maioria se autodeclarou negro (68%), como esperado por se tratar de uma comunidade afrodescendente. Os demais (32%) se declararam pardos e outros. Embora os dados de segurança alimentar e nutricional tenham sido coletados para os dois grupos, os referentes à amostra de adolescentes serão apresentados no tópico seguinte, onde foram melhor relacionados com os dados de saúde bucal desta amostra. Portanto, a partir daqui, os dados apresentados referem-se apenas ao estrato amostral dos adultos.



Os dados da EBIA permitiram observar que 45% dos adultos apresentam segurança alimentar, 17% insegurança alimentar sem fome (moderada) e 38% com insegurança alimentar grave.

A média salarial da amostra foi de 803,83 reais; onde 75,80% dos indivíduos da população recebem até um salário mínimo e, destes, 65,95% têm algum grau de insegurança alimentar. Já entre os indivíduos que relataram não ter renda, 75% apresentaram um *status* de insegurança alimentar grave, que é a insegurança associada à fome. Entre aqueles participantes que relataram receber acima de um salário mínimo (17,74%), a maioria (90,9%) foi classificada no *status* de segurança alimentar. Este resultado atesta que, quanto maior a renda, maior é o acesso a alimentos variados e de boa qualidade.

É importante salientar que, no Brasil, a renda *per capita* para a zona urbana é quase três vezes maior que para a zona rural (FJP 2017), assim os dados observados em Cocalinho seguem o cenário nacional. Contudo, chama a atenção o fato de que, mesmo estando em condições evidentes de pobreza, a frequência de pessoas com benefícios de transferência de renda, como o Programa Bolsa Família (PBF), é baixa, e que, conforme informação da equipe da Estratégia de Saúde da Família (ESF), que assiste à comunidade, a cada ano, reduz-se o número de beneficiados,

que, em três anos, passou de 44 para 25 famílias beneficiadas na comunidade, ou seja, apenas 13 (20,96%) do total de famílias investigadas acessam o benefício.

Buscando-se uma avaliação entre os fatores socioeconômicos e o grau de segurança alimentar na população adulta, foi realizada uma análise de associação que evidenciou a renda e a quantidade de pessoas que vivem na casa como fatores associados às categorias da EBIA (Tabela 2). Para o parâmetro “número de pessoas que moram na casa”, observou-se que, quando há mais de quatro pessoas no mesmo domicílio (68,56%), ocorre insegurança alimentar em algum grau ( $p = 0,031$ ), assim como observado por Salles-Costa et al. (2008). Aliado a tal cenário, Paiva (2017) descreveu que as populações afrodescendentes tendem a estar nas classes econômicas mais baixas da sociedade, como encontrado na totalidade da amostra da população de Cocalinho, estratificada como D (58,06%) e E (41,93%), o que contribui para o estado nutricional dessa comunidade.

Apesar dos demais parâmetros estudados não terem sido associados ao grau de segurança alimentar na presente comunidade, os resultados obtidos neste estudo são fatores reconhecidamente associados à condição de insegurança alimentar e vulnerabilidade dos quilombolas (L. Santos 2014).

Tabela 2 – Distribuição sociodemográfica em relação à EBIA de 62 indivíduos da Comunidade Remanescente Quilombola de Cocalinho, em Santa Fé do Araguaia, Tocantins. Legendas: N° ind = número de indivíduos; SA = Segurança Alimentar; IAM = Insegurança Alimentar Moderada; IAG = Insegurança Alimentar Grave; Teste de qui-quadrado =  $\chi^2$ ; GL = graus de liberdade;  $p < 0,05$ : associação significativa indicada em negrito. Números entre parênteses indicam os percentuais referentes aos valores absolutos que constam fora dos parênteses.

VARIÁVEL	N° ind (%)	SA (%)	IAM (%)	IAG (%)	$\chi^2$	GL	Valor de p
GÊNERO							
Masculino	13 (19,35)	9 (66,66)	1 (8,33)	3 (25)	33,03	1	0,159
Feminino	49 (80,64)	19 (38)	10 (20)	20 (42)			
RAÇA/COR							
Negro	42 (67,74)	20 (48,83)	6 (13,95)	16 (34,88)	2,879	1	0,222
Pardos/Outros	20 (32,25)	6 (30)	5 (25)	9 (45)			
IDADE							
< 25	6 (9,67)	5 (83,33)	-	1 (16,66)			0,6551
26-40	23 (37,09)	7 (30,43)	5 (21,73)	11 (47,82)			
41-60	22 (35,48)	10 (45,45)	3 (13,63)	9 (40,90)	0,200	1	
> 65	11 (17,74)	5 (44,6)	3 (27,27)	3 (27,27)			
ESCOLARIDADE							
Nenhuma/ Fundamental	27 (43,54)	12 (44,44)	3 (11,11)	12 (44,44)			0,430
Ensino Médio	24 (38,70)	10 (45,83)	6 (25)	7 (29,16)	0,644	1	
Superior	11 (17,74)	4 (36,36)	2 (18,18)	5 (45,45)			
NÚMERO DE PESSOAS NA CASA							
2-3	27 (43,54)	16 (59,25)	3 (11,11)	8 (29,62)	2,879	1	<b>0,031</b>
> 4	35 (56,45)	11 (31,42)	8 (22,85)	16 (45,71)			
RENDA							
Sem renda	4 (6,45)	1 (25)	-	3 (75)			<b>0,01</b>
Até um salário	47 (75,80)	16 (34,04)	11 (23,40)	20 (42,55)	0,980	1	
Acima de um salário	11 (17,74)	10 (90,90)	-	1 (9,09)			

Os resultados indicaram que a renda e a quantidade de pessoas que vivem na casa são fatores que estão, possivelmente, mais estritamente associados aos índices da EBLA, e foi evidenciado que a insegurança alimentar grave esteve mais acentuada naqueles com menor renda ou que vivem sem renda. Segundo a FAO (2014), as desigualdades de renda afetam a aquisição de alimentos em quantidade e qualidade, tendo impacto direto na segurança alimentar e nutricional. De fato, há uma associação da pobreza e da insegurança alimentar com as desigualdades sociais, conceitos que são, comumente, vistos como sinônimos, provavelmente, pelo fato de que as duas situações se complementam em sua complexidade de mazelas na população afetada. Portanto, pode-se dizer que a pessoa que vive em situação de pobreza está sob privação de suas demandas básicas, como indicado pela falta de alimento, pela moradia inadequada ou por não poder atender outras necessidades para manter sua integridade física e mental (Hoffmann 1995; Lavinias 2002).

Dados da FAO (2014) demonstraram a evolução das condições de renda das pessoas beneficiadas com o PBF e, em consequência disso, a redução de problemas nutricionais, o que, todavia, não representa uma garantia de qualidade da nutrição e dos hábitos alimentares. Nesse contexto, avaliou-se a frequência de consumo de nutrientes, de acordo com a preconização do “Guia alimentar para a população brasileira” (Brasil 2006): carboidratos

devem compor de 55% a 75% da dieta diária. O estudo mostrou baixa ingestão de carboidratos (43,46%). Alimentos como a mandioca, que junto com o milho, o feijão e a cana-de-açúcar fazem parte daqueles tradicionalmente associados à cultura africana, não foram corriqueiramente mencionados na alimentação das famílias. A falta do incentivo financeiro para plantar, possivelmente, representa um dos fatores que poderia explicar esta perda de consumo de alimentos tradicionais do costume alimentar quilombola.

Existem políticas públicas voltadas à segurança alimentar e nutricional e as comunidades remanescentes de quilombos deveriam receber este benefício, em decorrência de programas específicos de incentivo ao campo, porém não é o caso da comunidade em estudo. A crítica que se faz neste sentido é a de que as comunidades deveriam ser avaliadas de forma mais profunda, para que se realizasse a distribuição destes investimentos, e também deveriam ser analisados os fatores que as tornam vulneráveis à insegurança alimentar e nutricional.

Neste ponto, é assertivo dizer que as políticas públicas específicas para geração de renda, como previstas nas diretrizes do Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (PLANSAN I e II), devem estimular a autoprodução e a melhoria do acesso à educação para este grupo, o que deveria seguir um padrão de caráter permanente,

possibilitando mudanças socioeconômicas efetivas para as comunidades. O Brasil, por intermédio de ações específicas de combate à insegurança alimentar, tem tentado mudar o cenário nacional. Entretanto, de acordo com levantamento da associação da comunidade de Cocalinhos, o único benefício do conjunto do PLANSAN que a comunidade recebe é o de distribuição de alimentos em forma de cestas básicas.

Para a aplicação do PLANSAN, é necessário que os municípios sejam monitorados e cumpram metas no monitoramento da SAN, para que sejam beneficiados pelos programas de redução da insegurança alimentar e nutricional. No caso da comunidade de Cocalinhos, este programa fica exclusivamente atribuído à equipe de saúde que atende à comunidade, subordinada ao serviço de atenção básica e serviço social do município de Santa Fé do Araguaia. Esta situação corresponde à realidade da região Norte, onde apenas 11% dos municípios possuem o Conselho Municipal de Segurança Alimentar e Nutricional, e este geralmente está vinculado à secretaria de assistência social (CAISAN 2014).

Existe, de fato, uma dificuldade dos municípios em alimentarem as informações do Sistema de Informação de Segurança Alimentar e Nutricional (SISAN) e, assim, as avaliações e implantação da política de segurança alimentar e nutricional ficam aquém do previsto,

dependendo totalmente da gestão vigente.

O PLANSAN trouxe algumas políticas de proteção da soberania alimentar em todo território nacional, que surgiram como tentativa de colaborar com os pequenos agricultores, os quais sofrem por décadas os efeitos das políticas neoliberais na produção de alimentos. Resultados como os da comunidade de Cocalinho são frequentes em diversas comunidades, pois muitas perderam a capacidade produtiva e de sustentabilidade econômica (Sardinha et al. 2014). O conceito de soberania alimentar surgiu em 2007 e abrange os hábitos alimentares que compõem a identidade étnico-cultural de uma população. No caso das comunidades remanescentes de quilombos, estas trazem, além disso, uma forma de representar-se na sociedade (S. Silva e R. Santos, 2018).

Quanto aos hábitos alimentares, é possível observar que, na alimentação dos participantes, predomina a ingestão de carboidratos e proteínas, sendo bastante reduzida a ingestão de frutas e hortaliças (Apêndice 3). O consumo de frutas foi mencionado como dependente das frutas disponíveis nas árvores frutíferas nos quintais e, apesar do baixo consumo, os resultados são semelhantes aos dados nacionais (Brasil 2006). As frutas, hortaliças e legumes deveriam compor de 9% a 12% do total diário de alimentação, no entanto, isso não ocorreu na comunidade estudada.

Os carboidratos simples oriundos de farináceos, como pães, biscoitos, macarrão e o açúcar processado, devem ter, juntos, o consumo mínimo na dieta de 10%, e, aqui, apenas o grupo dos açúcares representaram um elevado consumo (14%). O segundo grupo, o de proteínas, deve compor de 10% a 15% da dieta. O consumo de carne e feijão na dieta da população amostrada de Cocalinho indicou elevada ingestão de alimentos da classe de proteínas, principalmente a carne vermelha, seguida do feijão, de frango e peixes (Brasil 2006).

Muitos entrevistados relataram consumo de carne vermelha com facilidade de acesso na região, pois a comunidade é circundada de fazendas produtoras de gado e, conseqüentemente, o preço é mais acessível do que na região urbana. Quando questionados sobre a caça ou a pesca, referiram quase não existir tal prática, pois a mata foi substituída por pastos. Oliveira (2018) detalha relatos do início da formação do povoado, em que moradores antigos descreveram abundância de animais para caça e também a prática de coleta de frutos nativos como frequente naquele período. Em relação ao grupo de óleos, observou-se baixa ingestão. No entanto, o questionário de hábitos alimentares não teve amplitude para separar o consumo de gorduras saturadas e insaturadas. O consumo de gorduras e óleos, de todas as fontes, não deve ultrapassar 30% da dieta diária. As

diretrizes da Sociedade Brasileira de Cardiologia (SBC) definem gorduras trans como aquelas obtidas por meios industriais, geralmente tendo como base um óleo vegetal, e que sofre processos químicos por meio industrial (R. Santos et al. 2013).

Em relação ao grau de processamento (Tabela 3), constatou-se que 34,55% dos alimentos tinham origem industrializada, e o restante, não industrializada (65,45%). Entretanto, não foi observada associação entre a frequência do consumo de alimentos, industrializados ou não industrializados, com os graus de segurança alimentar estimados a partir do índice EBIA ( $p = 0,557$  e  $p = 0,387$ ), o que sugere que os quilombolas estão ingerindo os dois tipos de alimentos proporcionalmente, apesar da maior quantidade de alimentos naturais.

Os resultados do presente estudo indicaram um possível processo de transição alimentar e denotam as mudanças de hábitos alimentares, influenciados por fatores culturais e econômicos, e que ocorre no país, de forma associada à urbanização, à industrialização de alimentos e à mudança de culturas alimentares. Resultados similares foram observados em outras comunidades quilombolas do país, populações ribeirinhas, rurais não tradicionais e indígenas brasileiras (Mingroni-Netto et al. 2009; Piperata et al. 2011; Alvim et al. 2014; Felisbino-Mendes et al. 2014; Fávares et al., 2015; Soares et al., 2015; Pena et al. 2016; H. Silva et al. 2016; Almeida et al. 2016), e também observados em

populações africanas (Okop et al. 2015).

Estudos descrevem que, ao longo do tempo, as alterações no padrão alimentar vêm demonstrando uma transição nutricional juntamente com os hábitos urbanos, o sedentarismo e o estresse, possibilitando, assim, o aparecimento de doenças crônicas, como hipertensão arterial sistêmica, doenças cardíacas e diabetes mellitus (Moratoya et al. 2013; Schramm et al. 2004). Mendes (2006) descreve a perda da capacidade produtiva em comunidades do Pará e uma transição alimentar forçada, com a população adquirindo hábitos alimentares mais artificiais, ou seja, mais industrializados. Destaca-se o desrespeito à cultura alimentar, por exemplo, na merenda escolar das escolas das comunidades, onde são oferecidos alimentos como biscoito de água e sal e suco artificial, em vez de incentivar o consumo de alimentos regionais (Mendes 2006).

Ao avaliar o grau de (in)segurança alimentar em relação ao consumo de alimentos, foi possível observar que, independentemente de haver segurança alimentar

Tabela 3 - Distribuição da frequência de consumo de alimentos industrializados e não industrializados, e avaliação da associação em relação à EBIA, entre os 62 indivíduos da Comunidade Remanescente Quilombola de Cocalinho, em Santa Fé do Araguaia, Tocantins. Legendas: N/IND = alimentos não industrializados; IND = alimentos industrializados; GL = grau de liberdade;  $p < 0,05$ .

	%	$\chi^2$	GL	VALOR DE P
<b>N/IND</b>	65,45	6,645b	1	0,557
<b>IND</b>	34,54	4,194b	2	0,387

ou não, o consumo de proteína foi adequado (Mahan et al. 2018; Brasil 2016). Além disso, foi possível observar uma transição dos hábitos nutricionais na comunidade para hábitos alimentares mais industrializados. Desse modo, levantou-se a hipótese de que o consumo destes pode estar relacionado à perda da capacidade produtiva das comunidades – indicada pela falta de áreas de cultivo no território – e à urbanização, neste caso, em especial, a distância da comunidade em relação ao centro urbano é de apenas 6 quilômetros (Figuras 2 e 3), o que facilita a aquisição de alimentos menos naturais. Tudo isso pode ter contribuído para uma prevalência elevada de doenças crônicas não transmissíveis, conforme estudo epidemiológico prévio feito na comunidade (Paiva 2017).



Figura 2 - Imagem de satélite do território quilombola destacando delimitação feita pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Fontes: Google Earth (2020) e INCRA (s/d). Elaboração: Benilson Pereira Souza (2020).



Figura 3 - Imagem de satélite da área onde vive a comunidade de Cocalinho. Fonte: Google Earth (2020).

Os dados da avaliação antropométrica revelaram a ocorrência de sobrepeso e de obesidade entre os quilombolas (Tabela 4), estados relacionados ao grau de insegurança alimentar, corroborando a pré-disposição elevada a doenças cardiovasculares, previamente confirmada em outros estudos (Louzada et al. 2015; Paiva 2017; Mahan et al. 2018; SBC 2013).

Embora a insegurança alimentar (IA) esteja relacionada à pobreza e tradicionalmente encontra-

se ligada à desnutrição, um paradoxo nutricional proposto há mais de 15 anos nos Estados Unidos evidencia a associação entre IA e sobrepeso (Dietz 1995; Kursmark & Weitzman 2009). A IA pode contribuir para o aumento do risco de obesidade, porém isso dependente da idade, além de se apresentar como transitória ou crônica. Schlüssel et al. (2013) revisaram dados brasileiros da Pesquisa Nacional de Demografia e Saúde de 2006 referentes a mulheres adultas (18-49 anos),

adolescentes do sexo feminino (15 a 19 anos) e crianças com até cinco anos. Um estado de IA grave (IAG) foi associado à maior ocorrência de obesidade entre mulheres adultas e IA moderada (IAM), ao excesso de peso entre adolescentes do sexo feminino, enquanto em crianças de ambos os

Tabela 4 - Avaliação da associação das variáveis: sexo, circunferência abdominal (CA), índice de massa corporal (IMC), atividade física (AF), hipertensão arterial sistêmica/diabetes mellitus (HAS/DM), por regressão logística multinomial. Legendas: GL = graus de liberdade;  $p < 0,05$ . Classificação para CA e IMC em AD (adequado) e IN (inadequado).

	Homem		Mulher		Valor de P	GL	Valor de p
	AD %	IN %	AD %	IN %			
<b>CA</b>	56	44	57,40	42,59	33,03	1	0,08
<b>IMC</b>	48	52	53,70	46,29	33,03	1	0,03

sexos nenhuma associação foi observada.

É importante destacar que, apesar do caráter transversal do estudo, pode-se sugerir uma possível transição epidemiológica e nutricional na comunidade, que requer acompanhamento mais pormenorizado e delineamento longitudinal. Quanto à insegurança alimentar, é preciso lembrar que não está relacionada à fome e ao baixo peso apenas, mas também à obesidade. Não é só o acesso à quantidade de alimento que importa, mas também a qualidade nutricional tem influência sobre o estado nutricional de um indivíduo. Assim, a segurança alimentar representa um estado no qual todas as pessoas, em todos os momentos, têm acesso econômico a alimentos suficientes,

seguros e nutritivos, para satisfazer as suas necessidades dietéticas (FAO 1996). Já a IA está relacionada à pobreza e tradicionalmente está ligada à desnutrição. Em um estudo envolvendo 696 famílias, de 14 comunidade do estado do Tocantins, Monego et al. (2010) verificaram que 589 (85,1%) famílias se encontravam em situação de insegurança alimentar (IA), 258 (37,3%) apresentaram IA leve, 228 (32,9%) moderada e

103 (14,9%) grave. Esses percentuais são apontados como resultado das dificuldades de acesso a bens e serviços, concentração da terra, insuficiência de renda e educação precária (Monego et al. 2010).

Apesar de mais de 3.000 comunidades já terem o título de suas terras, isso não garante o processo produtivo agrícola. Observou-se uma tendência de êxodo rural nesta comunidade em especial, estimulado pela redução de espaço produtivo e pela falta de fomento aos agricultores da comunidade. A luta pelo direito ao território, o desmatamento, a monocultura, a agropecuária e a urbanização têm ameaçado os hábitos tradicionais e a soberania alimentar desses povos. O respeito aos hábitos alimentares deveria ser uma preocupação também na elaboração de políticas públicas específicas para essas comunidades. *A priori*, algumas poucas comunidades ainda produzem o seu próprio alimento por meio da horticultura e fruticultura,



além de mandioca, milho, feijão e plantas medicinais. Estas peculiaridades são descritas como resultante da interação com o meio ambiente, dimensão econômica e social de uma população, comumente observada nas comunidades remanescentes de quilombos (Fidelis 2011).

### 3.2. SAÚDE BUCAL E NUTRIÇÃO

Entre os 36 adolescentes quilombolas participantes do presente estudo, 17 (47,22%) foram categorizados com segurança alimentar, 7 (19,44%) com insegurança alimentar sem fome (moderada) e 12 (33,33%) com insegurança alimentar grave. Todos foram submetidos à análise de CPOD. A partir dos pontos de corte do índice CPOD, os adolescentes foram categorizados em sua maioria

com índices alto e muito alto (Figura 4). Em média, o valor de CPOD verificado foi de 6,1, classificado como alto e bastante superior à média para a idade de 12 anos no Brasil, que é apenas 2,0, valor tido como baixo (M. Silva et al. 2018). Os resultados não indicaram diferença significativa entre os sexos masculino e feminino.

Analisando-se separadamente os componentes do CPOD, verificou-se uma elevada média de componentes restaurados, cariados, restaurados com cárie e sem cárie e perdidos, sendo este um cenário bem diferente em relação àqueles encontrados para a capital do estado do Tocantins, Palmas, para a região Norte ou para o Brasil, os quais possuem mais dentes hígidos em seus componentes, menos dentes cariados,

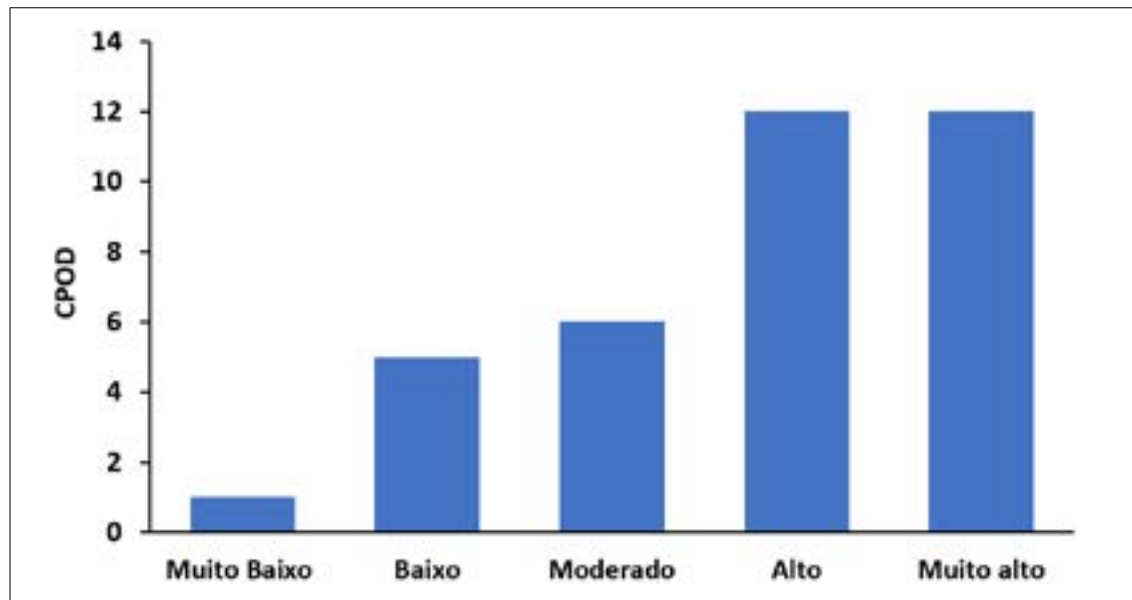


Figura 4 – Gráfico do índice CPOD em 36 adolescentes da comunidade quilombola de Cocalinho, em Santa Fé do Araguaia, Tocantins, a partir dos pontos de corte de acordo com o SB Brasil (Brasil 2010).

restaurados com e sem cárie e perdidos do que os estudantes da comunidade quilombola. Esta avaliação forneceu um evidente demonstrativo da vulnerabilidade da comunidade de Cocalinho em relação à saúde bucal (Tabela 5). O CPOD de Cocalinho está muito acima da média para a região Norte e para o Brasil, o que possivelmente indica um fenômeno de polarização da cárie dentária, que pode ocasionar perda precoce dos dentes, causando desordens na oclusão dentária, interferindo diretamente no bem-estar e na qualidade de vida das pessoas (Narvai et al. 2006; Dias et al. 2019).

A maioria dos estudos sobre saúde bucal em comunidades quilombolas aponta para falta de acesso a políticas públicas, principalmente preventivas (Dias et al. 2020; Bello & Souza 2012; Figueiredo et al. 2016; Rodrigues et al. 2011).

Pode-se observar a vulnerabilidade em saúde bucal para essas comunidades, como no estudo realizado no Quilombo de São José da Serra, em Valença, Rio de Janeiro, onde concluiu-se que existe a necessidade de implantação de medidas de atenção à saúde bucal que tenham interferência diretamente na cárie dentária, principalmente na infância, pois o ceo-d (dentes decíduos cariados, extraídos e obturados) foi de 4,3 (Bello & Souza 2012). Pode-se citar a comunidade quilombola do Sítio Veiga, no município de Quixadá, Ceará, que apresentou jovens na faixa etária de 11 a 15 anos com CPOD de 4,1, considerado moderado (M. Silva et al. 2018).

Esses resultados correspondem a adolescentes com idade entre 12 a 17 anos na comunidade de Cocalinho. Para os resultados equivalentes de Palmas, da região Norte e do

Tabela 5 – Média comparativa dos componentes cariado, perdido e restaurado do índice CPOD dos 36 adolescentes da comunidade quilombola de Cocalinho, em Santa Fé do Araguaia, Tocantins, em relação ao índice do SB Brasil para a capital do estado do Tocantins (Palmas), a região Norte e o Brasil.

<b>Condição</b>	<b>Total da Escola Quilombola</b>	<b>Total Palmas-TO</b>	<b>Total Região Norte</b>	<b>Total Brasil</b>
Hígido	21,58	23,22	22,84	23,63
Cariado	2,86	1,84	2,65	1,32
Restaurado com cárie	0,72	0,11	0,15	0,79
Restaurado	0,72	0,68	1,01	1,44
Perdido	0,36	0,24	1,09	1,09
Média final	6,11	2,88	4,40	3,16

Brasil, temos uma média entre dois grupos de idade para que a comparação seja mais equivalente possível. Esses dados são referentes ao estudo SB Brasil 2010 (Brasil 2012) – último levantamento de saúde bucal realizado pelo Ministério da Saúde, que utiliza grupos de idade para a realização dos exames. Portanto, esses resultados referem-se a uma média do grupo de 12 anos e de 15 a 19 anos.

Os testes de correlação com o índice CPOD não resultaram em associação significativa com a (in)segurança alimentar ou o consumo de alimentos (Tabela 6). No entanto, é preciso ressaltar que os questionários de frequência alimentar e segurança alimentar foram respondidos por responsáveis pelos

adolescentes que foram submetidos ao exame do índice CPOD, podendo o consumo de alimentos como guloseimas açucaradas (alimentos cariogênicos) ter sido subestimado pelo entrevistado. Além disso, o baixo número amostral pode ter interferido nos testes estatísticos de associações.

Ressalta-se que a dieta, apesar de ser fundamental para a formação da cárie, não é o fator determinante, pois hábitos de higiene bucal aplicados corretamente, seguidos de métodos preventivos, podem minimizar o processo e impedir a formação da placa bacteriana.

O dente possui o mineral mais duro do corpo humano, porém é suscetível a

Tabela 6 – Resultado dos testes de correlação bivariada (*Spearman*) realizados com o índice de CPOD e índice de segurança alimentar, frequência diária de consumo de diferentes classes de alimentos, frequência de consumo de alimentos industrializados e não industrializados dos responsáveis da comunidade quilombola de Cocalinho em Santa Fé do Araguaia, Tocantins.

Variáveis	P (rho)	Valor de p
CPOD e grau de segurança alimentar (SAN)	0,307	0,069
COPD e carboidratos totais	0,209	0,222
CPOD e carboidratos fibrosos	0,211	0,216
CPOD e carboidratos não fibrosos	0,110	0,523
CPOD e proteínas	-0,150	0,383
CPOD e açúcares	0,116	0,499
CPOD e hortaliças	0,161	0,349
CPOD e alimentos industrializados	0,169	0,325
CPOD e alimentos não industrializados	-0,003	0,984

lesões, como a cárie, a partir do momento que sofre desmineralização constante. Por outro lado, também ocorre remineralização constantemente, esse fenômeno é conhecido no meio odontológico como “des-re”. Historicamente, há indícios de cárie dentária desde o final do período paleolítico, porém, como o consumo de alimentos era, em sua maioria, de origem natural, muitos desses possuíam elementos antimetabólicos, os quais minimizam o efeito “des-re”, impedindo a progressão do processo cariioso. Além disso, os alimentos naturais proporcionam mecanicamente durante a mastigação o controle de placa bacteriana, que é o principal fator etiológico da cárie dentária (Carvalho 2003; Cavazzola 2003; Moore & Corbett 1971).

Com o passar dos anos, o homem interferiu na produção dos alimentos, tornando-os mais cariogênicos, por meio do desequilíbrio da cavidade oral. Uma dieta cariogênica é marcada pela presença de carboidratos, principalmente a sacarose. Esse tipo de alimento é metabolizado pelos microrganismos que produzem ácidos orgânicos e desmineralizam a superfície do esmalte dentário (Burt 1988). Contudo, a desmineralização ocorre por um período determinado de tempo, até que a saliva realize a remineralização; por isso, a composição nutricional da dieta não é o único

determinante para o processo de cárie, contudo, se a ingestão de alimentos cariogênicos for constante, haverá sim o desequilíbrio do processo “des-re” (Lima 2007).

Uma pesquisa realizada anteriormente, também em Cocalinho e com adolescentes na faixa etária semelhante aos desta pesquisa, mostrou que a comunidade não possui o método com melhor custo/benefício para prevenção de cárie, que é a adição de flúor nas águas de abastecimento. Além disso, o estudo concluiu que a higienização dos examinados variava entre regular e péssima (Dias et al. 2019).

Ademais, um estudo realizado em duas comunidades quilombolas no Rio Grande do Sul, que teve como objetivo compará-las por meio da condição de saúde bucal, sendo uma comunidade abastecida com água fluoretada e a outra não, mostrou que, apesar de as duas comunidades apresentarem problemas socioeconômicos e alta taxa de problemas odontológicos, os desassistidos da adição de flúor na água de abastecimento estavam com as piores condições bucais, com percentual maior de dentes cariados e perdidos, o que ressalta a importância de meios preventivos de cárie, como uso do flúor, principalmente em populações vulneráveis (Figueiredo et al. 2016).

Apesar da adição de flúor na água de

abastecimento público ser lei no Brasil (Brasil 1974 – Lei nº 6.050) e reforçada na Agenda Social Quilombola (Brasil 2007 - Decreto 6.261/2007) como benefício para essas comunidades, muitas sofrem com as consequências de sua ausência. Além disso, há ainda uma questão de regulação de dosagem para algumas comunidades, que sofrem com uma dosagem menor (Rodrigues et al. 2011) e outras com excesso (Conjur 2014), ambos os casos causam prejuízos à saúde bucal da população.

Ademais, existe uma questão de acesso em Santa Fé do Araguaia, Tocantins, pois há apenas dois cirurgiões-dentistas na saúde pública para atender todo o município, sendo um para a zona rural e um para a zona urbana (DATASUS 2009). Segundo os quilombolas, o cirurgião-dentista atende a comunidade de Cocalinho apenas um dia ao longo da semana, o que acaba acarretando a dificuldade de acesso, devido à demanda da população. Essa falta de acesso também pode ser uma realidade para outras comunidades quilombolas. Entre os quatro municípios que possuem populações quilombolas e que compõem a região de saúde do médio norte Araguaia (Tocantins 2020; IBGE 2019a, 2019b), dois não possuem a quantidade de cirurgiões-dentistas recomendada pela OMS (Santa Fé do Araguaia e Filadélfia); Aragominas e Muricilândia atendem ao recomendado, porém

não há dados de saúde bucal nestas regiões para avaliar a efetividade do acesso (DATASUS 2009). É preciso ressaltar a necessidade de atualização dos dados do DATASUS e de realização de estudos em saúde bucal para populações quilombolas que permitam conhecer a atual situação de acesso aos serviços do SUS nessas comunidades do médio norte Araguaia.

O estudo de Tsang (2019) pôde afirmar que a mudança de hábitos nutricionais para dietas menos saudáveis, juntamente com a falta de informação sobre risco que a nova alimentação pode causar, é um fator crítico para o aumento de cárie, que também pode estar relacionada à desnutrição, principalmente em populações rurais, por isso a educação em nutrição e os hábitos de higiene oral devem estar juntos. No caso da relação de desnutrição e cárie dentária, outros fatores aparecem como causa, uma vez que a desnutrição pode ocasionar defeitos estruturais na formação do esmalte dentário durante esse processo de composição, tornando-o mais suscetível ao processo cariioso, além de afetar as glândulas salivares, diminuindo e/ou alterando o fluxo salivar, causando desequilíbrio no processo des-re (Costa et al. 2010).

Apesar dos levantamentos de saúde bucal de base nacional apontarem para o declínio da cárie

dentária na idade de 12 anos no Brasil (Brasil 2004, 2012), as ações de política pública nesse sentido não podem regredir, pois há muitas pessoas em situação vulnerável, tendo o SUS como única forma de acesso aos serviços de saúde bucal. Além disso, o SB Brasil 2010 (Brasil 2012) mostra índices altíssimos de CPOD em idades mais avançadas, além do aumento de cárie na primeira infância, porém esses resultados são subestimados pelos líderes, evidenciando apenas o questionável CPOD “baixo” para a idade de 12 anos. Há, ainda, muitos limites no avanço das políticas públicas em saúde bucal no Brasil, principalmente quando se refere às populações mais vulneráveis, como a comunidade quilombola do estudo.

Os resultados apresentados são indicativos de processos falhos para viabilizar as ações previstas na Agenda Social Quilombola, que previam assegurar o direito do acesso à saúde bucal e a obrigatoriedade da fluoretação das águas de abastecimento público, uma vez que é de suma importância para a prevenção de cárie dentária, principalmente em grupos mais vulneráveis (Dias et al. 2020; Bello & Souza 2012; Figueiredo et al. 2016; Rodrigues et al. 2011). Portanto, podemos destacar a evidente privação de direitos básicos de saúde bucal, entre outros, para a comunidade de remanescentes quilombolas de Cocalinho.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A discussão relacionada aos dois estudos nos permite fazer um paralelo entre desenvolvimento e a SAN, como proposto por Kepple & Segall Corrêa (2011), Gubert et al. (2016) e Leroy et al. (2015). Para estes autores, o desenvolvimento dependente das relações entre os determinantes sociais e econômicos na alteração da segurança alimentar e consequentes problemas de qualidade de vida das pessoas.

Os resultados dos indicadores de saúde nutricional na comunidade de Cocalinho evidenciaram que as políticas públicas para garantia da Segurança Alimentar e Nutricional (SAN), nesta população, não estão sendo aplicadas na sua totalidade, evidenciando a privação da comunidade de uma possível melhoria na qualidade de vida. Isto é um problema em nível nacional, relacionado à implantação das câmaras intersetoriais do Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (SISAN) que ocorre de forma heterogênea, pois há câmaras instaladas em todos os estados, mas somente 7,6% dos municípios reportaram possuir esta instância intersetorial (Brasil 2014b).

Uma particularidade vista em todo território é a de que as coordenações que tratam da SAN sempre estão a cargo de coordenações múltiplas, nas esferas estaduais e municipais, como as da saúde e assistência social. Comparando a participação da sociedade civil, temos uma expressiva diferença

entre as duas políticas públicas: da saúde e da SAN, pois os movimentos sociais pela saúde são mais expressivos e historicamente marcados por maior empenho popular. É importante dizer que se refere ao fato de que os problemas da SAN se tornam secundários, e não se descarta a intersectorialidade dessas políticas, pois se faz imprescindível para o funcionamento do SISAN; só se chama atenção que, quando a SAN está subordinada a essas pastas, se torna uma necessidade secundária da gestão.

Atualmente, acompanha-se com preocupação a intenção da atual Presidência da República em extinguir o Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (CONSEA), por meio da Medida Provisória nº 870, de 01 de janeiro de 2019, um fato que se repete ao longo da história de luta pela segurança alimentar e nutricional em nosso país. A fragilidade do processo de descentralização intersectorial pode ser explicada pelo fato de as ações terem que partir da esfera federal para depois terem como coadjuvante a participação da sociedade.

Aliado aos aspectos culturais e históricos, à geografia, à pobreza, à falta de educação e à falta de voz política das comunidades quilombolas, destaca-se um elevado grau de disparidade na saúde, isto é bem característico nessas populações, assim como nas demais populações que sofrem

com problemas de saúde em consequência dos determinantes sociais. Isso não é diferente e, por muitas vezes, talvez seja mais marcante nas comunidades quilombolas. Ressalta-se que existem forças sociais e políticas que dificultam a melhora na saúde nessas comunidades, mas que devem ser questionadas diante de políticas públicas específicas e expressivas.

A realidade da comunidade, hoje, é representada pela falta de estímulos para produção agrícola local, atividade pautada na sua tradicionalidade, decorrente do conjunto de ocorrências negativas, históricas e sociais a que tem sido submetida. É possível dizer que, provavelmente, o desenvolvimento e o crescimento econômico estejam estagnados, e que o desenvolvimento humano atrelado a ele pode estar comprometido. Assim, é possível questionar quando essas comunidades irão, de fato, ser vistas como parte de um todo, em um país com variações bruscas de políticas mitigadoras de desigualdades.

O reconhecimento da comunidade de Cocalinho como tradicional não garantiu seu acesso ao desenvolvimento adequado e, neste sentido, ficou evidente que a efetivação da segurança alimentar e da saúde bucal no grupo exige profundas reflexões. Ressalta-se que os parâmetros apresentados neste trabalho necessitam de

estudos pormenorizados e um acompanhamento longitudinal para elucidar as especificidades dos problemas detectados. Porém, cabe relatar que a falta de produtividade econômica, bem como a perda do espaço para plantio e consequente desaparecimento da produção agrícola tradicional, além da proximidade da comunidade com a zona urbana são determinantes na estagnação do desenvolvimento, para além do econômico, nesta população.

Os desajustes econômicos e sociais se associam à insegurança alimentar e nutricional na comunidade, como demonstrado na ingestão inadequada de alimentos, principalmente associada ao aumento do consumo de alimentos industrializados e consequente processo de transição nutricional e epidemiológica. Esse aumento, provavelmente, reflete, além da urbanização, as mudanças dos hábitos, do estilo de vida e a perda da soberania alimentar dos quilombolas, ocasionando, assim, problemas tanto na saúde geral como na saúde bucal.

Os dados epidemiológicos e avaliações transversais como essas são essenciais para subsidiar processos de planejamento, gestão e avaliação de políticas e ações voltadas à melhoria da segurança alimentar, segurança nutricional e saúde bucal. Esses resultados funcionam como instrumentos direcionadores de ações que

trabalham no sentido de garantir as liberdades substantivas, uma vez que mostram variações populacionais, geográficas, temporais e culturais na distribuição dos índices, e revelam situações de desigualdade e demandas específicas.

Na saúde bucal, é possível considerar que, em Cocalinho, há privação de liberdade substantiva, pois existe dificuldade de acessar serviços básicos de saúde bucal preventivos e curativos, além da má nutrição, que nitidamente tem impactos negativos na saúde integral. Esse cenário implica diretamente a “capacidade” do indivíduo, que perde a percepção do que é necessário para o seu bem-estar. Portanto, as políticas públicas em saúde bucal devem ser elaboradas visando equidade para com os diferentes grupos populacionais e a pluralidade dos seus “espaços”. Esses resultados podem servir de subsídio para implantação de serviços visando as especificidades dessas comunidades.

Em síntese, políticas públicas de incentivo à produção agroalimentar e de educação alimentar e nutricional que valorizem os alimentos regionais são relevantes para o processo de segurança alimentar e nutricional dessas comunidades. No entanto, é necessária a melhoria das condições de vida dessas populações, com maior acesso a serviços de educação e saúde em geral, incluindo os serviços odontológicos.



## 5. REFERÊNCIAS

Almeida, J. B., K. O. Kian, R. C. Lima, e M. C. Souza. Total and abdominal adiposity and hypertension in indigenous women in Midwest Brazil. *PLoS One* 11(6):e0155528. DOI: <http://doi.org/10.1371/journal.pone.0155528>

Alvim, R. O., C. A. Mourão-Junior, C. M. de Oliveira, J. E. Krieger, J. G. Mill, e A. C. Pereira. 2014. Body mass index, waist circumference, body adiposity index, and risk for type 2 diabetes in two populations in Brazil: general and ameríndian. *PloS One* 9(6):e100223. DOI: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0100223>

Arantes, L. L., F. A. Martins, e R. Flit. 2014. Programa Brasil Quilombola: avanços e desafios, in *Quilombos do Brasil: segurança alimentar e nutricional em territórios titulados* (Cadernos de Estudos de Desenvolvimento Social em Debate, 20). Organizado por A. R. Pinto, J. C. Borges, M. P. Novo & P. S. Pires, pp. 170-196. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome.

Bello, R. F., e M. C. A. Souza. 2012. Saúde bucal dos quilombolas valencianos: estudo transversal. *Cadernos UniFOA* 7:191.

Brasil. 1974. Lei nº 6.050 de 24 de maio de 1974. Dispõe sobre a fluoretação da água em sistemas de abastecimento quando existir estação de tratamento. 1974. *Diário Oficial da União*.

Brasil. 1988. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal/Centro Gráfico.

Brasil. 2003. 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 Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. *Diário Oficial da União*. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/2003/d4887.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm). Acesso em: 26 maio 2020.

Brasil. 2004. *Diretrizes da Política Nacional de Saúde Bucal do Ministério da Saúde*. Brasília: Ministério da Saúde.

Brasil. 2005. *3ª Conferência Nacional de Saúde Bucal: acesso e qualidade superando a exclusão social*. Relatório final. Brasília: Ministério da Saúde. Disponível em: [http://conselho.saude.gov.br/biblioteca/Relatorios/saude\\_bucal.pdf](http://conselho.saude.gov.br/biblioteca/Relatorios/saude_bucal.pdf). Acesso em: 26 maio 2020.

Brasil. 2006. *Guia alimentar para a população brasileira*. 1. ed. Brasília: Ministério da Saúde.

Brasil. 2007. Decreto nº 6.261, de 20 de novembro de 2007. Dispõe sobre a Gestão integrada para o desenvolvimento da Agenda Social Quilombola no âmbito do Programa Brasil Quilombola. *Diário Oficial da União*. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2007/decreto/d6261.htm#:~:text=Decreto%20n%C2%BA%206261&text=DECRETO%20N%C2%BA%206.261%2C%20DE%20que%20lhe%20confere%20o%20art](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6261.htm#:~:text=Decreto%20n%C2%BA%206261&text=DECRETO%20N%C2%BA%206.261%2C%20DE%20que%20lhe%20confere%20o%20art). Acesso em: 04 abr. 2020.

Brasil. 2009. Portaria nº 992, de 13 de maio de 2009 do Ministério da Saúde. Institui a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra. *Diário Oficial da União*. Disponível em: [http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2009/prt0992\\_13\\_05\\_2009.html#:~:text=Considerando%20o%20Decreto%20n%C2%B0,216%20da%20Constitui%C3%A7%C3%A3o%2C%20no%20art](http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2009/prt0992_13_05_2009.html#:~:text=Considerando%20o%20Decreto%20n%C2%B0,216%20da%20Constitui%C3%A7%C3%A3o%2C%20no%20art). Acesso em: 24 jan. 2020.

Brasil. 2010. *Ministério da Saúde. Projeto SB Brasil. Condições de saúde bucal da população brasileira*. Brasília-DF: MDS. Disponível em: <http://www.sbbrasil2010.org/>. Acesso em: 26 maio 2020.

Brasil. 2012. *Secretaria de políticas de promoção da igualdade Racial. Programa Brasil quilombola: diagnóstico das ações realizadas*. Brasília-DF: MDH. Disponível em: <https://www.mdh.gov.br/biblioteca/igualdade-racial/diagnostico-de-acoes-realizadas-programa-brasil-quilombola>. Acesso em: 26 maio 2020.

Brasil. 2014a. *Guia alimentar para a população brasileira*. 2. ed. Brasília: Ministério da Saúde.

Brasil. 2014b. *Mapeamento da insegurança alimentar e nutricional com foco na desnutrição a partir da análise do Cadastro Único e do SISVAN*. Documento técnico. Estudo Técnico – CAISAN.

Brasil. 2016. *Ministério da Saúde. VIGITEL: vigilância de fatores de risco e proteção para doenças crônicas por inquérito telefônico*. Brasília: Secretaria de Vigilância em Saúde.

Burt, B. A., S. A. Eklund, K. J. Morgan, F. E. Larkin, K. E. Guire, L. O. Brown, e J. A. Weintraub. 1988. The effects of sugars intake and frequency of ingestion on dental caries increment in a three-year longitudinal study. *Journal of Dental Research* 67:1422-1429. DOI: <https://doi.org/10.1177/00220345880670111201>

Câmara Interministerial de Segurança Alimentar e Nutricional (CAISAN). *Balanço das Ações do Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional PLANSAN 2012/2015*. Brasília: 2014.

Carvalho, D. C. L. 2003. *Avaliação in vitro do efeito do abacate, Hass, banana prata e maçã Fuji sobre a fermentação e a síntese de polissacarídeos extracelulares da placa dentária humana*, Dissertação de Mestrado, Faculdade de Odontologia de Bauru, Universidade de São Paulo, Bauru.

Cavalcante, I. M. S. 2011. *Acesso e acessibilidade aos serviços de saúde em três quilombos na Amazônia paraense: um olhar antropológico*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Pará, Belém.

Cavalcante, I. M. S., e H. P. Silva. 2019. Políticas públicas e acesso aos serviços de saúde em quilombos na Amazônia paraense, in *Quilombolas: aspectos políticos, jurídicos e políticas públicas inclusivas consequentes à edição do Decreto nº 4887-2003 e do julgamento da ADI nº 3239*. Organizado por A. Fontes et al., pp. 473-498. Rio de Janeiro: TRF2.

Cavazzola, A. S. 2003. *Avaliação dos efeitos dos chás de camomila, cidreira e erva doce sobre a fermentação e síntese de polissacarídeos na placa dentária humana: estudo in vitro*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Odontologia de Bauru, Universidade de São Paulo, Bauru.

Consultor Jurídico (Conjur). 2014. Município é o responsável por saneamento básico de quilombos, diz TRF-4. *Revista Consultor Jurídico*. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2014-out-11/municipio-responsavel-saneamento-basico-quilombos-trf>. Acesso em: 26 jun. 2010.

Cordeiro, M. M., E. T. Monego, e K. A. Martins. 2014. Overweight in Goiás' quilombola students and food insecurity in their families. *Revista de Nutrição* 27(4):405-412. DOI: <https://doi.org/10.1590/1415-52732014000400002>

Costa, D. P., A. C. M. Mota, G. B. Bruno, M. E. L. Almeida, e C. S. R. Fonteles. 2010. Desnutrição energético-protéica e cárie dentária na primeira infância. *Revista de Nutrição* 23(1):119-126. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1415-52732010000100013>

DATASUS. 2009. *Cadernos de Informações de Saúde do Tocantins*. Brasília: Ministério da Saúde.

Dias, J. G., F. M. Pacifico, T. P. Borges, e P. C. C. Ribeiro. 2019. Polarização da cárie do Brasil, desigualdade e exclusão social: desdobramentos para a região Norte. *Revista Querubim* 4:84.

Dias, J. G., B. Pereira, P. Ribeiro, e L. Monteiro. 2020. Vulnerabilidade em saúde bucal: ausência de flúor na água de abastecimento público em uma comunidade remanescente quilombola. *Journal Business Technologic* 13(1):57-69.

Dietz, W. H. 1995. Does hunger cause obesity? *Pediatrics* 95(5):766-767.

Duarte, A. C. C. 2014. Mal oclusão, qualidade de vida e vulnerabilidade social em crianças brasileiras: estudo de base populacional, Tese de Doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Odontologia, Belo Horizonte.

Durand, M., e I. Heidemann. 2019. Social determinants of a Quilombola Community and its interface with Health Promotion. *Revista da Escola de Enfermagem da USP* 53:e03451. DOI: <https://doi.org/10.1590/s1980-220x2018007703451>

Fávaro, T. R., R. V. Santos, G. M. Cunha, I. C. Leite, e C. E. Coimbra Jr. 2015. Obesidade e excesso de peso em adultos indígenas Xukuru do Ororubá, Pernambuco, Brasil: magnitude, fatores socioeconômicos e demográficos associados. *Cadernos de Saúde Pública* 31(8):1685-1697. DOI: <https://doi.org/10.1590/0102-311X00086014>

Felisbino-Mendes, M. S., A. K. Jansen, C. S. Gomes, e G. Velásquez-Meléndez. 2014. Avaliação dos fatores de risco cardiovasculares em uma população rural brasileira. *Cadernos de Saúde Pública* 30(6):1183-1194. DOI: <https://doi.org/10.1590/0102-311X00103213>

Fidelis, L. 2011. Quilombos, agricultura tradicional e a agroecologia: o agroecossistema do quilombo João Surá sob a ótica da sustentabilidade. *Cadernos CERU* 22(1):57-72.

Figueiredo, M. C., B. P. Benvegnúll, P. P. L. Silveira, A. M. Silva, e K. V. C. Silva. 2016. Saúde bucal e indicadores socioeconômicos de comunidades quilombolas rural e urbana do Estado do Rio Grande do Sul, Brasil *Revista da Faculdade de Odontologia de Lins* 26(2):61-73. DOI: <https://doi.org/10.15600/2238-1236/fol.v26n2p61-73>

Freitas, D. A., A. D. Caballero, A. S. Marques, C. A. Hernández, A. Vergara, e N. S. L. Oliveira. 2011. Saúde e comunidades quilombolas: uma revisão da literatura. *Revista CEFAC* 13(5):937-943.

Fontoura, A. S., e C. M. Formetin. 2013. *Guia prático de avaliação física: uma abordagem didática, abrangente e atualizada*. 2. ed. São Paulo: Phorte Editora LTDA.

Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO). 1996. *World Food Summit*. Disponível em: <http://www.fao.org/wfs/>. Acesso em: 20 jan. 2019.

Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO). 2014. *O estado da segurança alimentar e nutricional no Brasil: um retrato multidimensional*. Relatório. Brasília: FAO.

Fundação Cultural Palmares. (s/d). Informações Quilombolas. Disponível em: [palmares.gov.br/?page\\_id=52126#:~:text=De%20todo%20modo%2C%20temos%20que,tem%20com%20a%20popula%C3%A7%C3%A3o%20negra](http://palmares.gov.br/?page_id=52126#:~:text=De%20todo%20modo%2C%20temos%20que,tem%20com%20a%20popula%C3%A7%C3%A3o%20negra). Acesso em: 10 jun. 2020.

Fundação Cultural Palmares. 2020. *Tabela de CRQ completa*. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/sites/mapa/crqs-estados/crqs-to-21022020.pdf>. Acesso em: 26 maio 2020.

Fundação João Pinheiro (FJP). 2017. *Desenvolvimento humano para além das médias: 2017*. Brasília: PNUD/IPEA/FJP.

Google Earth. (2020). Disponível em: <https://www.google.com.br/intl/pt-BR/earth/>. Acesso em: 26 maio 2020.

Gubert, M. B., A. M. Segall-Corrêa, A. M. Spaniol, J. Pedroso, S. E. D. A. C. Coelho, e R. Pérez-Escamilla. 2016. Household food insecurity in black-slaves descendant communities in Brazil: has the legacy of slavery truly ended? *Public Health Nutrition* 20(8):1513-1522. DOI: <http://doi.org/10.1017/S1368980016003414>

Hoffmann, R. 1995. Pobreza, insegurança alimentar e desnutrição no Brasil. *Estudos Avançados* 29(4):159-172. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-40141995000200007>

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). 2010. *Bases e referências cartográficas*. Disponível em: <https://mapas.ibge.gov.br/bases-e-referenciais/bases-cartograficas/malhas-digitais>. Acesso em: 26 de maio 2020.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). 2012. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br>. Acesso em: 10 mar. 2020.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). 2018. *Cidades: Santa Fé do Araguaia*. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/to/santa-fe-do-araguaia/panorama>. Acesso em: 21 set. 2018.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). 2019a. Mapa das Localidades Quilombolas. Disponível em: <https://quilombolasibgedgc.hub.arcgis.com/app/114dc1672a85401a9fdbebbb857e5e58>. Acesso em: 08 jul. 2010.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). 2019b. *Cadastro de Comunidades Quilombolas*. Disponível em: <https://quilombolasibgedgc.hub.arcgis.com/app/8d714bee42bb48b481c11841f10352f3>. Acesso em: 26 maio 2020.

Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). (s/d). Disponível em: [http://certificacao.incra.gov.br/csv\\_shp/export\\_shp.py](http://certificacao.incra.gov.br/csv_shp/export_shp.py). Acesso em: 26 maio 2020.

Kamakura, W. A, e J. A. Mazzon. 2013. *Estratificação socioeconômica e consumo no Brasil*. São Paulo: Blucher.

Kepple, A. W., e A. M. Segall-Corrêa. 2011. Conceituando e medindo segurança alimentar e nutricional. *Ciência & Saúde Coletiva* 16(1):187-199. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-81232011000100022>.

Kursmark, M., e M. Weitzman. 2009. Recent findings concerning childhood food insecurity. *Current Opinion in Clinical Nutrition & Metabolic Care* 12(3):310-316.

Lavinas, L. 2002. Pobreza e exclusão: traduções regionais de duas categorias da prática. *Econômica* 4:25-59.

Leroy, J. L., M. Ruel, E. A. Frongillo, J. Harris, e T. J. Ballard. 2015. Measuring the Food Access Dimension of Food Security: A Critical Review and Mapping of Indicators. *Food and Nutrition Bulletin* 36(2):167-195. DOI: <https://doi.org/10.1177/0379572115587274>

Lima, J. E. O. 2007. Cárie dentária: um novo conceito. *Revista Dental Press Orthodontic and Orthopedic Facial* 12(6):119-130. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1415-54192007000600012>

Louzada, M. L. C., A. P. B. Martins, D. S. Canella, L. G. Baraldi, R. B. Levy, R. M. Claro, J.-C. Moubarac, G. Cannon, e C. A. Monteiro. 2015. Ultra-processed foods and the nutritional dietary profile in Brazil. *Revista de Saúde Pública* 49:38. DOI: <https://dx.doi.org/10.1590/S0034-8910.2015049006132>

Luisi, C., F. Figueiredo, L. V. Sousa, F. R. Quaresma, E. Maciel, e F. Adami. 2019. Prevalence of and factors associated with metabolic syndrome in afro-descendant communities in a situation of vulnerability in Northern Brazil: a cross-sectional study. *Metabolic Syndrome and Related Disorders* 17(4):204-209.

Mahan, K., S. Escott-Stump, e J. L. Raymond. 2018. Krause alimentos, nutrição e dietoterapia. Rio de Janeiro: Elsevier.

Matheus, D. J. 2010. Vulnerability related to oral health in early childhood: a concept analysis. *Journal of Advanced Nursing* 66:2116-2125.

Mendes, P. M. 2006. Segurança alimentar em comunidades quilombolas: estudo comparativo de Santo Antônio (Concórdia do Pará) e Cacau (Colares), Pará, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Pará, Belém.

Mingroni-Netto, R., C. K. L. Angeli, M. Auricchio, e J. Vicente. 2009. Doenças modernas nos antigos quilombos: a obesidade e a hipertensão no Vale do Ribeira, in *Saúde nos quilombos*. Organizado por A. Volochko & L. E. Batista, pp. 179-191. São Paulo: Instituto da Saúde.

Monego, E. T., M. R. G. Peixoto, M. Moraes Cordeiro, e R. M. Costa. 2010. (In)segurança alimentar de comunidades quilombolas do Tocantins. *Segurança Alimentar e Nutricional* 17(1):37-47. DOI: <https://doi.org/10.20396/san.v17i1.8634798>

Moore, W. J, e M. E. Corbett. 1971. The distribution of dental caries in ancient British populations. *Anglo-saxon period. Caries Research* 5(2):151-168. DOI: <https://doi.org/10.1159/000259743>



Morais, M. R. 2012. Políticas públicas e a fé afro-brasileira: uma reflexão sobre ações de um estado laico. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* 14(16):39-59.

Moratoya, E. E., G. C. Carvalhares, A. E. Wander, e L. M. M. C. Almeida. 2013. Mudanças no padrão de consumo alimentar no Brasil. *Revista de Política Agrícola* 22(1):72-84.

Narvai, P. C., P. Frazão, R. A. Giuseppe, e J. L. F. Antunes. 2006. Cárie dentária no Brasil: declínio, polarização, iniquidade e exclusão social. *Revista Panamericana de Salud Pública* 19(6):385-393.

Oliveira, G. A. 2018. Pegos a laço: identidade, deslocamento e luta pela terra no quilombo de Cocalim, Tese de Doutorado, Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, São Paulo.

Okop, K. J., N. Levitt, e T. Puoane. 2015. Factors associated with excessive body fat in men and women: cross-sectional data from black South Africans living in a rural community and an urban township. *PloS One* 10(10):e0140153. DOI: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0140153>

Paiva, S. G. 2017. Fatores de risco para doenças cardiovasculares em populações de quilombos contemporâneos do Brasil central: parâmetros demográficos, socioeconômicos, ancestralidade genética e saúde, Tese de Doutorado, Universidade de Brasília, Brasília.

Paiva, S. G., C. C. Gontijo, R. C. Gontijo, L. L. Madrigal, e M. N. Klautau-Guimarães. 2020. Migration in Brazilian afro-descendants communities: a new approach to illustrate the meaning of contemporary Quilombo. *Revista da ABPN* 12(32): 188-208.

Pedraza, D. F., e Nobre, T. N. 2014. Questionários de Frequência de Consumo Alimentar desenvolvidos e validados para população do Brasil: revisão da literatura. *Ciência & Saúde Coletiva* 20(9):2697-2720. DOI: <https://doi.org/10.1590/1413-81232015209.12602014>

Pena, G. G., A. Martinez-Perez, M. S. Dutra, A. Gazzinelli, R. Correa-Oliveira, J. M. Soria, e G. Velasquez-

Melendez. 2016. Genetic determinants of cardiometabolic risk factors in rural families in Brazil. *American Journal Human Biology* 28(5):619-626. DOI: <https://doi.org/10.1002/ajhb.22842>

Piperata, B. A., S. A. Ivanova, P. Da-Gloria, G. Veiga, A. Polsky, J. E. Spence, e R. S. Murrieta. 2011. Nutrition in transition: dietary patterns of rural Amazonian women during a period of economic change. *American Journal of Human Biology* 23(4):458-469. DOI: <http://doi.org/10.1002/ajhb.21147>

Rodrigues, S. A., M. G. Lucas, S. T. S. Cerqueira, A. S. Braga, e L. G. Vaz. 2011. Educação em saúde em comunidades quilombolas. *Revista Gaúcha de Odontologia* 59(3):445-451.

Salles-Costa, R., R. A. Pereira, M. T. L. Vasconcellos, G. V. Veiga, V. M. Ramos, B. C. Jardim, F. S. Gomes, e R. Sichieri, 2008. Associação entre fatores socioeconômicos e insegurança alimentar: estudo de base populacional na região metropolitana do Rio de Janeiro, Brasil. *Revista de Nutrição* 21:99-109.

Santos R. D., A. C. M. Gagliardi, H. T. Xavier, C. D. Magnoni, R. Cassani, e A. M. Lottenberg. 2013. Sociedade Brasileira de Cardiologia. I Diretriz sobre o consumo de gorduras e saúde cardiovascular. *Arquivos Brasileiros de Cardiologia* 100(Supl.3):1-40.

Santos, L. P., M. G. Costa, J. V. Santos, I. L. Lindemann, e D. P. Gigante. 2014. Comparação entre duas escalas de segurança alimentar. *Ciência & Saúde Coletiva* 19(1):279-286. DOI: <https://doi.org/10.1590/1413-81232014191.2058>

Sardinha, L. M. V, R. Campos, O. S. Pires, e P. Jannuzzi. 2014. Análise das condições de vida, segurança alimentar e nutricional e acesso a programas sociais em comunidades quilombolas tituladas, in *Quilombos do Brasil: segurança alimentar e nutricional em territórios titulados* (Cadernos de Estudos de Desenvolvimento Social em Debate, 20). Organizado por A. R. Pinto, J. C. Borges, M. P. Novo & P. S. Pires, pp. 31-52. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome.

Schlüssel, M. M., A. A. M. Silva, R. Pérez-Escamilla, e G. Kac. 2013. Household food insecurity and excess weight/obesity among Brazilian women and children: a life-course approach. *Cadernos de Saúde Pública* 29(2):219-226. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-311X2013000200003>

Schmidt, G. F. 2001. Perda precoce do primeiro molar permanente, Monografia de Especialização em Odontopediatria, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

Schramm, J. M. A., A. F. Oliveira, I. C. Leite, J. G. Valente, A. M. J. Gadelha, M. C. Portela, e M. R. Campos. 2004. Transição epidemiológica e o estudo de carga de doença no Brasil. *Ciência & Saúde Coletiva* 9(4):897-908. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1413-81232004000400011>

Silva, H. P., B. A. Piperata, e D. L. Dufour. 2016. Human biology of the Amazon. *Annals of Human Biology* 43(4):289-292. DOI: <https://doi.org/10.1080/03014460.2016.1197546>

Silva, E. K. P., D. S. Medeiros, P. C. Martins, L. A. Sousa, G. P. Lima, M. A. S. Rêgo, T. O. Silva, A. S. Freire, e F. M. Silva. 2017. Insegurança alimentar em comunidades rurais no Nordeste brasileiro: faz diferença ser quilombola? *Cadernos de Saúde Pública* 33(4):e00005716. DOI: <https://doi.org/10.1590/0102-311x00005716>

Silva, M. J. O., C. S. Silva, C. H. F. Silva, e S. V. Carneiro. 2018. Condição de saúde bucal de população de 11 a 15 anos de idade em comunidade quilombola Sítio Veiga. *Revista Cereus* 10(3):79-91. DOI: <https://doi.org/10.18605/2175-7275/cereus.v10n3p79-91>

Silva, S. D. S., e R. P. Santos. 2018. Populações tradicionais: uma reflexão sobre a questão nutricional. *Amazônica – Revista de Antropologia* 10(2):552-566. DOI: <http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v10i2.6517>

Sociedade Brasileira de Cardiologia (SBC). 2013. *I Diretriz Brasileira de Prevenção Cardiovascular* 101(6):Suplemento 2. Disponível em: [http://publicacoes.cardiol.br/consenso/2013/Diretriz\\_Prevencao\\_Cardiovascular.pdf](http://publicacoes.cardiol.br/consenso/2013/Diretriz_Prevencao_Cardiovascular.pdf). Acesso em: 28 set. 2020.

Soares, L. P., A. L. Dal Fabbro, A. S. Silva, D. S. Sartorelli, L. F. Franco, P. C. Kuhn, R. S. Moises, J. P. B. Vieira-Filho, e L. J. Franco, 2015. Prevalence of metabolic syndrome in the Brazilian Xavante indigenous population. *Diabetology & Metabolic Syndrome* 7(1):105. DOI: <http://dx.doi.org/10.1186/s13098-015-0100-x>

Sousa, B. C., D. S. Medeiros, M. H. S. Curvelo, E. K. P. Silva, C. S. S. Teixeira, V. M. Bezerra, R. Souza, e A. J. M. Leite. 2019. Hábitos alimentares de adolescentes quilombolas e não quilombolas da zona rural do semiárido baiano, Brasil. *Ciência & Saúde Coletiva* 24(2):419-430. DOI: <https://doi.org/10.1590/1413-81232018242.34572016>

Tocantins-SEPLAN. 2012. *Secretaria da Fazenda e Planejamento. Base de dados geográficos do Tocantins*. Disponível em: <http://www.sefaz.to.gov.br/zoneamento/bases-vetoriais/bases-vetoriais/base-de-dados-geograficos-do-tocantins---atualizacao-2012/>. Acesso em: 28 set. 2020.

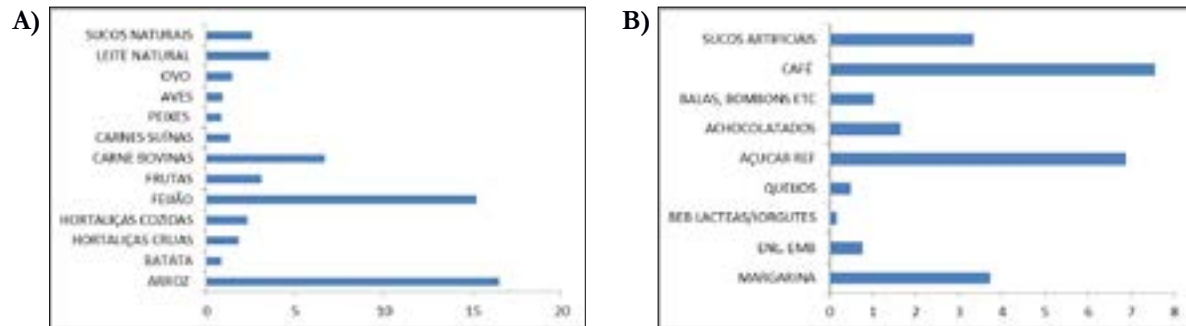
Tocantins. 2020. *Secretaria de Saúde do estado do Tocantins: regionalização da saúde Tocantins - história e mapas*. Disponível em: <https://saude.to.gov.br/planejamento-/regionalizacao-da-saude--desenvolvimento-de-politicas-de-saude/regionalizacao-da-saude-tocantins---historia-e-mapas/>. Acesso em: 28 set. 2020.

Tsang, C., K. Sokal-Gutierrez, P. Patel, B. Lewis, D. Huang, K. Ronsin, A. Baral, A. Bhatta, N. Khadka, H. Barkan, e S. Gurung. 2019. Early Childhood Oral Health and Nutrition in Urban and Rural Nepal. *International Journal of Environmental Research and Public Health* 16(14):2456. DOI: <https://doi.org/10.3390/ijerph16142456>

Velho, O. G. 2009. *Frente de expansão e estrutura agrária: estudo do processo de penetração numa área da Transamazônia*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais.

World Health Organization (WHO). 1993. *Calibration of examiners for oral health epidemiological surveys*. Geneva: ORH/EPID.

**Apêndice 1** - Distribuição do consumo da variedade de alimentos não industrializados (A) e industrializados (B), com amostra para a comunidade Remanescente Quilombola de Cocalinho em Santa Fé do Araguaína, Tocantins.



**Apêndice 2** - Grupos alimentares baseados nos alimentos do QFA utilizado na pesquisa.

<b>PROTEÍNAS</b>
Carnes bovinas; carnes suínas; peixes; aves e feijão.
<b>CARBOIDRATOS</b>
Arroz branco; macarrão instantâneo; fubá; cuscuz de milho ou arroz; batata; pão de forma; pão francês; biscoito recheado; biscoito comum; bolo.
<b>GORDURAS</b>
Margarina ou manteiga e óleo de soja.
<b>AÇÚCARES</b>
Açúcar refinado; achocolatados; doces caseiros; balas; bombons; sucos artificiais; sucos de caixinha; refrigerantes; café com açúcar.
<b>HORTALIÇAS E FRUTAS</b>
Hortaliças cruas; hortaliças cozidas; frutas.

**Apêndice 3** - Questionário sobre segurança alimentar nutricional (EBIA).

Nos últimos 12 meses:

1. Alguma vez terminou a comida da casa e o(a) Sr.(a) não tinha dinheiro para comprar mais?

SIM ( )      NÃO ( )

2. O(a) Sr.(a) pode oferecer uma alimentação variada, com feijão, arroz, carnes, saladas e frutas para sua família?

SIM ( )      NÃO ( )

3. O(a) Sr.(a) ou alguma outra pessoa na sua casa tiveram que diminuir a quantidade de comida ou não fazer alguma refeição por falta de dinheiro para comprar mais?

SIM ( )      NÃO ( )

Se SIM: Em quantos meses isso aconteceu? \_\_\_\_\_

4. O(a) Sr.(a) comeu menos do que gostaria porque não tinha dinheiro para comprar mais?

SIM ( )      NÃO ( )

5. O(a) Sr.(a) sentiu fome, mas não comeu, porque não tinha dinheiro para comprar mais comida?

SIM ( )      NÃO ( )

# DESIGUALDADES, RACISMOS E SAÚDE MENTAL EM UMA COMUNIDADE QUILOMBOLA RURAL

**Magda Dimenstein**

Universidade Federal do Rio Grande do Norte | Natal - RN - Brasil

**Victor Hugo Belarmino**

Universidade Federal do Rio Grande do Norte | Natal - RN - Brasil

**Maria Emanuely Martins**

Universidade Federal do Rio Grande do Norte | Natal - RN - Brasil

**Candida Dantas**

Universidade Federal do Rio Grande do Norte | Natal - RN - Brasil

**João Paulo Macedo**

Universidade Federal do Delta do Parnaíba | Parnaíba - PI - Brasil

**Jáder Ferreira Leite**

Universidade Federal do Rio Grande do Norte | Natal - RN - Brasil

**Antonio Alves Filho**

Universidade Federal do Rio Grande do Norte | Natal - RN - Brasil

submissão: 10/03/2020 | aprovação: 19/08/2020

## RESUMO

Populações quilombolas são historicamente atingidas por amplas desigualdades sociais, que geram vulnerabilidades em vários âmbitos da vida cotidiana, associadas à saúde mental e à produção de sofrimento psíquico. Este artigo objetiva discutir a incidência de transtornos mentais comuns a partir da ótica da Determinação Social da Saúde. Aplicou-se questionário sociodemográfico, o *Self-Reporting Questionnaire* (SRQ-20), e entrevista semiestruturada em uma comunidade quilombola rural. Observou-se que as experiências de sofrimento psíquico estão relacionadas às iniquidades sociais, à escassez de estratégias de apoio comunitário e de possibilidades de acolhimento e de cuidado culturalmente sensível na rede de atenção psicossocial, além de se apresentar de modo desigual entre homens e mulheres. O racismo institucional se revela em práticas em saúde que perpetuam as desigualdades que atingem as populações negras e do campo. Esses elementos impactam e revelam a intrínseca articulação entre gênero, raça, classe e saúde mental.

**Palavras-chave:** saúde mental; transtornos mentais comuns; quilombola; racismo; iniquidades.

### INEQUALITIES, RACISMS AND MENTAL HEALTH IN A RURAL QUILOMBOLA COMMUNITY

#### ABSTRACT

Quilombola populations have historically been affected by broad social inequalities, which generate vulnerabilities in various areas of daily life, associated with mental health and the production of psychic suffering. This paper aims to discuss the incidence of common mental disorders from the perspective of Social Determination of Health. A sociodemographic questionnaire, the Self-Reporting Questionnaire (SRQ-20), and a semi-structured interview in a rural quilombola community were applied. It was observed that the experiences of psychological suffering are related to social inequalities, the scarcity of community support strategies and of culturally sensitive reception and care possibilities in the psychosocial care network, as well as being unequally present between men and women. Institutional racism is revealed in health practices that perpetuate the inequalities affecting black and rural populations. These elements impact and reveal the intrinsic articulation between gender, race, class and mental health.

**Keywords:** mental health; common mental disorders; quilombola; racism; iniquities.

### DESIGUALDADES, RACISMOS Y SALUD MENTAL EN UNA COMUNIDAD QUILOMBOLA RURAL

#### RESUMEN

Las poblaciones quilombolas se ven históricamente afectadas por amplias desigualdades sociales, que generan vulnerabilidades en diversos ámbitos de la vida cotidiana. Esas vulnerabilidades están asociadas con la salud mental y la producción de sufrimiento psíquico. Este trabajo tiene por objeto examinar la incidencia de los trastornos mentales comunes desde la perspectiva de la determinación social de la salud. Se utilizó un cuestionario sociodemográfico, el *Self-Reporting Questionnaire* (SRQ-20) y una entrevista semiestruturada en una comunidad rural quilombola. Se observó que las experiencias de sufrimiento psicológico están relacionadas con las desigualdades sociales, la escasez de estrategias de apoyo comunitario y de posibilidades de recepción y cuidados sensibles a la cultura en la red de atención psicossocial, así como con la desigualdad entre hombres y mujeres. El racismo institucional se revela en las prácticas sanitarias que perpetúan las desigualdades que afectan a las poblaciones negras y rurales. Estos elementos impactan y revelan la articulación intrínseca entre género, raza, clase y salud mental.

**Palabras clave:** salud mental; trastornos mentales comunes; quilombola; racismo; iniquidades.



## 1. INTRODUÇÃO

Comunidades quilombolas ou “remanescentes de quilombos”, à luz do Artigo 2º do Decreto nº 4.887/2003, são consideradas “grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (Brasil 2003). Para Porto et al. (2012), a nomeação de “remanescentes de quilombos” sedimenta um estereótipo romantizado de uma comunidade relativamente homogênea, harmônica, coesa, solidária e com projetos políticos comuns. Em função disso, optamos pela expressão “comunidades quilombolas” tanto para destacar os processos históricos de opressão, desigualdades e de resistência comuns a estas comunidades negras, quanto para escapar da representação hegemônica de que as comunidades quilombolas existentes são meros resquícios de uma história de resistência negra presa ao passado e que não se reatualizam permanentemente.

Apesar de estarem em constante transformação, não é possível ignorar algumas permanências e o fato de que as comunidades quilombolas ainda são atingidas por múltiplas desigualdades, produzidas desde a época colonial e que persistem até os dias atuais, em especial aquelas situadas em contextos rurais.

De acordo a Política Nacional de Saúde Integral

da População do Campo e da Floresta (PNSIPCF) (Brasil 2013), as populações rurais são povos ou comunidades que possuem seus modos de vida, produção e reprodução sociais relacionados predominantemente à terra. Por essa razão, elas têm suas principais fontes de sustentação na agricultura familiar e na pequena comercialização de produtos, ou mesmo na pluriatividade feminina com atividades não agrícolas desenvolvidas ou não em seus domicílios rurais. Todavia, viver nos espaços rurais é um desafio cotidiano, uma vez que, como situam Bezerra et al. (2014), esses moradores sofrem os efeitos de condições socioeconômicas e ambientais produtoras de vulnerabilidades, associadas às formas precárias de obtenção de água potável, de esgotamento sanitário e destinação do lixo etc. Além disso, segundo os autores, registram-se baixos níveis de renda e de escolaridade, gerados pela dificuldade de acesso aos equipamentos escolares, bem como pelas escassas oportunidades de continuidade dos estudos. Em outras palavras, as populações rurais são as mais afetadas pelo isolamento, invisibilidade e pouco alcance das políticas públicas, tornando-se alvo indiscutível de vulnerabilização, racismo e, conseqüentemente, de sofrimento psíquico (Dimenstein et al. 2017).

Em decorrência disso, o presente estudo tem por objetivo analisar a incidência de Transtornos Mentais Comuns (TMC) em uma comunidade

quilombola rural no Nordeste brasileiro. Interessa-nos conhecer as particularidades com que expressam seu sofrimento cotidiano, bem como os possíveis elementos associados ao seu aparecimento e às formas de manejo.

Os TMC, de acordo com Goldberg & Huxley (1992), são sintomas não psicóticos, como fadiga, insônia, irritabilidade e queixas por dificuldade de concentração, entre outros. São responsáveis pela maior parte das queixas que chegam às equipes de atenção primária, como os Agentes Comunitários de Saúde (ACS), Equipes de Saúde da Família (EqESF) e Núcleo de Apoio à Saúde da Família (NASF). Em se tratando de moradores de comunidades quilombolas, em áreas rurais, há poucos estudos no país voltados à saúde mental, apesar da necessidade de se ampliar o conhecimento e as estratégias assistenciais, indicada desde 2007 na Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (PNSIPN) (Brasil 2007). Tal política é um marco na luta para o estabelecimento de padrões de equidade étnico-racial e de gênero na política pública de saúde do país (Brasil 2007). Em sua edição mais atual (Brasil 2017:32), o documento define como objetivo geral “promover a saúde integral da população negra, priorizando a redução das desigualdades étnico-raciais, o combate ao racismo e discriminação nas instituições e serviços do SUS [Sistema Único de

Saúde]” e, como um dos objetivos específicos, “garantir e ampliar o acesso da população negra do campo e da floresta, em particular as populações quilombolas, às ações e aos serviços de saúde”. Este documento menciona, ainda, em suas estratégias de gestão, “o fortalecimento da atenção à saúde mental das crianças, adolescentes, jovens, adultos e idosos negros, com vistas à qualificação da atenção para o acompanhamento do crescimento, desenvolvimento e envelhecimento e a prevenção dos agravos decorrentes dos efeitos da discriminação racial e exclusão social” (Brasil 2017:33).

Ressalte-se que as políticas públicas, de uma forma geral, têm uma vocação universalizante, apesar de muitas vezes adotarem um caráter focalizado na imposição da própria agenda neoliberal. Tem razão Arruti (2008:1), quando refere que “o ‘reconhecimento’ dos quilombolas como segmento diferenciado se limita ao reconhecimento de que entre os pobres e miseráveis do país há uma camada que ficou sistematicamente de fora das poucas políticas públicas destinadas à redistribuição de riqueza”. E complementa ao argumentar o quanto as políticas de reconhecimento, a exemplo das voltadas para as comunidades quilombolas, indígenas e demais povos tradicionais, auxiliam na transformação dessas populações em “objeto de uma atenção

sistemática de inclusão” (Arruti 2008:1). Embora haja esse direcionamento, chamamos atenção de que não há qualquer referência à saúde mental na Política Nacional de Saúde Integral da População do Campo e da Floresta (PNSIPCF) (Brasil 2013). O inverso também é verdadeiro. A Política Nacional de Saúde Mental (PNSM) não faz qualquer menção aos povos tradicionais, bem como às especificidades dos contextos rurais. Não se observa nenhuma indicação acerca das particularidades territoriais, sociais e culturais que marcam os modos de vida dessas populações e, conseqüentemente, as necessidades em saúde e os modos de adoecer, seja para nortear o planejamento e o ordenamento da Rede de Atenção Psicossocial (RAPS), seja para a oferta de um cuidado culturalmente sensível ou para a produção de habilidades culturalmente competentes para atuar nesses cenários. Ambas as políticas, apesar dos avanços na última década, ainda estão atravessadas por saberes e racionalidades que afirmam a universalidade das experiências de sofrimento psíquico e a eficácia de práticas e dispositivos de cuidado independente dos pertencimentos ontológicos, cosmopolíticos e das singularidades nos modos de viver a vida.

Em função desses aspectos, pretende-se fazer uma análise da incidência de TMC em uma comunidade quilombola, a partir da ótica da Determinação Social da Saúde, a qual integra

diferentes níveis de determinação do processo de saúde-doença-cuidado (Garbois et al. 2017). Segundo Breilh (2010), os processos históricos produtores de desigualdades em saúde se produzem reciprocamente, por meio da interação dos elementos provenientes da macroestrutura político-econômica e social, articulada às particularidades dos diferentes grupos populacionais, bem como o modo de vida coletivo e a realidade individual e familiar dos sujeitos. A ideia de determinação traz como pressuposto uma compreensão da saúde enquanto fenômeno complexo que não se restringe à ausência de doenças, abarcando dimensões individuais, sociais e estruturais, com grande variação entre pessoas e contextos. Aproximar-se da complexidade e multidimensionalidade da saúde, que é portadora de múltiplos sentidos e expressões, requer análise transdisciplinar das formas de organização das sociedades, de suas estruturas social, econômica e cultural, entendendo que esta subordina a dimensão biológica no processo saúde-doença (Alves & Rodrigues 2010; Dimenstein et al. 2017). Nesse sentido, no âmbito da saúde mental, compreende-se que se trata de um sofrimento psicossocial, cujos contornos são delineados por cada sujeito em seus pertencimentos territoriais, temporais, históricos, políticos e sociais.

Entre as inúmeras desigualdades que produzem e complexificam os padrões de sofrimento psíquico,

destacam-se as territoriais. Segundo I. Leite (2008), a territorialidade<sup>1</sup> destas comunidades rurais foi construída, desde seu início, sob um constante estado de tensão e conflito, ou seja, os modos de produção e reprodução social destas comunidades concorrem com o modelo latifundiário, com a especulação imobiliária e com o fenômeno da “ruralidade dos espaços vazios” (Wanderley 2001:36), que diz respeito à predominância da grande propriedade patronal e à dimensão das áreas improdutivas no país, configurando uma incessante luta contra a instabilidade econômico-produtiva, bem como pela posse e sustentação na terra. A complexa interrelação entre territórios rurais e a produção de saúde mental é também atravessada por aspectos ambientais dos contextos de vida dos sujeitos, a exemplo do fenômeno da seca e suas implicações psicossociais (Alpino et al. 2016; Camurça et al. 2016).

Outra importante desigualdade que atinge as comunidades negras, em específico as quilombolas, refere-se às étnico-raciais, ou seja, àquelas socialmente produtoras e mantenedoras de discriminação e de racismo institucional – este último entendido como a institucionalização de práticas racistas ou “o fracasso coletivo de uma

organização em oferecer um serviço apropriado e profissional a pessoas devido à sua cor” (Sampaio 2003:78), estabelecendo barreiras de acesso às oportunidades e de vinculação aos cuidados em saúde. Para Vieira & Monteiro (2013), as desigualdades nas ações de atenção, no uso de serviços e na distribuição de recursos estão associadas, por vezes, às diversidades raciais/étnicas e econômicas. Assim, segundo Kalckmann et al. (2007), as populações negras são uma das mais afetadas pelo racismo institucional na área da saúde, com desdobramentos sob o ponto de vista das condições ambientais de moradia. De acordo com esses autores, o racismo institucional está presente não apenas nas barreiras de acesso aos cuidados, mas também na qualidade do atendimento, na relação com os profissionais de referência e equipamentos de saúde.

Importante destacar também as desigualdades de gênero como produtoras de sofrimento psíquico. Crenshaw (2002) destacou que o gênero pode se interseccionar ao racismo, à dominação masculina e à pobreza, produzindo formas diferenciadas e, frequentemente, desprivilegiadas de inserção social. Neste sentido, o gênero se mostra como uma importante categoria de análise, na medida

1 Compreende-se por territorialidade o modo como as pessoas utilizam o espaço geográfico. Amparamo-nos em Robert Sack (1986), o qual definiu este termo como uma estratégia espacial para afetar, influenciar e controlar recursos e pessoas. Parte-se, ainda, da noção de territorialidade como processo, por compreender os atores sociais como detentores de poder e intenções, que vão gerar conflitos e compor territórios com diversas configurações, temporalidades e objetos distintos.

em que orienta não apenas padrões e normas comportamentais, mas também, conforme afirma Zanello & Silva (2012), compõe o olhar clínico acerca da própria atenção especializada em saúde mental, isto é, são engendrados, no mesmo sistema de gênero, tanto os modos de expressão do sofrimento psíquico quanto o próprio olhar hermenêutico para a leitura dos sintomas e das formas de cuidado ofertadas.

Tomar o processo saúde-doença-cuidado em articulação aos contextos, condições e modos de vida das populações significa ancorá-lo no plano da experiência concreta e sensível das pessoas, não esquecendo que o mesmo é atravessado por marcadores de raça/etnia, classe social, gênero e sexualidade, compondo uma complexa trama de determinações. Dessa forma, a equação desigualdade, racismo e saúde mental, aqui proposta, sustenta-se na compreensão de que o sofrimento psíquico não pode ser desvinculado das tramas do cotidiano e do mundo circundante.

## 2. CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS

A comunidade pesquisada situa-se na área rural do município de Bom Jesus, localizado a cerca de 46 km da capital Natal, Rio Grande do Norte, sendo composta de 140 famílias, das quais 64 fizeram parte do estudo, com 92 respondentes. Segundo as lideranças comunitárias, o processo

de identificação e reconhecimento da comunidade pela Fundação Cultural Palmares se deu em 2003, o que significou importantes benefícios, como a construção das casas, o acesso à energia elétrica e a outros programas sociais. Entretanto, a comunidade não havia recebido, até a ocasião desta pesquisa, a titularidade das terras, o que retrata a situação da maioria das comunidades quilombolas, as quais, em função da burocratização dos processos administrativos, além dos jogos políticos e de interesses econômicos dos grandes fazendeiros e/ou empresários rurais, não conseguem acessar o título oficial das terras (Oliveira & D'Abadia 2015).

Espacialmente, a comunidade não possui arruamentos, e as casas são relativamente distantes umas das outras, o que complexificou o processo de pesquisa. A coleta de dados, realizada em 2017, contou com uma equipe de 12 pesquisadores, composta por professores, mestrandos e graduandos de iniciação científica. Fez-se necessário o auxílio e acompanhamento de pessoas da comunidade para acessar determinadas localidades, já que se desconhecia os limites territoriais do quilombo.

Para a caracterização da população estudada, foi utilizado um Questionário Sócio-Demográfico-Ambiental (QSDA). Trata-se de um instrumento que busca identificar as condições sociais, econômicas, educativas, culturais; de

moradia e saúde das famílias residentes; as condições básicas de sustentabilidade econômica, ambiental e produtiva; bem como as práticas sociais, culturais e educativas desenvolvidas na comunidade. Para o rastreamento de Transtorno Mental Comum (TMC), foi utilizado o *Self-Reporting Questionnaire* (SRQ-20), versão validada e recomendada pela *World Health Organization* (WHO) (Beusenberg & Orley 1994) para estudos comunitários e na atenção primária em saúde, principalmente nos países em desenvolvimento. É composto por vinte perguntas, sendo quatro sobre sintomas físicos e dezesseis sobre sintomas emocionais, com duas possibilidades de resposta (sim/não). Não se trata de um instrumento de diagnóstico e não inclui questões sobre sintomas psicóticos, nem sobre o consumo de álcool e outras drogas. Adotou-se o ponto de corte 7 como indicativo de TMC, com base em estudos que tratam sobre usuários de serviços de atenção primária no Brasil (Gonçalves et al. 2008). Aos participantes que atingiam ponto de corte ( $\geq 7$ ), indicava-se a possibilidade de realização de entrevistas semiestruturadas, as quais só eram realizadas com o consentimento dos participantes. A análise dos dados se deu em dois momentos: o primeiro consistiu de análise descritiva inferencial, utilizando o software *Statistical Package for the Social Sciences* (SPSS)

para *Windows*, versão 20; o segundo momento foi centrado na análise qualitativa das entrevistas, a partir da transcrição, leitura/discussão coletiva e categorização, com base no histórico de aparecimento dos TMC, uso dos serviços de saúde, apoio social e racismo institucional como eixos de análise.

Os critérios de inclusão dos respondentes foram: ser morador da comunidade, possuir idade superior aos 18 anos e consentir participar da pesquisa. Foi-lhes apresentado o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), explicitando dimensões éticas relativas à pesquisa com seres humanos, com destaque para questões ligadas ao anonimato e à integridade dos participantes. Solicitou-se, ainda, mediante termo de autorização, a gravação em áudio da etapa de entrevista semiestruturada. Foi reforçado aos participantes o sigilo das informações prestadas e o devido cuidado no manejo das mesmas pela equipe de pesquisadores. Complementarmente, foi informado que, caso os temas tratados durante a pesquisa pudessem causar algum desconforto emocional, a participação poderia ser descontinuada a qualquer momento e, se a pessoa o desejasse, seria encaminhada, mediante providência da equipe de pesquisa, para atendimento psicológico. Após concordância e assinatura dos termos, dava-se início à aplicação dos instrumentos.

### 3. RESULTADOS

#### 3.1. PERFIL SOCIODEMOGRÁFICO DA COMUNIDADE

Os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) relacionados ao município de Bom Jesus estimavam uma população de 10.185 habitantes para o ano de 2016. Trata-se de um município com Índice de Desenvolvimento Humano (IDHM) de 0,584, com incidência de pobreza que chega a 64,12% da população e índice de Gini de 0,54, enquanto o do estado do Rio Grande do Norte é de 0,60, o que revela uma condição de desigualdade mais acentuada em relação ao restante do estado.

Do ponto de vista da infraestrutura da comunidade, todas as casas são de alvenaria e telha, 96,8% têm acesso à rede elétrica de forma regular (relógio próprio), 45,3% das pessoas referiram ter acesso à rede pública de abastecimento de água, porém necessitando do uso de carros pipa ou de coleta de água da chuva. Quanto ao tratamento da água, 35,9% consomem água não tratada, outra parcela filtra (29,7%) ou faz cloração (28,1%). Em relação ao destino dos dejetos, todas as casas contam com fossa séptica, enquanto na realidade nacional de comunidades quilombolas esse índice chega a somente 28%. Sobre o destino do lixo, 78,1% das famílias acessadas recorrem à queima, mas indicaram a presença de outras estratégias

conjuntas, tais como enterrar ou deixar a céu aberto, já que a coleta pública é bastante precária na comunidade.

Grande parte das famílias (87,3%) está cadastrada no CADÚnico para ter acesso às políticas de assistência social, mas somente 54% são beneficiárias do Programa Bolsa Família. Em relação aos demais programas sociais, há problemas no acesso por parte da população local: Água para Todos (52,4%), Luz para Todos (58,7%), Habitação Rural (27%) e Minha Casa, Minha Vida (34,9%).

Quanto ao acesso à equipe/serviços de saúde, a maioria das famílias é atendida tanto pelo agente comunitário de saúde quanto pela equipe da Estratégia Saúde da Família (ESF), durante as consultas quinzenais realizadas na comunidade. Outra estratégia utilizada é a busca por atendimento básico, especializado e hospitalar nos serviços de saúde do próprio município ou de municípios vizinhos. Sobre os programas de saúde desenvolvidos no âmbito da atenção primária, destacam-se o atendimento odontológico, a vacinação, a saúde da mulher e da criança e a farmácia popular. Houve baixo percentual de famílias que indicaram a presença de ações de combate à dengue (14,1%), doença epidêmica na região. Muitos participantes referiram fazer uso da medicina popular (chá, lambedor e garrafada, banho de ervas), além

de recorrerem às práticas complementares de saúde: oração/reza, benzedeira e parteira. Quanto aos problemas de saúde mais frequentes das famílias, foram indicados: doenças do tipo infecciosa e parasitária (77,8%), seguido dos transtornos mentais (30,2%), como a depressão, e doenças crônicas e degenerativas (28,6%), como hipertensão e diabetes. Houve registro de causas externas (28,6%) associadas à violência e a acidentes, bem como casos de mortalidade infantil nos últimos dez anos, decorrentes de falta de assistência, aborto induzido e prematuridade.

Em relação à religião das famílias, sete são protestantes (10,9%), 48 são católicas (75%), sete são católicas e protestantes (10,9%) e sete disseram não ter religião (10,9%). Não houve registro de adeptos às religiões de matriz afro-brasileira, embora, em conversas informais com moradores da comunidade, tenha sido referida a existência de alguns adeptos que as praticam de modo relativamente velado.

Das 64 famílias investigadas, 62 deram informação sobre renda e fontes de sustentação, a saber, 29% recebem até meio salário mínimo, 38,7% até um salário mínimo, 27,4% entre um e dois salários mínimos e somente 4,8% têm renda familiar acima de dois salários mínimos. Sobre as fontes de sustentação, os dados obtidos foram organizados em três eixos: famílias com renda

proveniente exclusivamente da agricultura (uma família), da combinação da agricultura com outras fontes (46 famílias) e, por fim, com fonte de renda que exclui a agricultura (16 famílias). Das 46 famílias que necessitam fazer combinação, destacam-se: programas sociais (57,8%), criação e venda agropecuária (33,3%), prestação de serviço (28,9%), aposentadoria (26,7%) e, de modo bem inferior às outras combinações, o trabalho assalariado representa apenas 8,9%.

As famílias têm entre dois e cinco membros. Em relação ao estado civil, a maioria é composta por casados (54%), seguidos de solteiros (42%), separados (3%), divorciados e viúvos (1%). Quanto à escolaridade, a maioria dos membros das famílias do estudo possui apenas o ensino fundamental completo ou incompleto (53,4%). As pessoas não alfabetizadas, que sabem apenas escrever o nome ou têm apenas um ano de escolaridade, representam 23,8% dos 196 moradores. O percentual daqueles que têm o ensino médio (completo ou incompleto) é de 21,7%. Apenas 1% dos participantes tem ensino superior completo ou incompleto, devido ao convênio entre o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), o Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (PRONERA) e a Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).



### 3.2. SRQ E INCIDÊNCIA DE TMC

Os respondentes do SRQ-20 totalizaram 92 pessoas, sendo 32 homens e 60 mulheres, cujo perfil geral pode ser observado na Tabela 1.

Entre os 92 participantes, 23 pessoas atingiram o ponto de corte no SRQ. Verificou-se maior incidência de TMC entre as mulheres (Tabela 2), uma vez que 19 (31,7%) apresentaram indicativo de TMC, em contraste com quatro

homens (12,5%). Os grupos de sintomas apresentaram-se de forma diversa entre homens e mulheres: percentualmente, as mulheres alcançaram maiores índices em todos, exceto na dimensão decréscimo de energia vital, a qual se destaca enquanto grupo de sintomas mais relatados pelos homens (78,1%). Para as mulheres, a dimensão que mais se destaca é sintomas somáticos (75%).

Tabela 1 - Caracterização dos respondentes ao SRQ-20. Legendas:  
\* = um dos respondentes não soube informar seu grau de escolaridade;  
\*\* = o valor de referência é R\$ 937, com base no ano de 2017.

	Homens	%	Mulheres	%	Total	%
<b>Faixa Etária</b>						
18 a 29 anos	7	22	15	25,0	22	23,9
30 a 49 anos	14	44	26	43,3	40	43,5
Acima de 49 anos	11	34	19	31,7	30	32,6
<b>Estado civil</b>						
Solteiro(a)	5	16	11	18,3	16	17,4
Casado(a)	23	72	45	75,0	68	73,9
Separado(a)	3	9	0	0	3	3,3
Viúvo(a)	1	3	4	6,7	5	5,4
<b>Escolaridade*</b>						
Não alfabetizado(a)	10	32	16	27	26	29
Ensino Fundamental	14	45	27	45	41	45
Ensino Médio	7	23	16	27	23	25
Ensino Superior	0	0	1	2	1	1
<b>Renda familiar</b>						
Até 1/2 salário mínimo**	8	25	21	35	29	32
1 salário mínimo	13	41	20	33	33	36
Entre 1 e 2 sal. mín.	9	28	16	27	25	27
Acima de 2 sal. mín.	2	6	3	5	5	5
<b>Fonte de sustentação</b>						
Apenas agricultura de subsistência	0	0	0	0	0	0
Agricultura com outras fontes	24	75	47	22	71	77
Outras	8	25	13	78	21	23

Tabela 2 - Dimensões do SRQ-20\*.

	<b>Homens</b>	<b>%</b>	<b>Mulheres</b>	<b>%</b>	<b>Total</b>	<b>%</b>
Humor depressivo-ansioso	14/32	43,8	41/60	68,3	55/92	59,8
Sintomas somáticos	22/32	68,8	45/60	75,0	67/92	72,3
Decréscimo de energia vital	25/32	78,1	36/60	61,0	61/92	66,3
Pensamentos depressivos	8/32	25,0	26/60	43,3	34/92	37,0
*Somente os que atingiram o ponto de corte ( $\geq 7$ ).						

Das 23 pessoas que apresentaram indicativo de TMC, 16 consentiram a realização das entrevistas, sendo 14 mulheres e dois homens. Essa etapa da pesquisa detectou que a maioria reconhece estar experimentando problemas quanto ao bem-estar psíquico e subjetivo. Em relação aos fatores disparadores, entre os homens, a carga de trabalho agrícola, a precariedade das condições de trabalho, a perda da vitalidade física e o surgimento de doenças crônicas aparecem como condicionantes da saúde mental. Para as mulheres, o sofrimento psíquico é associado ao cotidiano familiar e a situações estressantes, como o consumo de álcool e outras drogas por membros da família (marido/filho); conflito entre a vida familiar e a autonomia pessoal; conflitos na relação conjugal; gravidez e nascimento dos filhos; perdas e rompimentos afetivos. Além disso, as mulheres referem-se à exposição a diversas vulnerabilidades sociais, tais como desemprego, dificuldade financeira, meio social promotor de sofrimento, criminalidade,

precariedade nas condições de trabalho e baixa escolarização. Apontam, ainda, para o isolamento e para a falta de suporte social, carência de espaços de convivência e lazer, os quais produzem efeitos adversos à saúde física e mental.

De modo geral, homens e mulheres reconhecem haver diferenças entre si quanto ao modo de experimentar sofrimento psíquico. Ambos consideram que as mulheres: são mais “fracas” (1), demonstram mais sensibilidade (2), trabalham mais (3), que eles parecem ser menos cobrados do que elas acerca do futuro (4) e que compartilham menos o sofrimento com os outros (5). Assim, sugerem que as mulheres são mais susceptíveis ao adoecimento do que eles.

Em face dos problemas identificados, a grande maioria relatou não haver procurado qualquer tipo de apoio nos recursos formais de cuidado, seja da equipe de saúde da família e NASF, seja da rede de atenção psicossocial do município. As mulheres comumente fazem mais uso das Unidades Básicas

de Saúde, sobretudo do atendimento clínico médico ou psicológico. A forma mais comum de cuidado é o uso de remédios alopáticos, destacando-se os benzodiazepínicos e anti-hipertensivos.

Quase a totalidade não relata quaisquer episódios de internação em hospital psiquiátrico ou em serviços da rede de atenção psicossocial, como CAPS III, ou em Unidade de Pronto Atendimento. Apenas um caso foi relatado de um homem, atualmente com 70 anos, demandando cuidados em saúde mental decorrentes de crise relacionada ao consumo abusivo de álcool, que não encontrou leitos disponíveis para esse tipo de acolhimento, demonstrando os problemas existentes quanto à atenção psicossocial na região e a consequente busca de atendimento no hospital psiquiátrico da capital.

Os entrevistados destacam a necessidade de haver um posto de saúde na comunidade e reclamam do número reduzido de vagas para consulta médica, da falta de cobertura para várias necessidades em saúde, entre as quais a mais citada é a saúde bucal, assim como de grupos terapêuticos, especialmente para mulheres grávidas. A partir da precária cobertura dos equipamentos de saúde e da Estratégia Saúde da Família, procuram alternativas de cuidado como o apoio religioso, familiar e suporte social-comunitário. Também foram recorrentes estratégias individuais de autocuidado, como uso de medicina tradicional e de saberes locais.

A despeito da disponibilidade e oferta de apoio social e comunitário percebida pelos moradores, evidenciou-se, nas entrevistas, a falta de acolhimento, atitudes de indiferença e estigma da comunidade em relação à saúde mental. O suporte social ocorre mais nas situações de dificuldades financeiras. Também foi frequente a insegurança dos participantes, principalmente das mulheres, em conversar acerca de seus problemas com outras pessoas da comunidade, por medo das reações, por não considerarem as pessoas solidárias ou pela tendência à individualização dos problemas, razão pela qual procuram os resolver sozinhas.

A discriminação surgiu como questão em algumas falas, no entanto, a discriminação racial, sobretudo na forma de racismo institucional, não foi citada explicitamente por nenhuma pessoa. As situações de preconceito ou de dificuldade no acesso aos serviços de saúde vividas pelos moradores são associadas à pobreza, aos estereótipos (por possuírem tatuagens, por exemplo) ou às dificuldades que todos vivem, indistintamente entre quilombolas e não quilombolas. Apenas uma pessoa referiu sentir diferença positiva no tratamento quando acessou os serviços de saúde pelo fato de ser quilombola, inclusive destacando ter ciência acerca da prioridade das comunidades negras e quilombolas nas políticas de saúde.

#### 4. DISCUSSÃO

Os dados quantitativos e qualitativos gerados por esta pesquisa confirmam que certas condições de vida são importantes fatores de produção de sofrimento psíquico. Segundo Melo & Silva (2015:183), as iniquidades sociais vivenciadas pelas populações quilombolas, uma vez que estas são predominantemente “negras, pobres, rurais, com baixa escolaridade, sem acesso adequado a serviços de saúde e sem saneamento ambiental”, são determinantes de piores condições de saúde. Silva (2007) ressalta a exposição destas populações às vulnerabilidades, tanto pelo adoecimento quanto pela escassez de oportunidades de proteção contra os agravos decorrentes, o que se torna ainda mais preocupante quando se trata da população negra residente na zona rural.

Isso se confirma nas histórias de vida evidenciadas pelas entrevistas, por exemplo, quando a baixa escolaridade limita as possibilidades de produzir e vislumbrar projetos de vida futuros ou quando a agricultura familiar e de subsistência ficam fragilizadas pelas adversidades climáticas e as famílias não conseguem acessar programas governamentais de suporte nestas situações, o que as obriga a desenvolver múltiplas atividades para complementação de renda, ainda que mal remuneradas. Esse conjunto de fragilidades é vivenciado em termos de “preocupações” que

passam a fazer parte do cotidiano, geradoras de sofrimento, como informa uma das participantes entrevistadas: “Toda vez que eu fico preocupada eu fico assim nervosa. [...] Desabafar, não tem com quem, aí choro comigo mesma. Fica enchendo, enchendo, aí dá vontade de chorar, aí eu vou e choro, pra desabafar um bocado, um pouquinho” (participante 8, comunicação pessoal, 2017).

Ademais, distantes socioespacialmente dos equipamentos e dispositivos para a garantia dos direitos, como escolas, serviços de saúde e de assistência social, espaços de convivência e lazer, entre outros, os moradores se sentem isolados e marginalizados pelo Estado. Costa et al. (2014) confirmam estes atravessamentos ao encontrarem forte associação dos transtornos mentais com eventos vitais produtores de estresse, como a falta de apoio social, tempo para o lazer, variáveis relativas ao gênero, perspectivas de futuro e condições de vida e trabalho.

Destaca-se que, apesar de as iniquidades sociais atingirem a comunidade quilombola como um todo, a experiência de sofrimento psíquico distribui-se desigualmente entre homens e mulheres. Nesse estudo, as mulheres tiveram destaque na incidência de TMC. Desse modo, necessitam ser compreendidas a partir desse atravessamento de gênero. Compreende-se gênero enquanto um sistema de relações sociais “baseado

nas diferenças percebidas entre os sexos”, a qual funciona como uma “forma primeira de significar as relações de poder” (Scott 1995:21). Segundo a autora, esse sistema se organiza nas sociedades com base nos símbolos culturalmente disponíveis, em conceitos normativos (doutrinas religiosas, educativas, científicas, políticas e jurídicas), em instituições e organizações sociais (mercado de trabalho, educação e sistema político) e, por fim, nas identidades subjetivas (onde o gênero ganha sentido e legitimidade).

Este sistema, por sua vez, encontra-se articulado a outros sistemas sociais produtores de múltiplas desigualdades sociais, como é o caso da raça e da classe. Por essa razão, existe a importância da interseccionalidade, conceito utilizado por Crenshaw (2002) no esforço de analisar os (não) lugares tecidos e alinhavados em diferentes “fios” de opressão, produzindo uma trama complexa e articulada. É o que se pretende abordar a partir dos resultados: homens e mulheres, com base nos padrões socialmente instituídos de masculinidades e feminilidades, significam diferentes condicionantes para o sofrimento psíquico, produzem diferentes perfis de adoecimento, elaboram sentidos diversos e desenvolvem distintas estratégias de cuidado.

Os resultados desta pesquisa encontram-se coerentes ao encontrado por Pinho & Araújo (2012), os quais revelaram que as mulheres apresentam

mais sintomas de angústia psicológica e desordens depressivas do que os homens. Esta diferença pode ser compreendida, entre outros aspectos, em função da sobrecarga de trabalho e do desempenho de múltiplas funções, associados à invisibilidade e à desvalorização do trabalho feminino, ainda que sejam indispensáveis à sobrevivência e ao bem-estar familiar e comunitário. Neste sentido, ainda que as mulheres desempenhem atividades remuneradas, isso não representa uma emancipação dos lugares de cuidadora dos filhos, da casa e do marido, uma vez que, tal como defende Pinho & Araújo (2012:561), no tradicional sistema de organização sexual do trabalho, as mulheres são socialmente compelidas à responsabilidade do “trabalho reprodutivo” por excelência, enquanto os homens às “atividades produtivas”.

Um dos efeitos desse modo de organização social para as mulheres é a centralidade da família enquanto instituição basilar das relações de gênero, ou seja, direta ou indiretamente, tangente ou transversalmente, as relações de gênero no âmbito familiar parecem ser um campo-tema interessante a ser analisado para compreender o sofrimento psíquico feminino. O *ethos* socialmente naturalizado do feminino como responsável direto pelo cuidado (Reis et al. 2016) dos filhos, do marido e dos parentes enfermos corrobora a sobrecarga objetiva e subjetiva das mulheres, tanto pelas

restrições sociais e profissionais provocadas, sobretudo após o casamento – o que as força a abrir mão de projetos pessoais e objetivos de vida –, quanto pelas preocupações e sentimentos negativos engendrados a partir deste lugar.

O gênero é organizado segundo um modelo hegemônico e patriarcal, ordena normativamente a experiência das pessoas, posicionando-as conforme padrões socialmente aceitos e difundidos. E, ainda que a incorporação deste modelo hegemônico aconteça sempre de maneira parcial e imperfeita, ainda tem influência nos sentidos acerca do sofrimento mental entre homens e mulheres, como é possível observar nos estereótipos da fragilidade e sensibilidade feminina. Segundo J. Leite et al. (2016:350), por trás desse discurso de fragilidade feminina está a crença da invulnerabilidade masculina ou de que os homens são menos suscetíveis a contrair enfermidades do que as mulheres, ou seja, “torna-se delicado para homens que se subjetivaram a partir de tal discurso, reconhecer-se demandantes de cuidados em saúde, fato que estaria colocando em questão sua própria masculinidade”.

No entanto, a análise das relações de gênero não é suficiente para explicar a busca e o acesso aos serviços de saúde pelas comunidades negras rurais, ou seja, torna-se indispensável abarcar outros níveis de determinação social: ambientais,

econômicos e políticos. Um dos fatores que podem ajudar no entendimento acerca da baixa procura aos cuidados em saúde, segundo Kochergin et al. (2014), consiste no relativo isolamento geográfico destas comunidades, o qual reforça as iniquidades e dificulta o acesso aos serviços de saúde. Outro fator consiste na precariedade das condições socioeconômicas, uma vez que, de acordo com Santos & Silva (2014), as limitações materiais e financeiras constroem objetivamente e subjetivamente as escolhas e as possibilidades de tratamento e capacidade de resolução dos problemas em saúde.

Todavia, um dos fatores mais importantes para o baixo acesso aos cuidados formais em saúde é o descompasso entre o processo de formação dos territórios quilombolas rurais e o de sua incorporação à proposta de organização territorial regionalizada e descentralizada dos sistemas de saúde, proposta pelo SUS. Nesse sentido,

O território em saúde tem sido tratado no âmbito da política de saúde de forma estanque, numa concepção rígida de fluxos e organizações, prejudicando não somente seu objetivo primeiro, da prestação efetiva da saúde, como também a constituição de um sistema que minimize e contrarie tendências perversas de concentração espacial e consequente exclusão social (Gadella et al. 2011:3009).

Os autores afirmam que o território é o espaço concreto da vida social no qual as

políticas e estratégias públicas necessitam ganhar materialidade. Compreende-se território, portanto, como espaço usado, com caráter subjetivo e, assim, de meio percebido e apropriado por diferentes atores sociais. No entanto, o enfoque territorial no desenho de políticas de saúde para as populações quilombolas rurais não leva em consideração o perfil e as necessidades em saúde destas populações, o que se mostra ainda mais grave para a atenção primária ou especializada em saúde mental.

Os participantes da pesquisa afirmam não ter sofrido discriminação racial nos equipamentos de saúde, no entanto relacionam piores práticas de atendimento em razão de serem pobres. Tal afirmação corrobora a ideia de Jaccoud (2008:55) de que “a discriminação não atua isoladamente, mas em conjunto com outros mecanismos, no processo de produção e reprodução da pobreza e da restrição de oportunidades para os negros no país”. Ou seja, os participantes reconhecem a dificuldade de acesso aos serviços de saúde pelas comunidades quilombolas rurais, a menor disponibilidade de serviços, grandes distâncias a serem percorridas, dificuldades de transporte, baixa renda, isolamento geográfico, horários de atendimentos, longas filas e tempo de espera, além da precariedade quanto à infraestrutura e às condições de vida no território, aspectos que

compõem uma equação bem complexa em termos de determinação e revelam o racismo institucional, incluindo o racismo ambiental, em operação.

Assim, considera-se que o racismo institucional na saúde gera ou aprofunda estas desigualdades de busca, acesso e adesão aos serviços, uma vez que coloca em desvantagem coletivos étnicos específicos. Como determinante das desigualdades de saúde, tem sido um apontamento constante nas políticas neste âmbito, reconhecendo os processos historicamente produtores de más condições de vida, marginalidade, preconceito e violência. Segundo Lacerda & Silva (2018), estas formas discriminatórias produzem desigualdades e geram diferenciais não só de acesso aos cuidados em saúde, mas provocam alterações fisiológicas, adoecimento e afetam a autopercepção destes indivíduos, os quais passam a internalizar determinados estereótipos.

Frente à escassez de estratégias de apoio e cuidados formais – ou seja, o “auxílio provido por instituições especializadas ou pessoas treinadas, qualificadas formalmente para prestar auxílio como psicólogos, assistentes sociais, enfermeiros” (Souza et al. 2013:595) –, estas pessoas investem em estratégias alternativas como o apoio psicossocial e comunitário como uma das formas de acolhimento e suporte ao sofrimento psíquico. Segundo Silveira et al. (2011:585), pode-se entender apoio social

como sistema protetor, resultado de “qualquer informação, falada ou não, e/ou auxílio material oferecido por grupos ou pessoas, com as quais teriam contatos sistemáticos, que resultam em efeitos positivos para quem recebe, como também para quem oferece apoio”.

É fundamental pensar a categoria de apoio social para as comunidades quilombolas, já que tem como uma de suas características os laços de consanguinidade (Silveira et al. 2011). Isto implica pensar simultaneamente em como estas pessoas se organizam segundo laços afetivo-solidários, culturais, étnico-raciais e identitários tradicionais, mas também em como as relações comunitárias, com base nos signos urbanos, sobretudo pela individualização-particularização-privatização da vida e das relações sociais, têm provocado mudanças nesses laços. Nesses termos, as formas de apoio apresentam-se variadas, algumas por meios materiais: “Às vezes, um passa necessidade aqui e acolá, fica pedindo umas coisas pra ajudar, pra entregar pra família [...] mas nessa parte de problema, assim, do psicológico, tem não! (participante 8, comunicação pessoal, 2017).

Para Cardoso (2015), é preciso superar a compreensão simplista segundo a qual estas comunidades são reconhecidas somente pelo seu caráter comunal, desconhecendo as relações de poder configuradas e reconfiguradas

cotidianamente. Valentim & Trindade (2011) corroboram isso, sinalizando que a identidade e a representação semântica nomeada como “quilombola” é um fato recente, a qual surge, em muitos casos, a partir das relações com atores de fora da comunidade, possibilitando uma nova forma discursiva de existência. Ou seja, esta representação de coesão social e comunitária aglutinada sob o signo do remanescente de quilombo contrasta, cada vez mais, com um mundo globalizado capitalista, sustentado pela lógica individualizante e privatista. Isso ajuda a compreender em parte por que foi tão presente nas entrevistas o apoio familiar, social e comunitário, ora como suporte e proteção, ora como instâncias problemáticas, indiferentes ou mesmo produtoras de estigmas e preconceitos.

Por sua vez, há um entendimento entre algumas participantes da pesquisa quanto à necessidade de um apoio que combine agências formais e informais, tais como profissionais de saúde, familiares e pessoas próximas do convívio comunitário, o que aponta para uma visão mais ampliada do sofrimento psíquico e da importância de se diversificar as estratégias de enfrentamento, como sugere o seguinte trecho de entrevista:

Pesquisadora - Você fez o tratamento com a psicóloga até o fim?  
Participante - Eu fiz até o fim do tratamento. Quando ela disse que tava



bom, eu parei. Ela disse se precisasse, eu voltasse lá.

Pesquisadora - Como você se sentiu com o tratamento? Você acha que deu certo? Ajudou?

Participante - Eu gostei. Achei que deu bem, mas a ajuda do povo da comunidade também. Me dizendo coisa boa. Muita gente me deu conselho, aí com isso juntando uma coisa com a outra dá tudo certo.

Pesquisadora - Que tipo de serviço que você acha que deveria ter aqui na comunidade pra pessoas que passam por problemas como o seu, e que não estão disponíveis?

Participante - Queria que tivesse acompanhamento, né? Pessoas que dessem apoio. Tipo uma casa de apoio. Por que tem vez que muita mãe de família passa por uma coisa dessas e nada resolvido, né? Porque não tem o apoio que deve ter. Ter um posto, sei lá como fosse, pra atender essas pessoas assim, que passa por um momento desse, né? Que nem agora tá passando uma jovem aí e só tem apoio mesmo no psicólogo em Bom Jesus, somente.

Por fim, desvelar essas desigualdades estruturantes contribui para entender o processo de vulnerabilização das populações rurais, a precarização das suas condições de vida e de saúde, apontando a estreita associação entre cenários de vida marcados por intensas desigualdades, injustiças, racismos, violência, modalidades de relações de gênero e a produção de sofrimento psíquico. Tal cenário se coloca de modo desafiador não só para o cotidiano da vida dessa população, especialmente das mulheres, como também para a formulação de políticas públicas que alcancem e respondam às necessidades e especificidades dos contextos

rurais. A perspectiva da determinação social da saúde mental articula um cenário composto por condicionantes que devem ser minuciosamente analisados para compreender as sutilezas do sofrimento psicossocial nos territórios rurais.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Explorar a questão do sofrimento psíquico em comunidades quilombolas rurais mostra-se extremamente complexo, uma vez que se produz em meio a múltiplas precariedades em termos das condições de vida, trabalho, acessibilidade e da qualidade da atenção em saúde mental. O racismo institucional se revela na associação intrínseca com a condição de pobreza, interfere no tipo de atendimento e no modo como os serviços de saúde são ofertados a esta população, desconsiderando, por exemplo, as singularidades do território tanto do ponto de vista de organização do espaço, quanto em relação aos modos de vida produzidos no cotidiano dessas comunidades. Considerando a situação de desvantagem social em que vivem, a qual vai passando de geração em geração, é imprescindível qualificar nosso olhar e as estratégias de intervenção, para que não se configurem como mais uma prática iatrogênica e perpetuadora das desigualdades que atingem as populações negras e do campo. O cenário político atual de desmonte das políticas públicas

estratégicas para a diminuição das desigualdades sociais e de saúde, bem como a existência cada vez mais forte da lógica asilar e de fragilização da perspectiva territorial e comunitária em saúde mental vão, seguramente, intensificar os níveis de sofrimento das populações rurais, que já sofrem os efeitos das iniquidades sociais e das políticas de precarização da vida.

## 6. AGRADECIMENTOS

A pesquisa foi financiada por edital do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq/Ciências Humanas), processo n. 443233/2015-2.

## 7. REFERÊNCIAS

Alpino, T. A., A. R. M. Sena, e C. M. Freitas. 2016. Desastres relacionados à seca e saúde coletiva – uma revisão da literatura científica. *Ciência & Saúde Coletiva* 21(3):809-820. DOI: <https://doi.org/10.1590/1413-81232015213.21392015>

Alves. A. M. M., e N. F. R. Rodrigues. 2010. Determinantes sociais e económicos da Saúde Mental. *Revista Portuguesa de Saúde Pública* 28(2):127-131. Disponível em [http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0870-90252010000200003&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0870-90252010000200003&lng=pt&nrm=iso). Acessos em: 19 jun. 2020.

Arruti, J. M. 2008. Políticas públicas para quilombos - Um ensaio de conjuntura a partir do exemplo da Saúde. *Tempo e Presença Digital* 3(11):1. Disponível em [http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod\\_artigo=208&cod\\_boletim=12&tipo=Artigos](http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=208&cod_boletim=12&tipo=Artigos). Acesso em: 19 jun. 2020.

Beusenberg, M., e J. H. Orley. 1994. *Division of mental health. A user's guide to the self-reporting questionnaire*. Geneva: World Health Organization.

Bezerra, V. M., D. S. Medeiros, K. O. Gomes, R. Souza, L. Giatti, A. P. Steffens, C. N. Kochergin, C. L. Souza, C. S. Moura, D. A. Soares, L. R. C. S. Santos, L. G. V. Cardoso, M. V. Oliveira, P. C. Martins, S. C. Oliveira, O. S. C. Neves, e M. D. C. Guimarães. 2014. Inquérito de saúde em comunidades quilombolas de Vitória da Conquista, Bahia, Brasil (Projeto COMQUISTA): aspectos metodológicos e análise descritiva. *Ciência & Saúde Coletiva* 19(6):1835-1847. DOI: <https://doi.org/10.1590/1413-81232014196.01992013>

Brasil. 2003. Decreto nº 4887 de 20 de novembro. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/2003/d4887.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm). Acesso em: 20 mar. 2018.

Brasil. 2007. *Política Nacional de Saúde Integral da População Negra*. Brasília: Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPPPIR/Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa.

Brasil. 2013. *Política Nacional de Saúde Integral das Populações do Campo e da Floresta*. Brasília: Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa/Departamento de Apoio à Gestão Participativa.

Brasil. 2017. *Política Nacional de Saúde Integral da População Negra: uma política para o SUS/Ministério da Saúde, Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa, Departamento de Apoio à Gestão Participativa e ao Controle Social*. 3. ed. Brasília: Editora do Ministério da Saúde.

Breilh, J. 2010. Las tres “s” de la determinación de la vida y el triángulo de la política: 10 tesis hacia una visión crítica de la determinación social de la vida y la salud, in *Determinação social da saúde e reforma sanitária*. Editado por R. P. Nogueira, pp. 87-126. Rio de Janeiro: CEBES.

Camurça, C. E. S., A. B. Alencar, E. C. Cidade, e V. M. Ximenes. Implicações psicossociais da seca na vida de moradores de um município da zona rural do nordeste do Brasil. *Avances en Psicología Latinoamericana* 34(1):117-128. DOI: <http://dx.doi.org/10.12804/apl34.1.2016.08>

Cardoso, L. F. C. 2015. “O suor marca a terra”: trabalho, direito e território quilombola na Ilha do Marajó, Pará. *Ambiente & Sociedade* 18(2):75-92. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1809-4422ASOCEX05V1822015en>

Costa, M. G. S. G, M. Dimenstein, e J. F. Leite. 2014. Condições de vida, gênero e saúde mental entre trabalhadoras rurais assentadas. *Estudos de Psicologia (Natal)* 19(2):145-154. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1413-294X2014000200007>

Crenshaw, K. 2002. Documento para o encontro de especialistas em aspecto da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas* 10(1):171-188. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2002000100011>

Dimenstein, M., K. Siqueira, J. P. Macedo, J. F. Leite, e C. Dantas. 2017. Determinação social da saúde mental: contribuições à psicologia no cuidado territorial. *Arquivos Brasileiros de Psicologia* 69(2):72-87. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1809-52672017000200006&lng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-52672017000200006&lng=pt). Acesso em: 20 mar. 2018.

Gadelha, C. A. G., C. V. Machado, L. D. Lima, e T. W. F. Baptista. 2011. Saúde e territorialização na perspectiva do desenvolvimento. *Ciência & Saúde Coletiva* 16(6):3003-3016. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1413-81232011000600038>

Garbois, J. A., F. Sodré, e M. Dalbello-Araujo. 2017. Da noção de determinação social à de determinantes sociais da saúde. *Saúde em Debate* 41(112): 63-76. DOI: <https://doi.org/10.1590/0103-1104201711206>

Goldberg, D., e P. Huxley. 1992. *Common mental disorders: a bio-social model*. New York: Tavistock/Routledge.

Gonçalves, D. M., A. T. Stein, e F. Kapczinski. 2008. Avaliação de desempenho do *Self-Reporting Questionnaire* como instrumento de rastreamento psiquiátrico: um estudo comparativo com o *Structured Clinical Interview for DSM-IV-TR*. *Cadernos de Saúde Pública* 24(2):380-390. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-311X2008000200017>

Jaccoud, L. 2008. Racismo e República: o debate sobre o branqueamento e a discriminação racial no Brasil, in *As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil 120 anos após a abolição*. Editado por M. Theodoro, pp. 131-166. Brasília: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada.

Kalckmann, S., C. G. Santos, L. E. Batista, e V. M. Cruz. 2007. Racismo institucional: um desafio para a igualdade no SUS? *Saúde e Sociedade* 16(2):146-155. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-12902007000200014>

Kochergin, C. N., F. A. Proietti, e C. C. César. 2014. Comunidades quilombolas de Vitória da Conquista, Bahia, Brasil: autoavaliação de saúde e fatores associados. *Cadernos de Saúde Pública* 30(7):1487-1501. DOI: <https://doi.org/10.1590/0102-311X00141213>

Lacerda, R. S., e G. M. Silva. 2018. Territorialidades, saúde e ambiente. *Sustentabilidade em Debate* 9(1):107-120. DOI: <https://doi.org/10.18472/SustDeb.v9n1.2018.26960>

Leite I. B. 2008. O Projeto Político Quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. *Estudos Feministas* 16(3):965-977. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2008000300015>

Leite, J. F., M. Dimenstein, R. Paiva, L. Carvalho, A. K. M. A. Amorim, e A. França. 2016. Sentidos da saúde numa perspectiva de gênero: um estudo com homens da cidade de Natal/RN. *Psicologia: Ciência e Profissão* 36(2):341-353. DOI: <https://doi.org/10.1590/1982-3703001812013>

Melo, M. F. T., e H. P. Silva. (2015). Doenças crônicas e os determinantes sociais da saúde em comunidades quilombolas do Pará, Amazônia, Brasil. *Revista da ABPN* 7(16):168-189.

Oliveira, F., e M. V. D'Abadia. 2015. Territórios quilombolas em contextos rurais e urbanos brasileiros. *Élisée - Revista de Geografia da UEG*, 4(2):257-275. Disponível em: <https://www.revista.ueg.br/index.php/elisee/article/view/3712>. Acesso em: 15 abr. 2017.

Pinho, P. S., e T. M. Araújo. 2012. Associação entre sobrecarga doméstica e transtornos mentais comuns em mulheres. *Revista Brasileira de Epidemiologia* 15(3):560-572. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1415-790X2012000300010>

Porto, L. K., C. Kaiss, e I. Cofré. 2012. Sobre o solo sagrado: identidade quilombola e catolicismo na comunidade de Água Morna (Curiúva, PR). *Religião & Sociedade* 32(1):39-70. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0100-85872012000100003>

Reis, T. L., C. M. Dahl, S. M. Barbosa, M. R. Teixeira, e P. G. G. Delgado. 2016. Sobrecarga e participação de familiares no cuidado de usuários de Centros de Atenção Psicossocial. *Saúde em Debate* 40(109):70-85. DOI: <https://doi.org/10.1590/0103-1104201610906>

Sack, R. D. 1986. *Human territoriality: its theory and history*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sampaio, E. O. 2003. Racismo institucional: desenvolvimento social e políticas públicas de caráter afirmativo no Brasil. *Interações - Revista Internacional de Desenvolvimento Local* 4(6):77-83. Disponível em: <http://www.interacoes.ucdb.br/article/viewFile/561/598>. Acesso em: 20 mar. 2018.

Santos, R. C., e M. S. Silva. 2014. Condições de vida e itinerários terapêuticos de quilombolas de Goiás. *Saúde e Sociedade* 23(3):1049-1063. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-12902014000300025>

Scott, J. 1995. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade* 2(20):71-100.

Silva, J. A. N. 2007. Condições sanitárias e de saúde em Caiana dos Crioulos, uma comunidade quilombola do estado da Paraíba. *Saúde e Sociedade* 16(2):111-124. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-12902007000200011>

Silveira, C. L., M. L. D. Budó, L. B. Ressel, S. G. Oliveira, e B. S. Simon. 2011. Apoio social como possibilidade de sobrevivência: percepção de cuidadores familiares em uma comunidade remanescente de quilombos. *Ciência, Cuidado e Saúde* 10(3):585-592. DOI: <https://doi.org/10.4025/cienccuidsaude.v10i3.17190>

Souza, J., L. Y. Almeida, T. M. C. Veloso, S. P. Barbosa, e K. G. G. Vedana. 2013. Estratégia de Saúde da Família: recursos comunitários na atenção à saúde mental. *Acta Paulista de Enfermagem* 26(6):594-600. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-21002013000600014>

Valentim, R. P. F., e Z. A. Trindade. 2011. Modernidade e comunidades tradicionais: memória, identidade e transmissão em território quilombola. *Revista Psicologia Política* 11(22):295-308. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1519-549X2011000200008&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2011000200008&lng=pt&tlng=pt). Acesso em: 15 abr. 2017.

Vieira, A. B. D., e P. S. Monteiro. 2013. Comunidade quilombola: análise do problema persistente do acesso à saúde, sob o enfoque da Bioética de Intervenção. *Saúde em Debate* 37(99):610-618. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-11042013000400008>

Wanderley, M. N. B. 2001. A ruralidade no Brasil moderno. Por um pacto social pelo desenvolvimento rural, in *Una nueva ruralidad en América Latina?* Editado por N. Giarraca, pp. 31-44. Buenos Aires: CLACSO.

Zanello, V., e R. M. C. Silva. 2012. Saúde mental, gênero e violência estrutural. *Revista Bioética* 20(2):267-279. Disponível em: [http://revistabioetica.cfm.org.br/index.php/revista\\_bioetica/article/view/745](http://revistabioetica.cfm.org.br/index.php/revista_bioetica/article/view/745). Acesso em: 15 abr. 2017.





# UM ESTUDO SOBRE A IMPLEMENTAÇÃO DO PROGRAMA BRASIL QUILOMBOLA NOS POVOADOS RIBEIRA E TABACARIA, ALAGOAS

**Pedro Simonard**

Centro Universitário Tiradentes | Maceió - AL - Brasil

**Shymena Brandão César**

Centro Universitário CESMAC | Maceió - AL - Brasil

**Aristoteles Sales Silva Neto**

Centro Universitário Tiradentes | Maceió - AL - Brasil

**Lorena Madruga Monteiro**

Centro Universitário Tiradentes | Maceió - AL - Brasil

submissão: 26/11/2019 | aprovação: 09/09/2020

## RESUMO

Estudos diversos sobre a implementação das políticas que compõem o Programa Brasil Quilombola demonstram que o acesso das comunidades aos benefícios dessas políticas é extremamente restrito. Destacam também a dificuldade de comunicação entre os executores das políticas do programa e as comunidades-alvo delas. Outros estudos demarcam a questão da falta de conhecimento dos membros das comunidades quilombolas acerca dessas políticas, o que dificulta a reivindicação dos direitos assegurados por este programa. Este artigo analisa se as políticas relacionadas ao programa foram implantadas em duas comunidades quilombolas no estado de Alagoas e qual foi o papel dos burocratas nesses processos. Através de pesquisa de campo e de entrevistas com burocratas e gestores das pastas responsáveis pela execução e implementação deste programa nos municípios, mapeou-se quais políticas dentro dos eixos que o integram foram implementadas, observando-se o papel desses burocratas na operacionalização e readequação dessas políticas, assim como a percepção da população desses povoados acerca dessas políticas. Conclui-se que estes burocratas têm um papel quase nulo na operacionalização e na melhora dessas políticas quando e se elas são implementadas e que a população desses povoados desconhece os benefícios a que têm direito dentro dos eixos do programa.

**Palavras-chave:** Programa Brasil Quilombola; agenda social quilombola; quilombolas; burocracia; políticas públicas.

### A STUDY ON THE IMPLEMENTATION OF THE BRASIL QUILOMBOLA PROGRAM IN THE RIBEIRA AND TABACARIA VILLAGES, ALAGOA

#### ABSTRACT

Various studies of the implementation of the policies that make up the Brazil Quilombola Program (PBQ) demonstrate that the communities' access to the resources and benefits of these policies is extremely restricted. They also highlight the difficulty of communication between the Program's policy makers and their target communities. Other studies highlight the lack of knowledge of quilombola community members about the policies of the PBQ, what makes it difficult to claim the rights guaranteed by the program. Faced with this scenario, this article analyzes whether the policies related to the PBQ were implemented in two quilombola communities in the state of Alagoas and what was the role of the bureaucrats in these processes. Through field research and interviews with bureaucrats and managers of the departments responsible for implementing the program in the municipalities, we mapped out which policies within the axes that make up the PBQ were implemented, and analyzed the role of these bureaucrats in the operationalization and readjustment of these policies, as well as the population's perception of these policies. It was concluded that these bureaucrats have an inexpressive role in the operationalization and improvement of these policies when and if they are implemented, and that the population of these settlements is unaware of the benefits to which they are entitled within the axes of the PBQ.

**Keywords:** Brazil Quilombola Program; quilombola social agenda; quilombola; bureaucracy; public policies.

### UN ESTUDIO SOBRE LA APLICACIÓN DEL PROGRAMA BRASIL QUILOMBOLA EN LOS PUEBLOS DE RIBEIRA Y TABACARIA, ALAGOAS

#### RESUMEN

Diversos estudios sobre la aplicación de las políticas que componen el Programa Quilombola Brasil (PBQ) demuestran que el acceso de las comunidades a los recursos y beneficios de estas políticas es extremadamente restringido. También destacan la dificultad de comunicación entre los responsables de las políticas del Programa y sus comunidades destinatarias. Otros estudios destacan el desconocimiento de los miembros de la comunidad quilombola sobre las políticas del PBQ, lo que dificulta la reivindicación de los derechos garantizados por este programa. Frente a este escenario, este artículo analiza si las políticas relacionadas con el PBQ fueron implementadas en dos comunidades quilombolas del estado de Alagoas y cuál fue el papel de los burócratas en estos procesos. A través de una investigación de campo y de entrevistas con burócratas y gestores de los departamentos responsables de la implementación y ejecución de este programa en los municipios, se trazó un mapa de las políticas dentro de los ejes que componen el PBQ y se analizó el papel de estos burócratas en la operacionalización y reajuste de estas políticas, así como la percepción de la población sobre estas políticas. Se concluyó que estos burócratas tienen un papel casi inexistente en la operacionalización y mejora de estas políticas cuando y si se implementan, y que la población de estos asentamientos no es consciente de los beneficios a los que tienen derecho dentro de los ejes del PBQ.

**Palabras clave:** Programa Quilombola Brasil; agenda social quilombola; quilombolas; burocracia; políticas públicas.

## 1. INTRODUÇÃO

Em um panorama histórico marcado pela exclusão e pelo isolamento, as comunidades quilombolas no Brasil obtiveram, com a promulgação da Constituição Federal de 1988, o reconhecimento de sua importância na formação do patrimônio cultural brasileiro, bem como lhes foi assegurada a possibilidade de emissão dos títulos de posse das terras que ocupam. Todavia, a situação de vulnerabilidade ainda é uma constante no cotidiano dos remanescentes quilombolas porquanto muitas destas comunidades não têm acesso a seus direitos mais básicos. Isso se deve, entre outras coisas, ao fato de o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), que assegura o direito à terra às comunidades quilombolas, possuir uma redação curta e que carece de definições: “Art. 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” (Brasil 1988).

Este texto tão sucinto gerou uma disputa entre quilombolas e proprietários de terra em torno da definição do que fosse compreendido por “remanescentes das comunidades dos quilombos”. Desde a promulgação da Constituição de 1988 até o início da década de 2000, um amplo debate nacional – envolvendo o Ministério Público Federal (MPF), antropólogos, geógrafos, historiadores e advogados

– foi feito em torno deste conceito. Em novembro de 2000, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) organizou, na Universidade Federal de Santa Catarina, uma oficina sobre laudos antropológicos cujas discussões e resultados foram publicados em Leite (2005). Houve um processo de ressignificação, no qual quilombo deixou de ser definido como um local distante, recôndito, onde se reuniam negros fugidos da escravidão, para ser definido como um local onde predominam populações afrodescendentes, habitado por remanescentes há várias gerações, onde estes se reproduzem social, econômica e culturalmente, tendo por base o uso comunitário da terra, de onde o núcleo familiar pratica agricultura de subsistência (Almeida 2002).

Toda essa discussão se cristaliza no Decreto n. 4.887, de 20 de novembro de 2003, que regulamentou o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (Brasil 2003). Este artigo determina que:

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (Brasil 2003).

Como consequência de todo este debate, o Governo Federal lançou, em 12 de março de 2004, o Programa Brasil Quilombola (PBQ), “com o objetivo de consolidar os marcos da política de Estado para as áreas quilombolas” (SEPPPIR 2004), visando desenvolver políticas que, mesmo que universais, possuam um caráter específico para a destinação às comunidades quilombolas, de acordo com as suas necessidades. O PBQ reconhece como “questão fundamental” (SEPPPIR 2004:5) o acesso à terra, devido à concentração da propriedade fundiária, caracterizando a estrutura agrária do Brasil que exclui os moradores das comunidades tradicionais do acesso aos meios de reprodução. Portanto, “o Programa tem por finalidade coordenar as ações governamentais, através de articulações transversais, setoriais e interinstitucionais para as comunidades quilombolas, com ênfase na participação da sociedade civil” (SEPPPIR 2004:6).

O PBQ é coordenado pela Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPPIR) e integra as ações de vários ministérios<sup>1</sup>. A grande novidade trazida pelo Decreto n. 4.887/2003 e consolidada pelo PBQ foi uma abordagem das relações raciais no Brasil diferente daquela até então prevaiente nas ciências sociais brasileiras e nas

políticas públicas destinadas à população negra. Antes de 2003, era explícita uma certa “afinidade eletiva” entre o “negro” e a “cultura” no trato das relações raciais pelo Estado brasileiro (Arruti 2009). Esta “afinidade” ainda era uma herança dos primeiros estudos sobre as populações negras brasileiras realizados por antropólogos como Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edison Carneiro, entre outros, interessados nas religiões de matriz africana, na música e no carnaval. A própria Constituição Brasileira de 1988, em seus artigos 215 e 216, repetia este “vício”, ao tratar as relações raciais pelo viés da cultura, o que, na prática, se refletia em políticas de reconhecimento. Reconhecer é importante, mas não propõe nenhum tipo de mudança significativa na reprodução social das populações quilombolas.

O Decreto n. 4.887/2003 inclui, entre os seus objetivos, regularizar as questões fundiárias das comunidades quilombolas, acrescentando à pauta do reconhecimento a questão redistributiva. Ao fazer isso, o Estado reconhece a terra onde estão localizadas estas comunidades como o território onde elas se reproduzem social, cultural, política e economicamente, associando-as ao espaço no qual vivem. Pela primeira vez, o Estado brasileiro associa os aspectos culturais aos materiais de realização

1 Quando da sua implementação, onze ministérios tinham ações integradas no PBQ. Após 2016, várias mudanças foram realizadas, todas elas visando dificultar a implementação de políticas e ações públicas. Com a reforma estrutural realizada pelo governo, em 2019, a SEPPPIR foi anexada ao Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos, o que enfraqueceu suas funções e prejudicou a implementação, o controle e a análise das políticas públicas voltadas para as comunidades tradicionais.

da cultura. Segundo Arruti (2009:103-104), “os quilombos deixaram de ser um tema exclusivo da política cultural para serem reconhecidos como uma parcela da população nacional que deve ser atendida de forma diferenciada pelo conjunto de políticas públicas redistributivas”. Este novo elemento trouxe para a questão quilombola uma forte resistência dos proprietários de terra, que se articularam para opor resistência ao Decreto n. 4.887/2003 e ao PBQ.

Em 2007, foi implementada a Agenda Social Quilombola (ASQ) (Decreto n. 6.261/2007), decorrente do PBQ e que está dividida em quatro eixos: acesso à terra; infraestrutura e qualidade de vida; inclusão produtiva e desenvolvimento local; direitos e cidadania (SEPPIR 2004).

## 2. METODOLOGIA

Com base nos eixos do PBQ, esta pesquisa analisou, através de metodologias qualitativas, o nível da implementação desse programa federal em duas comunidades quilombolas do estado de Alagoas: o povoado Ribeira, no município de Jacaré dos Homens, e o povoado Tabacaria, no município de Palmeira dos Índios. Foi realizado trabalho de campo com observação participante nessas

duas comunidades, em momentos e períodos diferentes<sup>2</sup>. Em Ribeira, a pesquisa já dura três anos. Na Tabacaria, a mesma técnica foi utilizada durante um ano<sup>3</sup>. Em Ribeira, o trabalho de campo buscou observar o cotidiano desta comunidade, procurando entender como a comunidade se reproduz social, cultural e economicamente e como a certificação como comunidade quilombola modificou a qualidade de vida dos quilombolas.

Aplicou-se o Whoqol-Bref, instrumento de avaliação de qualidade de vida desenvolvido pela Organização Mundial de Saúde (OMS), para verificar a qualidade de vida da população das duas comunidades quilombolas analisadas. O objetivo foi verificar – antes de analisar a implantação dos programas do PBQ nessas duas comunidades – o possível impacto em termos de saúde do alto ou baixo nível de implementação desses programas governamentais.

Em Ribeira, foi aplicado o Whoqol-Bref a uma pessoa adulta de cada uma das 65 moradias da comunidade. Em Tabacaria, devido ao tempo mais curto, foram aplicados 42 questionários, sendo privilegiada uma pessoa adulta de lares diferentes que se encontrava em sua residência nos dias em que os pesquisadores lá estiveram.

2 Esta pesquisa foi aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Faculdade Tiradentes (hoje, Centro Universitário Tiradentes – UNIT/AL), pelo parecer n. 1.313.381, emitido em 9 de novembro de 2015.

3 A pesquisa na Tabacaria foi realizada em período mais curto porque foi efetivada no processo de coleta de dados para compor os dados de uma dissertação de mestrado sobre a implementação do eixo sobre desenvolvimento econômico e social do PBQ.

### 3. RESULTADOS

O objetivo original para aplicação do questionário foi identificar como os moradores dessas comunidades avaliavam sua qualidade de vida frente à implantação das políticas públicas.

Os resultados dos questionários mostraram que mais de 90% dos entrevistados, em ambos os quilombos, consideram que gozam de boa qualidade de vida. Com a aplicação do Whoqol-Bref, os pesquisadores puderam constatar que não há uma clara relação entre implementação de políticas públicas e qualidade de vida, bem como que a qualidade de vida não é percebida por estes quilombolas como uma consequência da implementação de políticas públicas.

No que concerne ao suporte social, os respondentes demonstraram pouco conhecimento em termos de políticas e direitos. Nas visitas e nas estadas em campo, os pesquisadores verificaram que, tanto nessas comunidades quanto entre os gestores dos órgãos municipais, as ações e os programas contidos no PBQ são quase desconhecidos. Estas comunidades quilombolas sofrem de um problema comum às outras Brasil afora, uma vulnerabilidade social decorrente da ausência de serviços essenciais, como saneamento básico, educação e saúde de qualidade. Nestes três “campos”, não existem

políticas e ações específicas para as populações quilombolas (Arruti 2009; Mello et al. 2014). As ações desenvolvidas nestas comunidades, quando o são, são frutos de políticas e ações mais gerais voltadas para a população negra no Brasil, e carecem de uma especificidade própria aos quilombolas.

Buscando compreender as particularidades da vulnerabilidade de Ribeira e Tabacaria, mapeou-se as políticas implementadas e entrevistou-se gestores locais e a burocracia local. Concluiu-se que poucas políticas do PBQ foram implementadas e que os burocratas têm um papel quase nulo na operacionalização, na rotinização e na melhora daquelas que foram implementadas.

Em relação à investigação relacionada especificamente ao PBQ, o artigo divide-se em três partes. Na primeira, discorre-se sobre as políticas e suas burocracias. Após isso, apresenta-se os dois povoados – Ribeira e Tabacaria – para, então, na última parte, expor e analisar a atuação dos burocratas responsáveis pela implementação do PBQ nas duas comunidades quilombolas. Demonstrou-se que, para que a garantia constitucional da manutenção da identidade quilombola esteja, de fato, assegurada, as políticas públicas referenciadas pelos eixos da PBQ precisam de maior efetividade em sua implementação.

#### **4. POLÍTICAS E BUROCRACIAS NO PROGRAMA BRASIL QUILOMBOLA**

Estudos sobre a implementação das ações e das políticas que compõem o PBQ demonstram que o acesso pelas comunidades aos recursos nelas previstos e aos seus benefícios é extremamente restrito. Destacam também a dificuldade de comunicação entre os executores dessas políticas e as comunidades-alvo (Vieira 2015; Souza & Brandão 2017). Outros estudos demarcam a questão da falta de conhecimento dos membros das comunidades quilombolas acerca das políticas do PBQ, o que dificulta a reivindicação e a implementação dos direitos nelas contidos (Barbosa et al. 2016; Vieira 2015). Analisando dados referentes ao PBQ no estado do Maranhão, Teixeira (2017) tece uma crítica contumaz a este programa. Segundo este autor, o PBQ, que tinha como objetivo operar “como um dispositivo de governo que inclui simbolicamente as comunidades quilombolas, aparentemente atendendo demandas de movimentos sociais” (Teixeira 2017:1), com a falta de regulação orçamentária e os cortes em seu orçamento, ocorridos, sobretudo, no governo Dilma Rousseff, acabou por excluir essas comunidades das políticas públicas específicas voltadas para elas, bem como daquelas mais gerais, que têm como público-alvo a população afrodescendente, das quais são excluídas por contarem com políticas

específicas que, contudo, como visto anteriormente, têm sua implementação entravada.

Barbosa et al. (2016), na mesma direção, levantam alguns elementos que entravam na implementação do PBQ. Em primeiro lugar, as “circunstâncias locais”: mesmo após a execução do PBQ, agentes locais “que são contrários à titulação das comunidades continuam tentando acionar mecanismos que impeçam ou pelo menos dificultem a implementação do programa. Isso certamente não foi previsto na etapa de formulação [do PBQ]” (Barbosa et al. 2016:15). Outros entraves listados são a falta de recursos humanos e materiais no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), responsável pela demarcação, “desintrusão” e titulação das terras quilombolas, e a dificuldade de coordenação de todo o corpo burocrático responsável pelo PBQ, que envolve vários ministérios e agências governamentais. Estas autoras levantam uma questão interessante, que é a morosidade do Estado brasileiro em reconhecer aqueles que se autodefinem como quilombolas, exigindo laudos antropológicos e históricos que legitimem os pleitos desses sujeitos sociais, muito embora o Decreto n. 4.887/2003 afirme que basta a autodefinição da própria comunidade para que esta esteja em condições de usufruir de todos os direitos que lhes são previstos. O PBQ remete à discussão entre regionalização, coordenação e

complexidade das políticas públicas. É um conjunto de ações descentralizadas entre as instituições federais, estaduais, municipais e organizações da sociedade civil, coordenadas no âmbito da SEPPIR (Rodrigues 2010).

O Decreto n. 4.887/2003, buscando enfatizar a democratização da aplicação das políticas públicas voltadas para os quilombolas, define as competências da federação, dos estados e dos municípios na implementação de políticas e ações para as comunidades quilombolas, por meio de um Comitê Gestor, do qual fazem parte representantes das comunidades quilombolas. O Governo Federal incentivava também a formação de comitês estaduais que envolvessem representantes do estado e dos municípios onde existam quilombolas, além dos representantes regionais de órgãos federais. Desta maneira, o Governo Federal buscava democratizar as decisões sobre a implementação dessas políticas. Arruti (2009:107) aponta dois problemas para que esta municipalização funcione: 1) é preciso uma postura favorável do executivo municipal, o que, na maioria dos casos, não ocorre, visto que os interesses políticos locais interferem negativamente na implementação das políticas voltadas para os quilombolas; 2) é preciso “uma organização quilombola informada e com livre trânsito entre as instâncias oficiais” (Arruti 2009:107).

Como bem abordam Mello et al. (2014), as dificuldades colocadas pelas administrações municipais já começam a partir de algo tão simples como preencher corretamente as informações do CadÚnico, que, desde 2010, possui “um campo específico para marcação de família cadastrada como quilombola” (Mello et al. 2014:198). E mesmo quando este campo é corretamente preenchido e o Governo Federal envia a verba correspondente para o município, não há garantia de que a administração municipal irá utilizá-la para seus fins específicos.

As dificuldades e os obstáculos encontrados para a implementação de políticas, ações e programas previstos no PBQ podem ser exemplificados pelos dados que ilustram a questão quilombola no estado de Alagoas. Existem sessenta e oito comunidades quilombolas certificadas em Alagoas, espalhadas por 35 municípios. As primeiras foram certificadas no dia 19 de abril de 2005. A última foi certificada em 7 de fevereiro de 2011. Dessas sessenta e oito comunidades já certificadas, apenas uma, povoado Tabacaria, conseguiu a titularidade das terras onde se encontra.

Além dos eixos referentes ao acesso à terra e à infraestrutura, alguns eixos e diretrizes do PBQ concernem ao fortalecimento organizacional das comunidades quilombolas, e assim entra



[...] em foco a própria elaboração e gestão das políticas públicas: (c) o incentivo aos governos estaduais e municipais na promoção do acesso de quilombolas às políticas públicas, com ênfase na regularização da posse da terra e no estímulo ao desenvolvimento sustentável em seus territórios; (d) a proposição de um modelo de gestão destas políticas que preserve a igualdade de oportunidade e de tratamento dado a estas comunidades, em comparação com os demais públicos; (e) o estímulo ao protagonismo dos quilombolas em todo processo de decisão, fortalecendo sua identidade cultural e política; e, finalmente, (f) a garantia dos direitos sociais e do acesso à rede de proteção social (Arruti 2010:16).

O PBQ, em seus quatro eixos, engloba uma série de políticas, programas como Minha Casa Minha Vida, Bolsa Família, Saneamento Rural, Saúde da Família e Saúde Bucal, Luz para Todos, Água para Todos, Educação de Jovens e Adultos (EJA), distribuição de cestas básicas, entre outros. Desde sua formulação, muitos problemas vêm sendo colocados buscando impedir ou retardar a implementação do PBQ, trazidos por atores contrários a essa política, sobretudo no que concerne aos processos de titulação (Barbosa et al. 2016). Em relação à política fundiária, a

Burocracia envolvida no acesso à terra pelos quilombolas não é exclusiva ao PBQ, atingindo as mais diversas esferas do Estado brasileiro, podendo ser considerada um fator cultural presente na visão de agentes formuladores e implementadores (Barbosa et al. 2016:18).

A ausência da burocracia de ponta, assim como daquela de médio escalão, pode ser uma das explicações para as dificuldades na implementação do programa. A burocracia no nível de rua (*street-level bureaucracy*) é aquela que lida com a política em seu sentido operacional, na ponta, na interação direta com o público-alvo das políticas (Lipsky 1980). Conforme Lipsky (2019:37), os

[...] típicos burocratas de nível de rua são os professores, policiais e outros funcionários responsáveis pela aplicação da lei, os assistentes sociais, os juizes, os defensores públicos e outros oficiais dos tribunais, trabalhadores da saúde e muitos outros funcionários públicos que concedem acesso a programas governamentais e possibilitam a prestação de serviços dentro deles.

São, portanto, aqueles atores que detêm conhecimento privilegiado no processo de implementação e operacionalização das políticas e “introduzem aos cidadãos as possíveis expectativas a respeito dos serviços públicos e seu lugar na comunidade política” (Lipsky 2019:39).

No caso das duas comunidades quilombolas aqui analisadas, pode-se assim considerar os agentes de saúde, os assistentes sociais, entre outros, envolvidos na implementação de políticas como o Programa Bolsa Família, Saúde da Família etc. Conforme afirma Lipsky (2019), a importância desse tipo de burocracia

é aproximar as políticas públicas dos cidadãos, em especial a população mais carente, uma vez que, “quanto mais pobres os cidadãos, maior a influência que os burocratas de nível de rua tendem a ter sobre eles” (Lipsky 2019:43).

Os burocratas de médio escalão são aqueles que se situam entre o alto escalão e a burocracia de ponta, entre a formulação e a execução de políticas, como assessores, diretores, coordenadores, secretários, chefes de gabinete, entre outras funções. Eles atuam com mais discricionariedade em relação à burocracia de ponta. Eles têm, em tese, mais liberdade, mesmo que limitada, para perceber e propor mudanças em algum aspecto da política, em seu processo de implementação. Na perspectiva *bottom-up*, são os atores que podem, em contato com os burocratas do nível de rua, constatar os problemas de implementação e modificar a política formulada no topo (Monteiro 2016). Isso ocorre porque essa burocracia se distingue da do nível de rua pela “autonomia em termos de recursos públicos disponíveis para a implementação de ações em políticas públicas” (Oliveira & Abrúcio 2018:212-213). Sua característica fundamental é a de promover “o diálogo entre as necessidades do público que atende com as prioridades estabelecidas pelo alto escalão”

(Oliveira & Abrúcio 2018:212).

A burocracia de alto escalão, mesmo na política local, define-se não pelo compromisso com a organização pública a que está vinculada, ou com a política pública envolvida, mas pela carreira, seja ela burocrática ou política. A burocracia de alto escalão é composta de cargos por indicação, participa da definição das diretrizes gerais do serviço ou política pública oferecida, coordena programas concomitantemente com outros, indica novas diretrizes para as políticas/programas e, principalmente, lida diretamente com os recursos (Oliveira & Abrúcio 2018). O alto escalão lida com o PBQ com certa discricionariedade ilimitada, ao contrário das outras burocracias – nível de rua e médio – e, embora não tenha poder de veto ou discricionariedade ilimitada na execução dos programas, tem um papel que impacta o nível de implementação das políticas e sua avaliação. A ausência ou descoordenação entre as burocracias pode indicar sérios problemas de implementação, em especial na relação de assimetria de informação entre burocrata de nível de rua/usuário, burocrata de nível de rua/supervisor, burocrata de nível de rua/político (Ferreira & Medeiros 2016).

## 5. AS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DOS POVOADOS RIBEIRA E TABACARIA

O quilombo povoado Ribeira localiza-se no município de Jacaré dos Homens, no sertão semiárido alagoano, mais precisamente na região conhecida como Bacia Leiteira. Seu nome advém de sua localização, às margens do riacho Jacaré, rio temporário que corta todo o município de Jacaré dos Homens e desemboca no rio São Francisco, já no município de Pão de Açúcar. Neste povoado, moram quarenta e duas famílias<sup>4</sup>, com cerca de 150 pessoas. Foi certificado como comunidade remanescente de quilombo em 7 de fevereiro de 2011, sendo a última comunidade remanescente de quilombo certificada em Alagoas.

A reprodução social e econômica do povoado Ribeira, em seu microespaço, está baseada na agropecuária. A economia local é sustentada pela agricultura familiar, que produz, em pequena quantidade, feijão, mandioca e milho, quando o regime de chuvas assim o permite. Alguns quilombolas possuem umas poucas cabeças de gado bovino e caprino leiteiro, cuja produção, associada ao baixo preço do litro de leite *in natura*, é insuficiente para garantir a sobrevivência das famílias. Devido a isso, as cestas básicas distribuídas pelos programas sociais do Governo Federal e o Bolsa Família desempenham papel fundamental no processo de reprodutibilidade social dos moradores deste território.

Nesta comunidade, não há conflito de terra com fazendeiros. Alguns quilombolas mais idosos possuem pequenas propriedades, herdadas de seus ascendentes consanguíneos, um casal que adquiriu a propriedade da terra na virada do século XIX para o século XX. Hoje, seus netos e bisnetos são os donos da terra. Contudo, existe latente conflito entre os moradores, porque aqueles que possuem pequenas propriedades as arrendam, parcial ou integralmente, para aqueles que não possuem terra, auferindo renda desta maneira, ao mesmo tempo que excluem os parentes mais jovens do acesso à terra.

Ribeira possui rede de distribuição de água instalada pela Companhia de Abastecimento d'Água e Saneamento do Estado de Alagoas (Casal), mas aquilo que deveria ser uma solução tornou-se um problema. A distribuição de água pela Casal é esporádica e a comunidade sofre com o desabastecimento, tendo que recorrer, frequentemente, ao abastecimento por caminhões pipa. Os moradores de Ribeira não são atendidos pelo Programa Nacional de Universalização do Acesso e Uso da Água (Água para Todos), implementado e administrado pelo Ministério da Integração Nacional, que exclui de seu público-alvo populações servidas por rede que assegure o abastecimento regular de água por uma companhia de saneamento. A água da Casal não é fornecida regularmente, mas a rede encontra-se

<sup>4</sup> Dados resultantes da aplicação de uma planilha que visava levantar informações sobre parentesco e renda junto às famílias do povoado Ribeira. Esta planilha foi aplicada em todas as residências existentes neste quilombo.

instalada, impedindo que o programa citado atenda à população local.

As redes de água e de energia elétrica foram instaladas na comunidade após a implementação do PBQ, em 2004, antes, entretanto, da certificação desta comunidade pela Fundação Cultural Palmares (FCP). Os moradores não relacionam a chegada de ambas as redes na comunidade às ações do PBQ, muito embora o fornecimento de água, esgoto e energia elétrica seja ação prevista neste programa.

O povoado Tabacaria, por sua vez, está situado na zona rural do município de Palmeira dos Índios, no agreste alagoano. Foi certificado em 30 de setembro de 2005, constituindo-se como uma das primeiras comunidades remanescente de quilombo certificadas em Alagoas. Nele, moram noventa e duas famílias (ITERALS/d), com cerca de 290 pessoas. Este povoado localiza-se em uma região onde existe um índice pluviométrico maior do que no povoado Ribeira, mas a falta d'água também é um problema para seus moradores.

Segundo alguns relatos obtidos por meio de conversa informal com lideranças comunitárias, moradores desta comunidade trabalhavam para fazendeiros locais e plantavam fumo para seu próprio consumo e para o consumo das cidades circunvizinhas. Havia um cigarro artesanal, confeccionado pela comunidade, ao qual chamavam de “tabaco”, por isso a comunidade foi identificada como Tabacaria.

Tabacaria viveu da “boa vontade” dos fazendeiros,

tidos como donos das terras onde a comunidade se estabeleceu. Com o reconhecimento em 2005, a memória coletiva da comunidade foi resgatada, e o espaço geográfico passou a representar um local de luta por direitos negados historicamente. Entre as comunidades remanescentes de quilombos no estado de Alagoas, Tabacaria é aquela que possui um dos maiores níveis de articulação política e de consolidação do processo de posse da terra, e é a única que alcançou a conclusão do processo fundiário até o presente, possuindo a titularidade de 410 hectares. A titulação de suas terras ocorreu em cerimônia realizada em 20 de novembro de 2016. Contudo, apesar de titulada, esta comunidade ainda se encontra desassistida de políticas públicas voltadas para a saúde, assistência técnica e social e de fomento ao desenvolvimento produtivo, situação que a impede de se desenvolver produtivamente.

Tal situação coloca em risco as conquistas efetivadas pelo reconhecimento da existência da comunidade e pela concessão do título de propriedade da terra, sem proporcionar aos camponeses acesso a financiamento de sementes e insumos para a exploração de suas terras, o que não permite que estes possam plantar e extrair da terra o suficiente para o sustento de suas famílias. Sendo assim, a propriedade continua economicamente improdutiva. Desta maneira, apesar de possuir terra suficiente para sua reprodução social, Tabacaria é um dos quilombos mais pobres de Alagoas. Até muito recentemente, seus moradores habitavam casas de

pau a pique ou tendas de lona, que só agora vêm sendo substituídas por casas de alvenaria, do programa Minha Casa, Minha Vida, do Governo Federal. Contudo, não foram construídas casas em número suficiente para abrigar todas as famílias que moram no povoado.

## **6. SOBRE A PERCEPÇÃO DO PBQ EM RIBEIRA E EM TABACARIA**

De acordo com o relatório da Secretaria de Estado do Planejamento, Gestão e Patrimônio (SEPLAG 2015), a situação de vulnerabilidade dos quilombolas no estado de Alagoas é evidente: 86% desta população recebem os benefícios do Programa Bolsa Família e 75% estão dentro da linha de extrema pobreza. A maioria vive da agricultura familiar de subsistência.

Quando analisamos a implementação e a execução de políticas públicas em comunidades quilombolas, constata-se dois vieses importantes: 1) a “percepção” que as comunidades têm a respeito dessas políticas – muitas vezes, existem algumas políticas implementadas, mas os quilombolas não percebem seus efeitos como consequência de políticas públicas –; 2) a implementação, de fato, das medidas previstas.

No que concerne às duas comunidades, os programas mais “perceptíveis” são aqueles cujos resultados se concretizam na satisfação de necessidades mais imediatas e prementes, como a renda familiar e a alimentação regular. Devido a isso, os dois programas mais identificados e citados,

quando se pergunta sobre políticas públicas, são o Bolsa Família e a distribuição de cestas básicas pela Companhia Nacional de Abastecimento (CONAB).

No povoado Ribeira, por exemplo, quando se pergunta aos moradores o que mudou após a certificação da comunidade enquanto quilombola, a resposta é, na grande maioria das vezes: “nada, não mudou nada”. Quando são feitas perguntas mais específicas sobre ações do PBQ – “você pagam menos pelo uso da energia elétrica?” (ação prevista no programa Luz para Todos) –, a resposta já pode trazer uma contextualização: “uns pagam, outros não”. A percepção ou a falta de percepção dos quilombolas sobre as ações e políticas públicas resulta de uma enorme dificuldade que o Governo Federal, elaborador do PBQ e da ASQ, e seus parceiros nos estados e municípios têm de se comunicar com o público-alvo dessas políticas. Resulta também do desconhecimento e, muitas vezes, da falta de interesse dos gestores municipais.

O eixo central da questão quilombola é o acesso à terra. Não raro, a terra reivindicada pelas comunidades quilombolas também é cobiçada pelas oligarquias locais, que procuram dificultar ao máximo o acesso dos quilombolas aos programas que os tornem independentes da estrutura de compadrio político local. Outro fator que influencia na implementação da ASQ é o próprio desconhecimento dos quilombolas

daquilo que nela está previsto.

Ribeira conta com uma infraestrutura melhor do que Tabacaria. Em Ribeira, existe apenas uma casa de taipa; todas as outras, novas, são em alvenaria. Algumas contam com fossa séptica. Como mencionado, existe tubulação para o fornecimento de água tratada, embora isso seja irregular. Contudo, os quilombolas desconhecem o Selo Quilombola e o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA). O posto de saúde de apoio que existia neste povoado foi fechado, não foi implementado o programa de geração de renda, nem de educação quilombola, além de outras ações previstas na ASQ.

No povoado Tabacaria, a situação é muito mais precária. Segundo o levantamento feito pela Secretaria Municipal de Assistência Social (SMAS) da Prefeitura de Palmeira dos Índios, existiam, até o ano de 2016, 97 moradias nesta comunidade, sendo 51 de alvenaria, 31 de taipa e 15 de lona (SMAS 2016). A comunidade recebeu o programa Minha Casa, Minha Vida, que construiu as casas em alvenaria. Outras encontram-se em fase de construção, mas nem todos os moradores receberão casas novas. Não existe rede de água e esgoto e somente três casas “tinham eletricidade instalada pelo órgão responsável, as outras são instalações improvisadas” (SMAS 2016:9).

Entre os moradores em idade ativa, o desemprego é grande. O mesmo ocorre em Ribeira. O desemprego

é maior entre os jovens que não querem seguir a profissão dos pais – agricultor –, porque não a identificam como uma profissão valorizada no mercado de trabalho e que permita alcançar o que eles consideram como boa qualidade de vida.

Não há escola em Tabacaria. No que concerne à educação, “nesta comunidade funcionam algumas salas de Educação de Jovens e Adultos (EJA), além da creche concentrando crianças a partir dos seis meses” (SMAS 2016:12). As crianças que precisam frequentar o ensino fundamental deslocam-se até a escola mais próxima, localizada em sítio nas adjacências.

A economia local está baseada na agricultura de subsistência, destacando-se as culturas da batata, da macaxeira, do milho e do feijão. Contudo, o regime irregular de chuvas e o baixo uso de insumos e técnicas agrícolas modernas fazem com que seja baixa a produtividade.

A responsabilidade pela implementação das políticas públicas previstas na ASQ junto aos quilombolas é, sobretudo, dos agentes públicos pertencentes à estrutura municipal. Em entrevistas realizadas para a pesquisa, percebemos que estes agentes públicos não são adequadamente treinados para conhecer, implementar, executar e avaliar estas políticas e ações, e que as prefeituras municipais não possuem estrutura voltada para a efetivação dessas políticas e ações.

## **7. A PERCEÇÃO DOS BUROCRATAS EM RELAÇÃO À IMPLEMENTAÇÃO DAS POLÍTICAS PREVISTAS NO PBQ E NA ASQ**

Jacaré dos Homens, onde está localizado o povoado Ribeira, é um município pequeno. No último censo realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), moravam, neste município, 5.413 habitantes, com uma densidade demográfica de 38,03 hab./km<sup>2</sup>. O IBGE estima que a população, em 2018, seria de 5.288 habitantes, menos 125 habitantes (tendo perdido cerca de 2,1% do total de sua população em oito anos), mostrando que este município não consegue reter a população (IBGE 2011). Quase a integralidade de seu corpo de funcionários é formado por contratados: poucos são concursados. Este expediente é muito utilizado em pequenas cidades do interior, de maneira a economizar o gasto com a organização de concursos públicos e permitir ao gestor municipal colocar seus apadrinhados na gestão pública. Para buscar entender as dificuldades para a implementação do PBQ e da ASQ, foram entrevistados gestores públicos e agentes responsáveis pela execução dos programas nas duas cidades.

Em Jacaré dos Homens, foram entrevistados gestores municipais de primeiro escalão. Ao se perguntar a um deles como avaliava a eficácia de políticas, programas e ações públicas, a resposta recebida foi: “ótima”. Ao se perguntar especificamente

como as políticas voltadas para a população quilombola são implementadas no município, a resposta foi de que não estão implementadas em Jacaré dos Homens políticas específicas para as populações quilombolas. Ao se perguntar sobre quais as dificuldades encontradas para implementar este tipo de política, a informação que recebemos foi de que falta pessoal capacitado para desenvolver tais funções. O entrevistado salientou que foi procurado por “profissionais” da Universidade Federal de Alagoas (UFAL), capacitados neste tipo de política pública, mas não deu mais detalhes.

O gestor da área de cultura respondeu que não tem nenhuma política, programa ou ação pública voltada para as comunidades quilombolas sendo desenvolvidas, implementadas ou executadas por sua secretaria. Perguntado sobre o porquê de não existirem estas políticas específicas, ele respondeu que não são prioritárias para o município.

O secretário de infraestrutura e meio ambiente alegou desconhecer a existência de tais políticas, programas e ações. Declarou como dificuldade para sua implementação a necessidade de possuir um conhecimento jurídico específico e que teria dificuldades para implementar essas políticas por falta de orçamento específico.

O secretário de educação respondeu às mesmas perguntas que não executa políticas específicas para as comunidades quilombolas porque procura

dar tratamento de maneira igualitária para todo e qualquer cidadão do município. Devido a isso, sua secretaria não implementa nem executa nenhum tipo de política específica para as comunidades quilombolas. Alegou que os problemas que encontra para implementar políticas, programas e ações públicas se devem à dificuldade com capacitação e entendimento de políticas e leis específicas. Soma-se, ainda, a dificuldade de relacionamento com o Governo Federal, tornando complexa a avaliação das políticas públicas.

O secretário de finanças informou que não há verbas específicas destinadas às comunidades quilombolas e que sua secretaria não é responsável por nenhuma ação voltada para esta população. Como dificuldades encontradas para implementar estas políticas, mencionou a não arrecadação de subsídios governamentais destinados diretamente aos quilombos e que não conhece a existência de verbas específicas para estas comunidades.

Por fim, o secretário de saúde falou que procura tratar todos os cidadãos de maneira igualitária e que não desenvolve políticas, programas e ações específicas para os quilombolas. Alegou que a dificuldade de comunicação junto à população quilombola e a falta de conhecimento acerca de diretrizes concernentes às comunidades quilombolas dificultam a implementação desse tipo de política, mas afirmou que as políticas

públicas sob sua responsabilidade são avaliadas com o conjunto de toda a população de Jacaré dos Homens.

As respostas ora destacadas podem ser englobadas em algumas abordagens básicas: a primeira é a “qualificação”, segundo a qual falta pessoal devidamente capacitado para implementar e executar as políticas previstas no PBQ. Nenhum dos gestores que abordou esta questão, contudo, revelou algum tipo de iniciativa que procurasse providenciar capacitação para os agentes públicos. O prefeito mencionou uma aproximação com a UFAL, mas não deu mais detalhes. Outra abordagem, que poderíamos chamar de “democrática”, afirma que estas políticas não são implementadas para não privilegiar um segmento populacional específico, em detrimento da maioria, desconhecendo princípios básicos das políticas de reparação, ação afirmativa e da discriminação positiva (Moehlecke 2002; Campos & Feres Júnior 2014; Feres Júnior et al. 2012), que reconhecem as políticas previstas na ASQ como necessárias para reparar uma dívida social da sociedade brasileira contra a população quilombola e todos os afrodescendentes no Brasil. Por fim, o terceiro eixo, “desconhecimento”, no qual os gestores alegam não saber da existência destas políticas.

Esse cenário sinaliza a falta de preparo dos gestores municipais para o exercício das funções



públicas que, somada ao desconhecimento dos quilombolas sobre a ASQ, contribui para a não implementação das políticas previstas no PBQ. Sinaliza também a falta de comunicação do Governo Federal, formulador do PBQ e da ASQ, com os gestores municipais responsáveis por fazer com que o que está previsto nestas duas ações chegue até seu público-alvo. Por fim, indica também que não existem agentes públicos específicos responsáveis por implementar essas políticas junto às populações quilombolas.

Palmeira dos Índios, onde se localiza o povoado Tabacaria, é um município maior do que Jacaré dos Homens e conta com uma estrutura de funcionários mais reforçada. A pesquisa entrevistou pessoas que desempenham funções de burocratas de nível de rua também junto à comunidade da Tabacaria. Estes entrevistados responderam às mesmas perguntas feitas em Jacaré dos Homens. Sobre quais políticas, programas e ações públicas específicas para as comunidades estão implementadas em Palmeiras dos Índios, a primeira entrevistada respondeu não existir um direcionamento específico em sua função para a comunidade quilombola e sua atuação na comunidade ocorre quando sua secretaria

realiza alguma ação pontual. Segundo ela, na Tabacaria, os quilombolas contam com o apoio do Bolsa Família, e as gestantes desta comunidade recebem uma cesta nutricional por mês. Ela prossegue informando que faltam estruturas permanentes (salas, galpões etc.), onde ações de cunho permanente possam ser desenvolvidas. Não existem profissionais qualificados e recursos suficientes. Tabacaria fica em uma pequena serra e a estrada de acesso não é pavimentada, o que dificulta o acesso à região, sobretudo na época em que chove forte. No que concerne à avaliação das políticas públicas, evidencia-se que faltam planejamento, cumprimento dos prazos de entrega de relatórios, controle social e instrumentos desenvolvidos para a avaliação.

A segunda entrevistada informou que funcionam, na Tabacaria, o Programa do Leite<sup>5</sup>, programa estadual, mas que coaduna como ação do eixo três do PBQ, e o Programa de Atendimento Domiciliar (PAD)<sup>6</sup>. Contudo, é preciso melhorar o acompanhamento das famílias vulneráveis nos aspectos nutricionais e sociais. Existe uma diretoria e coordenação deste programa que utiliza recursos dos governos federal, estadual e municipal. A população vulnerável é cadastrada e a distribuição

5 O Programa do Leite, em Alagoas, foi criado em 2002 e beneficia mais de 53 mil famílias que vivem abaixo da linha da pobreza nos 102 municípios do estado. Cada família assistida recebe um litro de leite por dia.

6 O Programa de Atendimento Domiciliar é realizado por uma equipe multidisciplinar, composta por médicos, enfermeiros, técnicos em enfermagem e nutricionistas, que visitam pessoas doentes, sobretudo com doenças crônicas, em seus domicílios.

ocorre no próprio povoado. A maior dificuldade encontrada é o reduzido tamanho da equipe responsável pela parte referente à segurança alimentar. Embora previsto no Plano Municipal de Assistência Social da prefeitura de Palmeira dos Índios, ainda não foram elaborados diagnósticos destas políticas públicas.

A terceira e última entrevistada informou que a totalidade da população do povoado Tabacaria é coberta pelo Programa Bolsa Família, que não é um programa específico do PBQ, mas se insere como ação de seu eixo 3. Ela defende que haja maior interação dos responsáveis pelo Bolsa Família com a área da saúde e da educação. Segundo ela, o cadastro e a atualização do Bolsa Família neste povoado só são realizados quando sua secretaria organiza alguma ação itinerante, na qual esteja prevista uma ida ao quilombo, já que o município não possui nenhuma estrutura física na Tabacaria. As principais dificuldades encontradas são a ausência de estrutura física neste povoado, carência de recursos humanos e acesso dificultado pelas más condições de manutenção da estrada de acesso, além da ausência de vontade política para resolver os problemas.

Embora exista um corpo técnico que poderia trabalhar na implementação e na análise das ações previstas no PBQ, em Palmeira dos Índios, ele conta com efetivo em número insuficiente, que,

juntamente com estrutura física e dificuldade de acesso, contribuem para a baixa cobertura do PBQ na Tabacaria.

Comparando-se as estruturas municipais existentes em Jacaré dos Homens e em Palmeira dos Índios, no primeiro município não existe nenhum tipo de burocrata, seja de nível de rua ou de gabinete, que se ocupe dos quilombos. Em Palmeira dos Índios, a burocracia de nível de rua que se ocupa da Tabacaria o faz dentro de suas funções cotidianas, não sendo uma burocracia específica para atender às demandas quilombolas.

## 8. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Passados quinze anos da criação do PBQ, Ribeira e Tabacaria sofrem o impacto da implantação ineficiente desse programa. Tanto os quilombolas quanto as administrações municipais dos municípios onde se localizam estes quilombos têm pouquíssimo conhecimento sobre os direitos por ele assegurados, as verbas disponíveis para as prefeituras aplicarem nessas comunidades e as obrigações que a burocracia municipal tem para com elas.

As comunidades remanescentes de quilombo contam com diversas políticas, programas e ações públicas voltadas para a resolução de seus problemas específicos. Embora possam

ser melhoradas, estas contemplam as diferentes necessidades e carências mais comuns e presentes nas comunidades. A dificuldade em implementá-las e adequá-las mais precisamente às demandas de cada comunidade quilombola advém da falta de uma burocracia que fique responsável pela implementação e pela análise dessas ações. Esta ausência resulta de alguns fatores, tais como a falta ou descoordenação entre as burocracias – devido à assimetria de informação entre burocrata de nível de rua/usuário, burocrata de nível de rua/supervisor, burocrata de nível de rua/político – e a falta de capacitação específica para lidar com o PBQ.

Os municípios onde se localizam as comunidades aqui analisadas não possuem orçamento e estrutura específica, além de conhecimento e capacitações e, muitas vezes, interesse das lideranças políticas locais, que permitam o bom funcionamento do PBQ. As lideranças políticas locais cobiçam as terras de Ribeira e Tabacaria e percebem a existência desses quilombos como uma quebra das relações de propriedade prevalentes em Jacaré dos Homens e em Palmeira dos Índios.

A pesquisa identificou, como causa principal da implementação ineficiente do PBQ, o desconhecimento das ações e das políticas que compõem este programa, bem como o despreparo

dos gestores municipais no que concerne à demanda das verbas públicas para a implementação dessas políticas, decorrente, sobretudo, do desconhecimento da existência delas. Os próprios quilombolas desconhecem a maioria das ações previstas no PBQ e na ASQ e, dessa forma, não conseguem cobrar das burocracias municipais a plena implementação das políticas que lhes cabem, nem conseguem demandar assento nos Comitês Gestores municipais ou a sua formação nestes dois municípios, posto que estes comitês lá sequer existem.

Poderia se alcançar maior eficácia do PBQ e da ASQ se houvesse um corpo técnico, uma burocracia, que se responsabilizasse pela sua implementação e análise de sua aplicação. Esta burocracia poderia ser alocada sob a responsabilidade da SEPPIR (que já não existe mais) ou, talvez, do Ministério do Planejamento, ou de qualquer outro que os substituísse em suas funções, e seria contratada e capacitada para atuar, especificamente, na sua implementação.

## 9. AGRADECIMENTOS

Este artigo conta com dados vinculados à pesquisa “A reprodutibilidade sociocultural em uma comunidade remanescente de quilombos no estado de Alagoas”, realizada com apoio do Edital Universal 01/2016 e do Edital n. 13/2016 – Apoio a Pesquisas – PPGs/Humanidades.

## 10. REFERÊNCIAS

Almeida, A. W. B. 2002. Os quilombos e as novas etnias, in *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Editado por Eliane Cantarino O'Dwyer, pp. 43-81. Rio de Janeiro: Editora FGV.

Arruti, J. M. A. 2009. Políticas públicas para quilombos: terra, saúde e educação, in *Caminhos convergentes: Estado e sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil*. Organizado por Marilene de Paula & Rosana Heringer, pp. 75-110. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Boll/ActionAid.

Arruti, J. M. A. 2010. Notas sobre as iniciativas federais em educação no contexto das políticas públicas para quilombos, in *Educação escolar quilombola: pilões, peneiras e conhecimento escolar*. Editado por Secretaria de Estado da Educação, Superintendência da Educação, pp. 13-31. Curitiba: SEED.

Barbosa, M. P., L. A. M. Braga, e C. T. Rodrigues. 2016. Programa Brasil Quilombola: análise do processo de implementação. *Anais do XVII Seminário sobre a Economia Mineira*. Disponível em: [https://diamantina.cedeplar.ufmg.br/2016/anais/politicas\\_publicas/125-197-1-RV\\_2016\\_10\\_09\\_00\\_54\\_58\\_626.pdf](https://diamantina.cedeplar.ufmg.br/2016/anais/politicas_publicas/125-197-1-RV_2016_10_09_00_54_58_626.pdf). Acesso em: 11 dez. 2016.

Brasil. 1988. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal/Centro Gráfico.

Brasil. 2003. Decreto n. 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 Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Disponível em: <https://presrepublica.jusbrasil.com.br/legislacao/98186/decreto-4887-03>. Acesso em: 14 mar. 2017.

Campos, L. A., e J. Feres Júnior. 2014. Ação afirmativa, comunitarismo e multiculturalismo: relações necessárias ou contingentes? *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 29(84):103-118. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-69092014000100007>

Feres Júnior, J., V. T. Daflon, e L. A. Campos. 2012. Ação afirmativa, raça e racismo: uma análise das ações de inclusão racial nos mandatos de Lula e Dilma. *Revista de C. Humanas* 12(2):399-414.

Ferreira, V, e J. Medeiros. 2016. Fatores que moldam o comportamento dos burocratas de nível de rua no processo de implementação de políticas públicas. *Cadernos EBAPE.BR* 14(3):776-793. DOI: <https://doi.org/10.1590/1679-395129522>

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). 2011. *Censo Demográfico 2010. Cidades - Jacaré dos Homens*. Rio de Janeiro: IBGE.

Instituto de Terras de Alagoas (ITERAL). s/d. *Comunidades quilombolas em Alagoas*. Maceió: Instituto de Terras e Reforma Agrária de Alagoas. Disponível em: <http://www.iteral.al.gov.br/dtpaf/comunidades-quilombolas-de-alagoas/comunidades-quilombolas-de-alagoas>. Acesso em: 20 mar. 2018

Leite, I. B. 2005. *Laudos periciais em debate*. Florianópolis: NUER/ABA.

Lipsky, M. 1980. *Street-level bureaucracy*. New York: Russell Sage Foundation.

Lipsky, M. 2019. *Burocracia de nível de rua. Dilemas do indivíduo nos serviços públicos*. Brasília: ENAP.

Mello, J., G. Carvalho, C. Santos, S. Lacerda, e K. Favilla. 2014. Plano Brasil Sem Miséria e o atendimento de comunidades quilombolas. *Cadernos de Estudos Desenvolvimento Social em Debate* (20):197-211.

Moehlecke, S. 2002. Ação afirmativa: história e debates no Brasil. *Cadernos de Pesquisa* (117):197-217. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0100-15742002000300011>

Monteiro, L. 2016. Modelo “top down”: uma reflexão sobre a implementação de políticas públicas e a participação dos gestores governamentais. *Revista Gestão Organizacional* 9(3):25-35.

Oliveira, V., e F. Abrúcio. 2018. Burocracia de médio escalão e diretores de escola: um novo olhar sobre o conceito, in *Burocracia e políticas públicas no Brasil: interseções analíticas*. Editado por R. Pires, G. Lotta & E. O. Oliveira, pp. 207-225. Brasília: IPEA/ENAP.

Rodrigues, V. 2010. Programa Brasil Quilombola: um ensaio sobre a política pública de promoção da igualdade racial para comunidades de quilombos. *Cadernos de Gestão Pública e Cidadania* 15(57):263-278. DOI: <https://doi.org/10.12660/cgpc.v15n57.3258>

Secretaria de Políticas Públicas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR). 2004. *Programa Brasil Quilombola*. Brasília: SEPPIR.

Secretaria de Estado do Planejamento, Gestão e Patrimônio (SEPLAG). 2015. *Estudo sobre as comunidades Quilombolas de Alagoas*. Maceió: SEPLAG.

Souza, S., e A. Brandão. 2017. Dilemas e desafios do acesso ao Programa Brasil Quilombola. A realidade vivenciada pelas comunidades Marques. *Emancipação* 17(2):217-232. DOI: <https://doi.org/10.5212/Emancipacao.v.17i2.0003>

Teixeira, T. 2017. O ocaso do Programa Brasil Quilombola: uma análise orçamentária no Brasil e no Maranhão. *Encontro da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Administração*. 1-15 DOI: <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.14023.19367>

Vieira, F. 2015. Andanças entre currais, dádivas e políticas públicas: o Programa Brasil Quilombola na comunidade Negros do Riacho em Currais Novos-RN. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Departamento de Ciências Sociais, Natal.

# A NECROPOLÍTICA AMBIENTAL NOS QUILOMBOS DE ILHA DE MARÉ, BAHIA, BRASIL

**Bruna Pastro Zagatto**

Université Libre de Bruxelles/Centre d'Etude de la  
Vie Politique (CEVIPOL) | Bruxelas - Bélgica

**Luiz Enrique Vieira de Souza**

Universidade Federal da Bahia | Salvador - BA - Brasil

submissão: 10/04/2020 | aprovação: 09/09/2020

## RESUMO

O presente artigo analisa criticamente o processo de industrialização da Baía de Todos os Santos (BTS), com foco nos conflitos e crimes socioambientais vivenciados pela população de Ilha de Maré. Sua contribuição específica consiste em uma formulação conceitual que apreende o fenômeno em questão como resultado de uma “necropolítica ambiental”. Esse conceito reconhece a pertinência das ideias de “justiça ambiental” e “racismo ambiental”, mas desvela com maior acurácia como as políticas desenvolvimentistas se caracterizam por mecanismos que produzem sistematicamente o terror psicológico, o adoecimento dos corpos e a morte. Com base em uma abordagem metodológica respaldada nos princípios da “participação observante”, o estudo valeu-se de entrevistas semiestruturadas, documentos oficiais e estudos acadêmicos para demonstrar que a “necropolítica ambiental” implica a aniquilação de territórios e o rebaixamento ontológico das populações atingidas. Por fim, discutimos as temporalidades da “necropolítica ambiental” e propomos uma agenda de pesquisa que explore os potenciais analíticos desse conceito.

**Palavras-chave:** necropolítica ambiental; quilombos; saúde da população negra; Ilha de Maré; racismo ambiental.

### ENVIRONMENTAL NECROPOLITICS IN THE QUILOMBOS OF ILHA DE MARÉ, BAHIA, BRAZIL

#### ABSTRACT

This paper critically analyzes the industrialization process in the Baía de Todos os Santos (BTS), focusing on the socio-environmental conflicts and crimes experienced by the population of Ilha de Maré. Its specific contribution consists of a conceptual formulation that apprehends this phenomenon as the result of an ‘environmental necropolitics’. This concept recognizes the relevance of the ideas of ‘environmental justice’ and ‘environmental racism’, but it reveals more accurately how developmental policies are characterized by mechanisms that systematically produce psychological terror, illness and death. Based on a methodological approach relying on the principles of ‘participant observation’, the study used semi-structured interviews, official documents and academic studies to demonstrate that the ‘environmental necropolitics’ implies the annihilation of territories and the ontological demotion of the affected populations. Finally, we discuss the temporalities of ‘environmental necropolitics’ and propose a research agenda that explores the analytical potentials of this concept.

**Keywords:** environmental necropolitics; quilombos; health of the black population; Ilha de Maré; environmental racism.

### LA NECROPOLÍTICA AMBIENTAL EN LOS QUILOMBOS DE ILHA DE MARÉ, BAHÍA, BRASIL

#### RESUMEN

Este artículo analiza críticamente el proceso de industrialización en la “Baía de Todos os Santos” (BTS) con un enfoque en los conflictos y delitos socioambientales ocurridos en la población de Ilha de Maré. Su contribución específica consiste en una formulación conceptual que aprehe el fenómeno en cuestión como resultado de una “necropolítica ambiental”. Este concepto reconoce la relevancia de las ideas de “justicia ambiental” y “racismo ambiental”, pero revela con mayor precisión como las políticas desarrollistas se caracterizan por mecanismos que producen sistemáticamente terror psicológico, enfermedad en los cuerpos y muerte. Basado en un enfoque metodológico respaldado por los principios de “participación observante”, el estudio utilizó entrevistas semiestruturadas, documentos oficiales y estudios académicos para demostrar que la “necropolítica ambiental” implica la aniquilación de territorios y la degradación ontológica de las poblaciones afectadas. Finalmente, discutimos las temporalidades de la “necropolítica ambiental” y proponemos una agenda de investigación que explore los potenciales analíticos de este concepto.

**Palabras clave:** necropolítica ambiental; quilombos; salud de la población negra; Isla de Maré; racismo ambiental.



## 1. INTRODUÇÃO

Enquanto boa parte dos quilombolas do Recôncavo baiano atravessava, nos anos 1950, uma estagnação econômica pós-*plantation*, em que a paisagem permanecia pouco alterada por décadas, os habitantes dos quilombos da Ilha de Maré observavam de perto rápidas transformações sociais, econômicas e ambientais em seu entorno. Em pouco tempo, a vida naquele território passaria por importantes mudanças, ditadas por aqueles que se portavam não apenas como donos das terras, mas também das águas.

Este artigo faz uma análise crítica sobre o processo de industrialização da Baía de Todos os Santos, enfocando os conflitos e crimes socioambientais experimentados pela população de Ilha de Maré. Para isso, o artigo divide-se em quatro sessões: a primeira faz uma introdução ao assunto abordado; a segunda trata sobre a chegada desse novo modelo de desenvolvimento econômico – mimetizado a partir das experiências do Norte Global – e de sua apropriação destrutiva do meio ambiente local; a terceira sessão desenvolve a noção de “necropolítica ambiental”, a partir da análise dos conflitos e crimes socioambientais vivenciados pela população de Ilha de Maré; e a quarta apresenta as considerações finais, onde discutimos as temporalidades da “necropolítica ambiental” e defendemos uma proposta de agenda de pesquisa que promova

estudos comparativos que contribuam para a análise dos aspectos estruturais dessa modalidade de poder e revelem suas particularidades quanto às suas formas de implementação e funcionamento em outros contextos socioambientais. A proposta ora evidenciada abarca estudos de caso, como o que realizamos neste artigo, mas poderia avançar no sentido de ser realizado um mapeamento das formas de resistência das populações afetadas pela “necropolítica ambiental”. Por fim, sugerimos a pertinência de uma articulação analítica com fenômenos de grande escala, como as mudanças climáticas e a perda de biodiversidade, de modo que o colapso hodierno das fronteiras ecossistêmicas sirva como base para uma reflexão sobre as dinâmicas da “necropolítica ambiental global”.

O objetivo do artigo consiste em apresentar a lógica de funcionamento, alguns princípios e mecanismos estruturais deste modelo de política da morte, que converte territórios em “zonas de sacrifício” e que rebaixa o estatuto ontológico dos seus habitantes. Nesse ponto, abordamos a dinâmica das empresas e do Estado durante os processos de licenciamento ambiental e tragédias de grandes proporções. Além disso, discutimos a “necropolítica ambiental” como produtora de um grave estado de sofrimento social e psicológico, desencadeado por um sistemático adoecimento dos corpos e por uma ameaça permanente de morte.

Os dados que utilizamos para subsidiar este trabalho foram obtidos a partir de uma combinação de fontes primárias e secundárias. Nossa estratégia de pesquisa apoiou-se em três entrevistas semiestruturadas, realizadas entre os dias 8 e 10 de abril de 2020, com atores-chave envolvidos nos conflitos socioambientais da Ilha de Maré. A primeira entrevista realizou-se em 8 de abril, com Marizelha Lopes, líder do Movimento dos Pescadores e Pescadoras Artesanais e das comunidades quilombolas de Ilha de Maré. A segunda ocorreu em 9 de abril, com Pedro Teixeira Diamantino, advogado popular e professor de Direito da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Em 10 de abril, entrevistamos Neuza Maria Miranda dos Santos, professora do Departamento de Ciência dos Alimentos da Escola de Nutrição da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e pesquisadora da área da Saúde. Devido ao isolamento social em função da pandemia de COVID-19, as entrevistas foram realizadas por telefone e gravadas. Os entrevistados consentiram que trechos delas fossem citados neste artigo. A análise dos dados articulou o conteúdo das entrevistas com informações obtidas em artigos científicos e trabalhos acadêmicos sobre a contaminação na Ilha de Maré (teses, dissertações e monografias), autos de processos judiciais, notícias e artigos veiculados pela imprensa, além do documentário “No rio e no mar” (2016), que aborda a luta dos moradores de Ilha de Maré por justiça socioambiental.

Algumas dessas atividades de resistência e defesa do território quilombola foram acompanhadas de perto pela primeira autora deste artigo, quando ainda era funcionária do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). A aproximação das lideranças quilombolas da Ilha de Maré se deu durante audiências e consultas públicas ligadas a processos de licenciamento ambiental de grandes empreendimentos na BTS, e a primeira visita à ilha ocorreu em 2009, durante abertura do processo de elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) do Território da Comunidade Quilombola de Ilha de Maré. O envolvimento com as questões ambientais se intensificou entre 2011 e 2014, quando a autora assumiu a Coordenação de Desenvolvimento Socioambiental de Unidades de Conservação do Instituto do Meio Ambiente e Recursos Hídricos (INEMA), órgão ambiental do estado da Bahia. Nesse período, foi convidada pelas líderes de Ilha de Maré a fazer uma excursão de barco – promovida pelo Movimento dos Pescadores e Pescadoras Artesanais (MPP) – batizada de “tóxico *tour*”, para que agentes públicos e pesquisadores testemunhassem a poluição e os riscos socioambientais presentes nos espaços ao redor da Ilha de Maré. Desde então, a autora acompanhou reuniões, manifestações e atos políticos do MPP, como pesquisadora engajada no combate ao racismo socioambiental da BTS.

Os vários momentos de inserção em campo caracterizaram-se por aquilo que *Bruce Albert* (2014) chamou de “participação observante”. Isso significa que a metodologia empregada não foi a observação participante como simples ferramenta de registro de dados, mas uma etnografia engajada, fruto de uma longa experiência, que intercala pesquisa antropológica e ativismo na luta pela terra, pelos territórios pesqueiros e por justiça socioambiental. Esse tipo de trabalho antropológico “aplicado” tem sido cada vez mais reconhecido como “ativismo antropológico” e evidencia o quanto a ideologia da neutralidade etnográfica escamoteia uma clara relação de dominação nas pesquisas antropológicas, sendo necessária uma mudança epistemológica que reconheça a “independência intelectual de uma antropologia engajada e as potencialidades heurísticas de sua nova perspectiva de ‘participação observante’” (Albert 2014:143).

## **2. DAS PLANTATIONS ÀS INDÚSTRIAS: A CHEGADA DE UM MODELO DE DESENVOLVIMENTO DO FUTURO DO PASSADO**

Os registros documentais do século XIX sobre a Ilha de Maré datam de 1857 e mencionam a existência de duas fazendas e dois engenhos de cana-de-açúcar, ainda que os primeiros engenhos na região remontem ao século XVI. No século XVIII, a organização socioespacial da ilha era composta por

engenhos, por propriedades menores (onde habitava uma população negra alforriada) e pelas primeiras formações quilombolas (INCRA 2016; Rios 2017).

No século XIX, a economia açucareira do Recôncavo entrou em crise diante da concorrência do açúcar produzido na América Central, da forte pressão pela abolição do regime escravista no Brasil e das frequentes revoltas dos escravizados. A solução encontrada pelos senhores do engenho foi revitalizar a produção com a modernização tecnológica da indústria açucareira e a intensificação do tráfico de escravos (INCRA 2016; Rios 2017). Com apoio do movimento abolicionista, houve aumento das rebeliões empreendidas pela população cativa e a formação de diversos quilombos no Recôncavo Baiano, a exemplo de Ilha de Maré. Conforme relatos e diagramas genealógicos apresentados no RTID (INCRA 2016), nos anos que antecederam a abolição, alguns antepassados dos atuais moradores fugiram a nado de engenhos da região de Candeias e Simões Filho e se refugiaram nas matas da Ilha de Maré. Segundo os mais velhos, alguns africanos trazidos em navios nas últimas levas do tráfico negreiro também se lançavam ao mar nas proximidades da porção sul da ilha, dando origem aos atuais quilombos (Rios 2017).

Ainda de acordo com os quilombolas de Ilha de Maré, na passagem do século, a população negra recém-liberta permaneceu nas fazendas da região,

como mão de obra para uma crescente produção agropastoril variada. O escoamento dos produtos era realizado pelos saveiros, que os vendiam nas feiras de Salvador. É importante frisar que as relações de trabalho estabelecidas entre fazendeiros e posseiros eram baseadas no arrendamento da terra e na cessão da parte da produção ao proprietário do imóvel (INCRA 2016). Os habitantes da ilha relatam que muitos fazendeiros exploravam os trabalhadores sob ameaça de expulsão, caso não lhes entregassem parte da produção, conforme exigido. Como se tratavam de trabalhadores que não possuíam terra e nem outro tipo de renda, muitos acabavam aceitando as condições impostas pelos fazendeiros (Rios 2017).

As famílias preferiram resistir à brutais situações de exploração, humilhação e violência a deixar a ilha. Foi com base nessas relações trabalhistas análogas à escravidão que a Ilha de Maré sustentou, por inúmeras décadas, uma significativa produção agrícola. Porém, a destruição das roças, os constantes conflitos fundiários e as expulsões provocaram alto nível de insatisfação entre os trabalhadores que, na década de 1980, se negaram a pagar o arrendamento aos fazendeiros. Como consequência desse processo, muitas famílias foram expulsas, ocasionando o declínio da atividade agrícola. Se, para algumas comunidades quilombolas, a criação do Sindicato dos Trabalhadores Rurais na Ilha de Maré, no

fim da década de 1980, significou uma forma de resistência ao pagamento do arrendamento, para outras, o “ano de libertação” foi 2004, quando as comunidades se reconheceram como remanescentes de quilombo (Zagatto 2019).

Com o declínio da agricultura e a extinção dessas atividades, a população que resistiu ao processo de expulsão se concentrou nas margens da ilha, nas áreas de praia e mangue, de domínio da União. Explorados durante décadas, e agora desprovidos da terra, os moradores da ilha encontraram no mar e no mangue a sua principal fonte de sobrevivência. A pesca e a mariscagem já eram desenvolvidas pelos habitantes desde os tempos de colônia, mas assumiram o papel de principal fonte de renda da maioria das famílias, complementada com as pequenas roças feitas nas porções de terras ainda disponíveis e pelo extrativismo vegetal nas matas remanescentes (Zagatto 2019).

Além das disputas com os fazendeiros, novos conflitos territoriais vieram à tona a partir da descoberta de petróleo na BTS. Na década de 1950, inaugura-se uma nova fase, quando a Bahia recebeu as primeiras instalações da indústria petrolífera do Brasil e outros empreendimentos associados (refinarias, portos, campo de produção e armazenamento), construídos para alavancar o desenvolvimento regional (Rêgo 2018). Nessa época, foi construído o Terminal Almirante

Alves Câmara (TEMADRE), em Madre de Deus, e a Refinaria de Mataripe, em São Francisco do Conde, que por muitos anos foi a maior da América Latina e que posteriormente viria a ser chamada de Landulpho Alves (RLAM) (Monteiro 2014). Dando prosseguimento a um grande projeto desenvolvimentista que prometia tirar a Bahia de uma certa estagnação econômica, após o declínio da produção açucareira, a BTS transformou-se em uma das principais áreas industriais do estado, sobretudo com a criação, na década de 1960, do Centro Industrial de Aratu (CIA), com cerca de 144 empresas de diversos setores e, na década de 1970, do Porto de Aratu e do Polo Industrial de Camaçari, que reunia mais de 90 indústrias químicas, petroquímicas, termelétricas, automotiva, de pneus, metalúrgica, têxtil, fertilizantes, fármacos, bebidas, além de diversos portos particulares menores (Rêgo 2018).

O complexo industrial e portuário legitimou-se segundo os discursos de fomento ao progresso e pela oferta de emprego às populações da BTS. Porém, a nova dinâmica das atividades ligadas à extração do petróleo e de escoamento da produção industrial transformou brutalmente o modo de vida das comunidades da região, que sequer foram comunicadas ao longo desse processo. Com a chegada de megaempreendimentos e a apropriação de áreas públicas e dos espaços naturais de uso

comum, os conflitos pela posse e uso das terras se multiplicaram na Ilha de Maré. A população local, que já estava confinada nas bordas da ilha, em função do movimento centrífugo de expulsão levado a cabo pelos fazendeiros, perdia agora também importantes áreas de moradia, lazer e pesca, como coroas e manguezais. A rápida abertura de estradas, a construção de píeres, poços e dutos para o escoamento da produção, por parte da Petrobras, foi interpretada pela comunidade como uma invasão territorial (Rios 2017). Mas esse era só o começo de uma série de conflitos que se instalavam na região, agravados pelos crescentes danos ambientais e pelos acidentes nas indústrias próximas à ilha, que impactaram ainda mais a população local em termos ecológicos e socioeconômicos.

Muitas empresas altamente poluidoras se instalaram na região, sem que houvesse nenhum tipo de estudo sobre os impactos ambientais, socioeconômicos ou sobre a saúde humana. O Porto de Aratu, por exemplo, responsável por mais de 60% da carga transportada no estado da Bahia por via marítima, havia sido inaugurado em 1975, antes da regulamentação dos procedimentos de licenciamento ambiental ou de uma política nacional de meio ambiente. De maneira semelhante, diversos empreendimentos da Petrobras e de outras empresas foram construídos sem licença ambiental

(Monteiro 2014). De acordo com o professor e advogado Pedro Diamantino, em entrevista realizada em 09/04/2020:

Por mais que a gente tenha críticas ao atual sistema de licenciamento, ou a como o Estado ou as empresas tocam isso, no caso da Ilha de Maré é mais grave porque a região foi eleita nos anos 1940 para ser uma zona de sacrifício do Estado da Bahia. Era o lugar de maior concentração de indústrias poluidoras. Apesar de paradoxalmente ser uma região com atributos ambientais extremamente importantes. O acervo de recifes da região da Ilha de Maré é comparável ao de Abrolhos. A gente esquece isso porque ali é uma área de ocupação industrial já consolidada.

As populações dos municípios e ilhas do entorno da Baía de Aratu não demoraram a sentir os impactos provocados pelo conjunto de empresas sobre os ecossistemas marinho e de manguezal e sobre a saúde dos habitantes. A Ilha de Maré se viu cercada por um modelo “de futuro do passado”, em que o projeto de desenvolvimento industrial mimetizou as experiências dos países do Norte, perpetuando uma violência neocolonial sobre os descendentes das vítimas do regime colonial de *plantations*. As novas formas de apropriação do espaço, de exploração e expulsão dos corpos tornaram evidente uma relação antagônica por excelência – uma relação de colonizador e colonizado (Ballestrin 2013) –, já bastante conhecida pelas comunidades. Nesse sentido,

as indústrias assumiram o lugar dos “donos da terra”, dando continuidade e reatualizando velhas assimetrias, mas agora também se arrogando como “donos da água”, decidindo como, onde e sob quais condições as populações poderiam fazer uso dos espaços, sem ao menos consultá-las. Como salientou o advogado Pedro Diamantino (comunicação pessoal, 9 abr. 2020), “a região passou por um processo de industrialização dentro da lógica de modernização conservadora, tocada por uma ditadura militar pouco porosa para as reivindicações ou para ouvir vozes discordantes”.

Na década de 1990, movimentos ambientalistas, de pescadores artesanais e o próprio órgão ambiental federal brasileiro (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis - IBAMA) passaram a manifestar publicamente a preocupação com a qualidade das águas, ameaçadas pela poluição por dejetos industriais e com a preservação dos manguezais da BTS. O órgão ambiental estadual da época vinha sendo cobrado pela emissão de licenças ambientais de grandes indústrias altamente poluidoras, com alto impacto sobre os modos e a qualidade de vida dos pescadores artesanais. Como medida compensatória, cria, em 1999, a Área de Proteção Ambiental Baía de Todos os Santos (APA BTS) (Zagatto 2019), com aproximadamente 800 km<sup>2</sup>, envolvendo o espelho d’água e um conjunto de 54

ilhas. De acordo com o Decreto 7.595/1999, a APA BTS tinha o objetivo de preservar remanescentes de floresta, manguezais, as águas doces, salobras e salinas, disciplinar o uso e a ocupação do solo e “promover o desenvolvimento de atividades econômicas compatíveis com o limite aceitável de câmbio do ecossistema” (Bahia 1999).

Apesar de os objetivos da APA contemplarem formalmente as reivindicações das entidades ambientalistas e dos movimentos sociais de luta pelo direito dos pescadores, sua inefetividade foi rapidamente criticada, pois a gestão da APA nunca saiu do papel. A partir dos anos 2000, lideranças da Ilha de Maré intensificaram as denúncias, sobretudo em função de grandes desastres ambientais que impactaram a região. Ainda de acordo com Diamantino (comunicação pessoal, 9 abr. 2020), “durante um bom tempo o pessoal de Ilha de Maré teve que esconder a poluição. Porque tem a lógica do mundo da pesca. Ninguém quer divulgar que o ambiente está contaminado, porque teme sofrer no bolso, se não vender o pescado”. Mas o agravamento dos problemas de saúde, dos riscos em função de frequentes “acidentes” e a presença cotidiana do medo na vida das cerca de 600 famílias da ilha foi decisivo para que as comunidades criassem estratégias de resistência frente a uma “necropolítica ambiental”, que se apresentava de forma cada vez mais sistêmica e estrutural.

### **3. O CONCEITO DE “NECROPOLÍTICA AMBIENTAL”: UMA ANÁLISE DOS DISPOSITIVOS E MECANISMOS QUE SEMEIAM TERROR, DOENÇAS E MORTE**

A explosão do navio Golden Miller, ocorrida em dezembro de 2013, representa um episódio traumático para as comunidades da Ilha de Maré. O navio ancorado num píer de propriedade da Companhia das Docas do Estado da Bahia (CODEBA), no Porto de Aratu, estava carregado de gás propeno e foi contratado pela empresa Braskem para transportar o produto. Os moradores ouviram uma explosão, que chegou a estremecer algumas casas quilombolas, e, em seguida, uma fumaça densa, com odor insuportável, espalhou-se pela ilha. Vários membros da comunidade, particularmente as crianças, sofreram com náuseas, crises de asma, dores de cabeça, entre outros sintomas. O desespero ampliou-se em virtude das informações contraditórias que lhes chegavam e por não terem recebido qualquer apoio das autoridades públicas. Conforme a líder comunitária de Ilha de Maré, Marizelha Lopes (comunicação pessoal, 8 abr. 2020): “Na época, o que nos acalmou foram as reportagens na televisão porque as empresas nem se preocuparam em nos acalmar. Mas a gente sabia que a imprensa mentia, porque quando o repórter disse que o acidente já tinha sido contido, a gente via o navio pegando fogo no mar”.

Ao fim e ao cabo, o navio ardeu durante três dias e, juntamente com o abalo psicológico e os prejuízos à saúde, os pescadores e as marisqueiras de Ilha de Maré denunciaram o impacto do desastre na pesca, uma vez que, ao se darem conta da falha no compressor do navio, seus operadores jogaram o óleo combustível no mar, em uma fracassada tentativa de evitar a explosão. As manchas de óleo atingiram as praias e os manguezais, sendo que mais de duas toneladas de óleo foram removidas do entorno da ilha posteriormente. Diante da ausência de respostas do poder público, os pescadores realizaram seguidos protestos, inclusive bloqueando a entrada do Porto de Aratu.

Em um primeiro plano, o episódio ora narrado pode ser interpretado como um caso clássico daquilo que se denominou de “injustiça ambiental” (Acselrad et al. 2004). Essa ideia tende a ressaltar a sobreposição entre vulnerabilidade socioeconômica e distribuição desigual da exposição à degradação ambiental, de modo que a dinâmica da acumulação capitalista seria responsável por concentrar os riscos e a exposição a poluentes precisamente naquelas camadas geralmente desprovidas de recursos políticos, materiais e simbólicos. Em outras palavras, os grupos que auferem vantagens e benefícios econômicos das atividades poluidoras não coincidiriam com as populações afetadas por esses empreendimentos. Pelo contrário,

além de sofrerem prejuízos à saúde e ameaças de desterritorialização advindas desses investimentos, as comunidades pobres ainda teriam de arcar com as consequências negativas desses ataques ambientais aos seus modos tradicionais de subsistência (Alier 2014).

Os autores vinculados às linhas de pesquisa na área da “justiça ambiental” atribuem grande importância às discussões sobre “interseccionalidades”. Juntamente com sua ênfase na dimensão de classe, no que se refere à distribuição do fardo da poluição, eles levam em conta outras desigualdades sociais, como as opressões de raça e gênero. Essas considerações são fundamentais para o caso de Ilha de Maré, quando se constata a forte predominância de uma população negra e uma forte divisão sexual do trabalho ligado à pesca artesanal. Enquanto os homens trabalham majoritariamente em embarcações de pesca no mar, as mulheres se ocupam da mariscagem em manguezais e coroas. As atividades femininas nesses locais de trabalho implicam maior tempo de imersão na água e aumentam a vulnerabilidade delas, em função da contaminação hídrica. Levando-se em consideração as características geográficas da Ilha de Maré, a dispersão dos efluentes tóxicos com frequência leva à sua acumulação nos mangues, tornando as mulheres particularmente suscetíveis a doenças



dermatológicas, respiratórias e alergias. Segundo Fuchs (2013:20): “Quase todas as marisqueiras referem contato com produtos químicos advindos do polo petroquímico durante a cata do marisco. A presença destes produtos foi descrita pelas marisqueiras como um odor desagradável, fumaça ou óleo e substâncias irritativas na água”.

No que diz respeito à variável “raça”, o conceito de “racismo ambiental”, cunhado no encontro do movimento pelos direitos civis das populações negras com o movimento ambientalista norte-americano, representou um avanço analítico importante. Em meados da década de 1970, pesquisas sistemáticas levaram à conclusão de que a composição racial de uma comunidade aparecia como a variável mais relevante para explicar a existência ou inexistência de depósitos de rejeitos perigosos. À luz desses estudos, “racismo ambiental” passou a designar a imposição desproporcional – intencional ou não – de substâncias tóxicas às comunidades negras (Bullard 1993). Sem desconsiderar as especificidades locais, inúmeros estudos de caso foram realizados para analisar fenômenos análogos em outras partes do mundo e, mais do que isso, o conceito de “racismo ambiental” foi apropriado em seus potenciais cognitivos por ativistas do movimento negro e por ambientalistas para denunciar a tentativa de expor populações negras, quilombolas e indígenas aos

subprodutos insalubres da acumulação capitalista.

No caso da Ilha de Maré, as interações construídas pelas lideranças do movimento quilombola com ativistas ambientais e membros da comunidade acadêmica possibilitaram que a ideia de “racismo ambiental” fosse paulatinamente incorporada ao seu repertório discursivo nos momentos de enfrentamento com os responsáveis pelos “acidentes” e pela poluição cotidiana da região (Zagatto & Souza 2019). No censo étnico-racial do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2010, a Ilha de Maré destacou-se, em números relativos, como o bairro mais negro de Salvador. Segundo a metodologia embasada no critério de autodeclaração, nada menos que 92,99% da população local se reconheceram como “preta” ou “parda” (IBGE 2010). Nesse sentido, as lideranças não hesitam em afirmar que a questão racial é um elemento decisivo para explicar por que os gestores públicos, em suas alianças desenvolvimentistas com os representantes das corporações, elegeram a Baía de Aratu como “zona de sacrifício” para o crescimento econômico estadual. Mesmo que as condições geográficas, a disponibilidade de recursos naturais e as condições de navegabilidade sejam fatores bastante relevantes, não há como desconsiderar que a vulnerabilidade social da Ilha de Maré, sua composição étnico-racial e o fato de ela se localizar em uma porção mais distante dos

bairros elitizados também explicitam as razões para o sistemático descaso das autoridades com os problemas ambientais enfrentados por seus moradores. Como disse Pedro Diamantino (comunicação pessoal, 09 abr. 2020):

Os órgãos ambientais só fazem alguma coisa quando há um problema bem visível, um acontecimento que repercute. Ai chegam as denúncias, eles dão prazo para a empresa fazer adequação, mas de modo geral não fazem nada porque os empreendimentos ficam fora das vistas da cidade, numa zona escondida do público [...] e esse não fazer é a forma de operar. É uma operação que não é uma negligência simplória, e sim uma negligência dolosa [...]. Então, eles fazem daquilo ali a latrina química da Bahia.

Nosso argumento fundamental consiste, no entanto, em afirmar que, embora as noções de “justiça ambiental” e “racismo ambiental” sejam pertinentes para a análise dos conflitos socioambientais vivenciados pela população de Ilha de Maré, elas deixam escapar o cerne do fenômeno em questão. Essas ideias contêm momentos de verdade porque assimilam a distribuição desigual dos prejuízos e as variáveis sociais e raciais que estruturam a polarização entre acumulação de capital e exposição aos riscos, mas são insuficientes para compreender que a aliança entre poder público e corporações está permeada por uma concepção de desenvolvimento que visa aniquilar territórios e rebaixar o estatuto ontológico de

certos grupos humanos, como os quilombolas. Ao converterem esse território tradicional em uma “zona de sacrifício”, os portadores do desenvolvimentismo aplicam conscientemente uma política que desencadeia sistematicamente o terror psicológico, o adoecimento dos corpos e a morte. Nesse sentido, o território de Ilha de Maré não seria apenas um “ambiente enfermo” (Freitas et al. 2012), mas sim um “ambiente da morte”. Visto sob esse ângulo, o desenvolvimentismo assume o caráter de uma “necropolítica ambiental”, que impõe às comunidades quilombolas um lugar intermediário entre a condição de sujeitos e objetos, privando-os não apenas de seus direitos constitucionais ou territoriais, mas os obrigando a conviver de uma maneira perversamente *sui generis* com a experiência inexorável da morte.

Esse argumento ganha força à luz do histórico de degradação ambiental em Ilha de Maré, que revela práticas sistemáticas ao longo do tempo de uma necropolítica com facetas silenciosas e outras espetaculares, dando lugar a uma “necropolítica ambiental” catastrófica em que, conforme o leitor perceberá ao longo das páginas seguintes, a explosão do navio Golden Miller esteve longe de figurar como episódio isolado de terror e contaminação. De acordo com Marizelha Lopes (comunicação pessoal, 08 abr. 2020, grifos nossos):

Difícil falar qual episódio foi pior. Todo ano tem um crime ambiental aqui. Ou é no Porto de Aratu ou na Petrobras. Em 2004, teve um vazamento de amônia e todas as bananeiras da comunidade morreram. Morreu também uma criança de quatro anos de asma. Na época, a gente não fez relação entre o vazamento e a morte, mas ela morreu no dia em que o cheiro de amônia estava mais forte e esse foi uns dos momentos mais marcantes da comunidade. Em 2004, também morreram toneladas e toneladas de peixe. Fizemos a denúncia ao INEMA e eles disseram que era por pesca com bomba. Mas os pescadores sabem que não foi isso porque morreram raias e peixes de fundo do mar que não morrem com bomba.

O conceito de “necropolítica” foi cunhado por Achille Mbembe (2018), a partir de uma crítica das reflexões de Michel Foucault sobre a “biopolítica”. Na formulação de Foucault (2007), o biopoder funcionaria mediante a divisão entre as pessoas que devem viver e as que devem morrer. A partir de uma divisão entre os vivos e os mortos, esse poder se definiria em relação a um campo biológico no qual grupos assumiriam o controle com base em pressuposições que distribuem a espécie humana em grupos e subgrupos, estabelecendo uma cesura biológica entre uns e outros. Em termos foucaultianos, racismo seria uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder, “este velho direito soberano de matar” (apud Mbembe 2018:18). Dessa forma, o conceito de “necropolítica” parte da noção de biopoder, mas o

considera insuficiente para dar conta das formas contemporâneas de submissão da vida pela morte. Em contraposição, o “necropoder” teria como foco as profundas reconfigurações das relações hodiernas entre resistência, sacrifício e terror, especialmente a capacidade de criar “mundos da morte”, nos quais vastas populações seriam submetidas a condições que lhes confeririam o estatuto de “mortos-vivos”.

Com a explosão do Golden Miller, as empresas fizeram acordo e quem fez o acordo com as entidades de pescadores para pagamento dos pescadores da BTS foi a dona do navio. E todo o acordo girou em torno de não assumir a responsabilidade da empresa e de esconder as empresas brasileiras responsáveis. Na verdade, quem pagou as ações indenizatórias aos pescadores foi uma seguradora estrangeira. A Braskem e a CODEBA não aparecem. Possivelmente, o seguro devia ter negócios, alguma transação de pagamento de risco. Então, eles pegam empréstimo ou papéis da bolsa e aí fazem acordos. Eu pago uma ‘merreca’ aos pescadores e diminuo os potenciais riscos econômicos que a empresa assegurada possa sofrer (Pedro Diamantino, comunicação pessoal, 09 abr. 2020).

A partir desse relato, o advogado que deu apoio jurídico às organizações de pescadores de Ilha de Maré nos ofereceu um exemplo de como a “necropolítica ambiental” lança mão de um traço característico do capitalismo contemporâneo para assegurar-se jurídica e economicamente das consequências dos desastres causados.

Referimo-nos à capacidade do mercado financeiro de desenvolver instrumentos complexos que permitem securitizar uma variedade inaudita de processos e, assim, garantir que suas atividades não sejam perturbadas por “acidentes”, que na realidade já estão de certa maneira previstos e justamente por isso fazem parte da contabilidade dos empreendimentos desde o início. Essa lógica organizacional evoluiu e se converteu em uma busca implacável por enormes lucros e pela necessidade de desenvolver instrumentos que expandiram o escopo do que se pode financiar, levando à disposição de securitizar até mesmo a subsistência e a vida humana (Sassen 2016). No caso da Braskem, Marizelha Lopes nos lembra que “a empresa não precisou pagar nenhum centavo pela explosão” e sequer precisou estabelecer relações com os moradores afetados. Apesar da sede da empresa localizar-se nas proximidades de Ilha de Maré, a responsabilidade pela negociação com os quilombolas coube aos representantes da seguradora. Ao terceirizar o pagamento pelos riscos, as empresas reservam-se a prerrogativa do distanciamento social, revelando como a impessoalidade também se converte em traço constitutivo da “necropolítica ambiental”.

Nas circunstâncias em que os representantes do desenvolvimentismo não se encontram em condições de recorrer ao princípio da

impessoalidade, as estratégias para a reafirmação da “necropolítica ambiental” se refletem na tentativa de descredibilizar as evidências do descaso com a saúde e a vida das pessoas (Carson 2010). Em meados de 2005, um grupo de cientistas, profissionais da saúde e estudantes realizou uma pesquisa com crianças na Ilha de Maré, cujo objetivo consistia em averiguar os nexos entre segurança alimentar e contaminação ambiental. Tratava-se de um estudo interdisciplinar e transversal, coordenado pela professora Neuza dos Santos, no qual foram coletadas amostras de sangue e cabelo de crianças com até seis anos. Os resultados demonstraram que havia nítida correlação entre o consumo semanal de mariscos e pescado e as taxas de chumbo e cádmio nos organismos daquelas crianças (Nascimento et al. 2010; Santos et al. 2007).

Chumbo e cádmio são metais pesados que provocam o comprometimento neurológico e o desenvolvimento das funções cognitivas dos indivíduos, particularmente nas crianças. Como esses metais prejudicam a absorção de cálcio, também podem ter o efeito potencial de retardar o crescimento durante a infância. Em adultos, os metais pesados acarretam danos às funções cardíaca, renal e hematológica, além de favorecer o desenvolvimento de diversos tipos de câncer. No entanto, é importante lembrar que

o consumo de mariscos e pescados representa apenas uma via pela qual os habitantes de Ilha de Maré entram em contato com essas substâncias tóxicas. Embora a pesquisa focasse apenas no aspecto dietético da contaminação, os quilombolas também estão sujeitos à contaminação do solo, à inalação de poeira, a materiais particulados e demais subprodutos que poluem a atmosfera. A pesquisa em questão não se propunha a verificar a contaminação por outros poluentes aos quais a população local também se encontra submetida, como os Hidrocarbonetos Policíclicos Aromáticos (benzeno, tolueno, BTX), que também são considerados extremamente carcinogênicos, nem teve a amplitude necessária para avaliar as consequências da interação entre essas diferentes substâncias no organismo humano (Neuza Maria Miranda dos Santos, professora da UFBA, comunicação pessoal, 10 abr. 2020).

Durante nossa entrevista, a professora Neuza dos Santos entristeceu-se ao lembrar que uma das crianças incluída em sua amostra viria a falecer seis anos mais tarde, em decorrência de um câncer no ombro. A professora também demonstrou perplexidade com os esforços sistemáticos de diferentes agentes públicos para que sua pesquisa fosse desautorizada do ponto de vista científico ou simplesmente ignorada. Nesse sentido, seu relato é importante para desvelar alguns mecanismos institucionais protelatórios dos quais

se valem as burocracias dos órgãos públicos e das corporações, para garantir o *business as usual* da “necropolítica ambiental”:

Os órgãos públicos perdiam os dados. A cada reunião vinha um técnico diferente. Sempre perdiam os dados porque mudavam as pessoas, um jogo de empurra-empurra. O órgão estadual se eximia dizendo que a situação ambiental de Ilha de Maré era de responsabilidade do município. Nas reuniões em grupo com a Secretaria de Meio Ambiente de Salvador e com a Secretaria de Saúde do Estado, tentaram descredibilizar meus dados. Até os colegas da academia questionaram a validade do trabalho, em razão da amostragem, sendo que o estudo se baseou numa amostra aleatória com quase 50% das crianças da ilha, tendo sido submetido previamente a uma Comissão de Ética em Pesquisa, e contou com a participação de um estatístico, doutor no desenho e planejamento amostral e na análise dos dados. Os órgãos ambientais e de saúde do município e do estado desconsideraram o estudo, dizendo que não tinham conhecimento, deram pouco crédito, limitando o alcance e os resultados da pesquisa. Como desacreditar uma pesquisa que teve tanto planejamento e critério? (Neuza Maria Miranda dos Santos, comunicação pessoal, 10 abr. 2020).

Apesar desses esforços de silenciamento, as lideranças quilombolas apropriaram-se de tais estudos para embasar suas reivindicações pela melhoria das políticas públicas de saúde na Ilha de Maré. Afinal de contas, tratava-se da primeira pesquisa a investigar correlações mais específicas entre a poluição industrial e seus efeitos no organismo dos moradores

da região, uma vez que os estudos anteriores focavam apenas na interferência da degradação ambiental na vida marinha. De qualquer forma, os resultados científicos do trabalho coordenado por Neuza dos Santos tiveram repercussões políticas, pois, em uma das reuniões públicas que ocorreram em 2007 por conta do fenômeno conhecido como “maré vermelha” (grande mortandade de peixes em toda a região da BTS, posteriormente atribuída à proliferação de microalgas decorrente do aumento de efluentes orgânicos nas águas), a professora tomou contato com uma promotora do Ministério Público (MP) que, em um primeiro momento, mostrou-se interessada no caso e requisitou os dados de sua pesquisa. Em seguida, realizou-se uma audiência pública, na qual os dados foram amplamente apresentados. Somando-se a isso a pressão exercida pelas reivindicações do Movimento de Pescadores e Pescadoras (MPP), o MP exigiu de todos os órgãos responsáveis respostas às evidências apresentadas no estudo.

A partir de então, toda a burocracia pública e privada viu-se obrigada a mobilizar a “máquina de guerra da necropolítica”, inclusive porque a promotoria aproveitou a ocasião para investigar sobre as licenças ambientais do consórcio de Aratu, gerenciado pela CODEBA. Conforme demonstramos na seção anterior, boa parte

dos projetos desenvolvimentistas foram implementados na região nas décadas que antecederam os dispositivos constitucionais que tornavam os processos de licenciamento ambiental obrigatórios para empreendimentos do porte daqueles ali existentes. Assim, a promotoria constatou que o Porto de Aratu funcionava de maneira ilegal e propôs que se realizasse um Termo de Ajuste de Condutas (TAC) para que essas pendências fossem regularizadas:

O único compromisso da CODEBA com o MP foi elaborar planos, análises de risco. Os planos são feitos por consultorias, que por sua vez são submetidos a auditorias que analisam os planos, que escrevem relatoria apontando problemas. Aí, o IBAMA faz um parecer criticando. Depois, isso vai para o MP, que faz mais um documento decidindo se concorda com a auditoria ou não. Vira uma guerra de papéis. As empresas e a burocracia estatal vão produzindo uma quantidade absurda de papéis. É tanto documento que nem elas dão conta de ler. Aí você transforma algo simples numa coisa bem mais complexa. Porque é só a gente passar um dia na Ilha de Maré para sentir o olho arder. Mas você transforma isso numa quantidade absurda de papéis, planos. É um grande teatro de eterno adiamento. Todo mundo sabe que há uma irregularidade, mas fica nesse estado permanente de precariedade justificada. O TAC funcionou para isso. Como um guarda-chuva para tapar a ausência da licença. Também é uma construção de planos e depois tem a etapa de execução dos planos. Mas esses planos nunca são executados porque eles são complexos. Então, já temos 5 anos e até hoje não foi feito nada (Pedro Diamantino, comunicação pessoal, 09 abr. 2020).

A situação descrita por Diamantino, sobre a elaboração de planos que nunca saem do papel, nos remete à implementação da APA BTS. Por mais de duas décadas (desde sua criação), a gestão da APA praticamente se resumiu à produção de diagnósticos, atas de reuniões de conselheiros, planos de ação que nunca foram efetivamente executados. No entanto, documentos que poderiam propor ações mais eficazes no sentido da conservação e preservação e de estabelecer um Zoneamento Ecológico e Econômico, a exemplo dos Planos de Manejo, nunca foram concluídos. Abrem-se licitações para produção de novos documentos de gestão antes que as ações planejadas nos antigos tenham sido implementadas, por falta de gestor ou conselho gestor na APA. No mais, o objetivo de “desenvolver atividades econômicas compatíveis com o limite aceitável” evidencia uma brecha na política ambiental para o estabelecimento de critérios vagos sobre o que pode ou não ser feito na BTS, que abrem uma ampla margem para arbitrariedades. As decisões ficam, então, à mercê de um modelo hegemônico e neocolonial de desenvolvimento econômico, respaldado pelo Estado, que gera danos irreversíveis ao ambiente e à saúde da população.

Para além da falta de transparência do processo como um todo, percebe-se total desinteresse público e privado em fazer uma avaliação global dos

impactos ambientais sobre a saúde da população. As pesquisas sobre saúde coletiva, especialmente sobre contaminação por resíduos químicos, mostraram-se um assunto proibido em vários espaços. Os Estudos e Relatórios de Impacto Ambiental (EIA/RIMA) das empresas apresentam dados socioeconômicos ou demográficos sobre as populações diretamente afetadas, mas jamais discorrem com suficiente detalhe sobre saúde. Mesmo nos institutos de pesquisa de universidades federais, priorizam-se os estudos sobre a contaminação de moluscos e crustáceos na Ilha de Maré, mas não de seres humanos. Os órgãos estadual e municipal de meio ambiente fizeram pacto de silêncio e não tomaram nenhuma providência frente aos resultados alarmantes da pesquisa desenvolvida pela professora da UFBA. Mais do que isso, conforme relatou durante entrevista, a própria professora ouviu de um funcionário do alto escalão do governo do Estado, em um contexto informal: “a instrução que nós tínhamos sobre sua pesquisa e seus dados era para que fizéssemos silêncio. Era para que a gente agisse como se ninguém soubesse de nada”. No que se refere às vidas humanas, a articulação entre saúde e meio ambiente mostra-se, portanto, como um tabu. Até mesmo nas comunidades da Ilha de Maré, prefere-se muitas vezes não falar sobre o assunto, já que são vários os casos de familiares e amigos com câncer.

Frente a esse pacto de silêncio generalizado, que contribui para que os corpos continuem adoecendo e morrendo, as lideranças da Ilha de Maré ainda lutam pelo direito de saber a verdade sobre o estado de saúde coletiva da população. Elas reivindicam uma postura aberta e honesta nas discussões sobre as condições de saúde da ilha, especialmente porque o que está em jogo é a própria vida.

Por conta da relutância das empresas e do poder público em adotar medidas básicas que resguardariam a saúde e a qualidade de vida e que poderiam evitar tragédias, não podemos chamar ingenuamente as catástrofes na região de acidentes. De acordo com Ailton Krenak, em entrevista cedida ao Instituto Socioambiental (ISA) sobre o desastre de Mariana, tratam-se de “incidentes”, no sentido da omissão e da negligência do sistema de licenciamento, supervisão, controle. Ainda segundo o líder indígena e escritor, “o Estado e as corporações constituíram um ambiente promíscuo e delinquente, uma vez que sabem que não há consequência nenhuma se eles matarem um patrimônio inteiro, uma vila inteira ou, eventualmente, se matarem uma comunidade inteira” (Krenak 2016). Nas palavras de Marizelha Lopes (comunicação pessoal, 08 abr. 2020):

O porto de Aratu é uma tragédia anunciada. Tem muitas irregularidades. Ninguém fiscaliza. Tem empresa aí que não tem nem licença. No porto tem dutos de gás propeno, tem armazenamento de acetona, nafta, amônia. Muita coisa inflamável. Se não tem manutenção, pode acontecer uma explosão. Explode igual uma bomba. Os dutos da Petrobras também são tragédia anunciada. Não tem nenhuma manutenção. Tanto é que já vazou em 2014. Mesma coisa a Refinaria Landulpho Alves. Falta manutenção, normas de segurança, qualificação dos funcionários. Eles também correm risco de vida. Em 2018, estouraram uns dutos de petróleo bruto que iam pra refinaria.

Vale frisar que os órgãos públicos também negligenciam as políticas de saúde pública, ao se esquivarem de cobrar ações de modernização ecológica por parte das empresas da região. Isso incluiria modernização dos procedimentos utilizados pelos empreendimentos, reparos periódicos ou substituição do maquinário mais obsoleto, fiscalização dos órgãos públicos nos termos da legislação ambiental vigente e monitoramento da saúde dos moradores. Essa realidade contradiz, portanto, os pressupostos teleológicos da assim chamada “teoria da modernização ecológica” (Mol et al. 2004), na medida em que a racionalidade econômica dos portadores da “necropolítica ambiental” não se mostra permeável ao que seus expoentes denominam “ecologização da economia”. A suposição desses autores de que os agentes de mercado tenderiam a internalizar a



questão ambiental em seus investimentos baseia-se exclusivamente em estudos de caso que confirmam suas teses e ignoram todas as evidências – particularmente em países do Sul Global – de que a modernização ecológica não se coloca no horizonte de projetos conscientemente implementados enquanto parte de uma “necropolítica ambiental” (Souza et al. 2020).

Para corroborar o argumento de que os dispositivos de infraestrutura se encontram à serviço da “necropolítica ambiental”, basta comparar a magnitude das instalações destinadas a promover a acumulação de capital (porto, refinaria, dutos, parque industrial) com a precariedade da infraestrutura destinada aos serviços de assistência à população. No que diz respeito à saúde, Marizelha Lopes (comunicação pessoal, 08 abr. 2020) nos relatou que, em Ilha de Maré, “existe só um Posto de Saúde da Família que está há mais de um ano sem médicos. O atendimento é só de manhã e de tarde. Só tem dentista e enfermeira. Uma UPA não tem. Nem ambulância. Nem tem estrada ligando as comunidades em caso de uma emergência”.

Em uma palavra, os dispositivos de infraestrutura na Ilha de Maré representam um componente estruturante da “necropolítica ambiental” e são destinados a provocar o terror psicológico, o adoecimento dos corpos e a morte. Eles fragmentam e degradam o território, além

de comprometerem a resiliência do ecossistema local. Essas ações interferem nos modos de vida tradicionais e provocam o desalento, à medida em que os quilombolas são obrigados a presenciar a degradação do ambiente que remete à sua história e às suas identidades. Marizelha nos dá um exemplo claro de como essa infraestrutura destina-se intencionalmente a semear o terror, quando descreve a maneira irresponsável pela qual os “dispositivos de segurança” são acionados na Ilha de Maré: “o medo da morte é iminente. Às vezes toca o alarme e vem um cheiro forte e depois passa. A gente fica tenso. Quando a gente vai questionar a CODEBA, eles dizem que estão testando o alarme, mas ninguém avisa a gente” (comunicação pessoal, 08 abr. 2020).

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

É importante salientar que a “necropolítica ambiental” possui múltiplas temporalidades, que se sobrepõem umas às outras. Em um plano mais geral, suas consequências estão relacionadas com os ritmos do capitalismo global, pois a ampliação dos investimentos no mercado internacional tende a acelerar o ritmo das atividades econômicas naqueles setores que experimentam um aumento da demanda e com isso provocar acréscimos correspondentes na produção de dejetos e riscos de diferentes ordens.

Uma segunda camada dessa temporalidade diz respeito aos processos de degradação e regeneração dos ecossistemas. Os prazos para a regeneração dos danos ambientais são mais lentos do que o ritmo da produção, mas sua temporalidade depende fundamentalmente das pressões que lhes são exercidas pela atividade econômica, bem como dos limites de resiliência de cada ecossistema considerado em suas singularidades. Nos casos em que essas pressões extrapolam os limites da resiliência biofísica, alguns ecossistemas podem tornar-se irrecuperáveis, deixando atrás de si vastas extensões de “terras mortas e águas mortas” (Sassen 2016).

Já a terceira temporalidade da “necropolítica ambiental” refere-se aos seus impactos na saúde humana. Por vezes, como nos crimes cometidos pela Vale do Rio Doce em Mariana e Brumadinho, a morte é praticamente instantânea. Em outros casos, como atesta o exemplo de Ilha de Maré, o tempo da morte é ditado pelo acúmulo paulatino de substâncias tóxicas no organismo e também depende de múltiplas variáveis, como idade, presença de comorbidades ou herança genética. Está demonstrado, além disso, que, a serviço da “necropolítica ambiental”, existe uma temporalidade burocrática, caracterizada pela morosidade, recorrendo a inúmeros subterfúgios de protelação, que silenciam aqueles que ousam

confrontá-la. Em determinadas circunstâncias, contudo, essa temporalidade burocrática acelera vertiginosamente seus procedimentos, para aprovar licenças ambientais ou forjar acordos que não satisfazem os atingidos, “tratorando” a temporalidade necessária para o debate público democrático.

Essa temporalidade que se retarda ou acelera arbitrariamente – juntamente com o caráter de “letra morta” dos documentos formulados, como a criação da APA ou o TAC – expressa a “banalidade do mal”, a qual orienta os procedimentos da “necropolítica ambiental”, uma vez que seus portadores implementam uma lógica que aniquila, sem jamais assumirem posicionamento ético e responsabilidade moral por suas consequências (Arendt 2013). Por outro lado, a “necropolítica ambiental” provoca disrupções na temporalidade subjetiva, pois ignora as interações e os modos de vida tradicionais, as relações de identidade com o território e a articulação dos ritmos de trabalho com as fases da lua e o movimento das marés, causando ansiedade nos indivíduos e, conseqüentemente, prejuízos para sua saúde psicológica.

Por fim, existe uma dimensão geológica da “necropolítica ambiental” que deu lugar àquele colapso do presente que se denomina de “antropoceno”. Os limites deste artigo e o foco nos conflitos ambientais de Ilha de Maré

não nos permitiram dedicar a devida reflexão às articulações locais e globais da necropolítica que configuram o “antropoceno”. No entanto, esses limites abrem caminho para pesquisas futuras que investiguem, de maneira detalhada, o necropoder que nos conduz a passos rápidos para o colapso ambiental, comprometendo a própria existência da humanidade tal como a conhecemos, assim como um grande número de espécies (Marques 2016). Nesse sentido, os problemas relativos à conservação da biodiversidade também se enquadrariam sob novo ângulo nos esforços de investigação destinados ao escrutínio da “necropolítica ambiental”.

## 6. REFERÊNCIAS

- Achselrad, H., S. Herculano, e J. A. Pádua. 2004. *Justiça ambiental e cidadania*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Albert, B. 2014. “Situação etnográfica” e movimentos étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano. *Campos* 15(1):129-144.
- Alier, J. M. 2014. *O ecologismo dos pobres*. São Paulo: Editora Contexto.
- Arendt, H. 2013. *Eichmann em Jerusalém. Um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Bahia (Estado). 1999. Decreto nº 7.595 de 05 de junho de 1999, cria a área de proteção ambiental da Baía de Todos os Santos e dá outras providências. *Diário Oficial do Estado da Bahia*. Disponível em: <http://www.inema.ba.gov.br/wp-content/uploads/2011/09/Dec7595.pdf>. Acesso em: 08 abr. 2020.

Por fim, abrimos caminho para uma agenda de pesquisas que desvele as especificidades da “necropolítica ambiental” em suas dimensões locais (Davies 2018). Para tanto, os estudos comparativos seriam particularmente relevantes, à medida que explicitariam os mecanismos da “necropolítica ambiental” em contextos específicos e nos permitiriam lançar alguma luz sobre os fatores que impulsionam diferentes formas de resistência a essa lógica da morte.

## 5. AGRADECIMENTOS

Os autores expressam sua gratidão para com as pessoas que gentilmente concederam as entrevistas mencionadas neste artigo.

Ballestrin, L. 2013. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política* (11):89-117.

DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>

Bullard, R. D. 1993. *Confronting environmental racism: voices from the grassroots*. Boston: South End Press.

Carson, R. 2010. *Primavera silenciosa*. São Paulo: Editora Gaia.

Davies, T. 2018. Toxic space and time: slow violence, necropolitics and petrochemical pollution.

*Annals of the American Association of Geographers* 108(6): 1537-1553. DOI: <https://doi.org/10.1080/24694452.2018.1470924>

Foucault, M. 2007. *Nascimento de la Biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Freitas, M. C. S., M. C. S. Minayo, P. G. C. Pena, e N. M. M. Santos. 2012. Un ambiente enfermo: significados de la contaminación industrial em la Isla de Maré, Bahia, Brasil. *Desacatos* (39):73-88.

Fuchs, K. M. 2013. Estudo epidemiológico de queixas relacionadas à rinite em marisqueiras da Ilha de Maré.

Trabalho de Conclusão de Curso, Universidade Federal da Bahia, Departamento de Medicina, Salvador.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). 2010. *Censo 2010*. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ba/salvador/pesquisa/23/24304>. Acesso em: 09 abr. 2020.

Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). 2016. *Relatório antropológico das comunidades de Ilha de Maré*. Relatório Técnico de Identificação e Delimitação do Território da Comunidade Quilombola de Ilha de Maré.

Krenak, A. 2016. “Não foi um acidente”, diz Ailton Krenak sobre a tragédia de Mariana. *Instituto Socioambiental*. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/nao-foi-um-acidente-diz-ailton-krenak-sobre-a-tragedia-de-mariana>. Acesso em: 09 abr. 2020.

Marques, L. 2016. *Capitalismo e colapso ambiental*. Campinas: Editora da UNICAMP.

Mbembe, A. 2018. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: N-1 Edições.

Mol, A. P. J., G. Spaargaren, e D. A. Sonnenfeld. 2014. *Ecological modernization theory: tacking stock, moving forward*. New York: Routledge.

Monteiro, I. R. T. 2014. Modelagem etnoecológica do território da pesca artesanal em Ilha de Maré, Salvador-BA. Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Feira de Santana, Departamento de Modelagem da Terra e do Ambiente, Feira de Santana.

Nascimento, M. L. P., N. M. M. Santos, e M. F. B. Santos. 2010. Chumbo e mercúrio no sangue e estado relativo ao ferro em crianças residentes em comunidade de pescadores na Baía de Todos os Santos, Salvador, Bahia, Brasil. *Anais do II World Congresso of Public Health Nutrition* (13):123.

No rio e no mar. 2016. [documentário]. Dirigido por Jan Willem Den Bok e Floor Koomen. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=XpeSNi1gJmA&feature=emb\\_title](https://www.youtube.com/watch?v=XpeSNi1gJmA&feature=emb_title). Acesso em: 08 abr. 2020.

Rêgo, J. C. V. 2018. Ilha de Maré vista de dentro: um olhar a partir da comunidade de Bananeira/Salvador-BA. Tese de Doutorado, Universidade Federal da Bahia, Departamento de Geociências, Salvador.

Rios, K. A. N. 2017. A questão da luta na/pela terra e água dos pescadores artesanais: desafios e perspectivas do processo de regularização dos territórios pesqueiros da Ilha de Maré (BA). Tese de Doutorado, Universidade Federal da Bahia, Departamento de Geociências, Salvador.

Santos, N. M. M., M. C. F. Toledo, M. C. S. Freitas, W. Matos, V. Fontes, e D. M. N. Furtunato. 2007. Avaliação dos níveis de chumbo e cádmio em moluscos bivalves consumidos em região de contaminação química ambiental na Baía de Todos os Santos, Salvador-BA. *Anais do VII Simpósio Latino-Americano de Ciência de Alimentos*.

Sassen, S. 2016. *Expulsões: brutalidade e complexidade na economia global*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Souza, L. E. V., M. Fetz, e A. M. G. Cavalcante. 2020. Milagre ou miragem? Contribuições críticas à “Teoria da Modernização Ecológica” à luz do projeto Desertec. *Ambiente & Sociedade* 23:e00431. DOI: <https://doi.org/10.1590/1809-4422asoc20180043r1vu2020l1ao>

Zagatto, B. P. 2019. Sobreposições territoriais em São Francisco do Paraguaçu: território quilombola, fazendas e unidades de conservação, Baía do Iguape, Bahia. Tese de Doutorado, Universidade Federal da Bahia, Departamento de Antropologia, Salvador.

Zagatto, B. P., e L. E. V. Souza. 2019. Agressão ambiental e social. *A Terra é Redonda*. Disponível em: <https://aterraeredonda.com.br/agressao-ambiental-e-social/>. Acesso em: 08 abr. 2020.

# IMAGENS DO PETROCENO: HABITABILIDADE E RESISTÊNCIA QUILOMBOLA NAS INFRAESTRUTURAS DO PETRÓLEO EM MANGUEZAIS DO RECÔNCAVO BAIANO

**Rafael Palermo Buti**

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia  
Afro-brasileira (Unilab) | São Francisco do Conde - BA - Brasil

submissão: 01/04/2020 | aprovação: 09/09/2020

## RESUMO

Neste ensaio fotoetnográfico, trago imagens e narrativas do petroceno, entendido como a infraestrutura do petróleo nas paisagens de manguezal do Recôncavo Baiano. Tomando como referência o debate sobre o antropoceno, pretendo contar histórias sobre os efeitos da cadeia petroleira nos territórios quilombolas e pesqueiros da região, mostrando formas de precarização, habitabilidade e modos de engajamento dos quilombolas e pescadores artesanais. A intenção é contribuir para o debate público sobre os efeitos da contaminação da cadeia de exploração de petróleo nas áreas de manguezal, fomentando os direitos de reparação dos pescadores artesanais e a recuperação dos seus ambientes de vida, bem como a inclusão de suas perspectivas nas políticas de conservação e recuperação deste ecossistema.

**Palavras-chave:** manguezal; petróleo; comunidades quilombolas; antropoceno; racismo ambiental.

### **PETROCENE IMAGES: HABITABILITY AND QUILOMBOLA RESISTANCE IN OIL INFRASTRUCTURE IN MANGROVES IN THE RECÔNCAVO BAIANO**

#### ABSTRACT

In this photoethnographic essay, I bring images and narratives from the petrocene, understood as the oil infrastructure in the mangrove landscapes of Recôncavo Baiano. With it, I intend to tell stories about the effects of the oil supply chain on fishing territories, showing precariousness, habitability and ways of engaging quilombola and artisanal fishermen in the region. Taking the Dom João quilombo as a reference, the intention is to contribute to the public debate on the effects of contamination caused by the oil supply chain in the mangrove areas, promoting the reparation rights of artisanal fishermen and the recovery of their living environments, as well as the inclusion of their perspectives in the conservation and recovery policies of this ecosystem.

**Keywords:** mangrove; oil; quilombola communities; anthropocene; environmental racism.

### **IMÁGENES DEL PETROCENO: HABITABILIDAD Y RESISTENCIA QUILOMBOLA EN LA INFRAESTRUCTURA PETROLERA EN LOS MANGLARES DEL RECÔNCAVO BAIANO**

#### RESUMEN

En este ensayo foto-etnográfico, traigo imágenes y narrativas del petroceno, entendido como la infraestructura del petróleo en los paisajes de manglar del Recôncavo Baiano. Con ello, pretendo contar historias de los efectos de la cadena petrolera en los territorios pesqueros, mostrando las formas de precarización, habitabilidad y modalidades de involucramiento de los quilombolas y pescadores artesanales de la región. Tomando como referencia el quilombo Dom João, la intención es contribuir al debate público sobre los efectos de la contaminación de la cadena de explotación petrolera en las áreas de manglares, promoviendo los derechos de reparación de los pescadores artesanales y la recuperación de sus ambientes de vida, así como la inclusión de sus perspectivas en las políticas de conservación y recuperación de este ecosistema.

**Palabras clave:** manglares; petróleo; comunidades quilombolas; antropoceno; racismo ambiental.



## 1. CONSTRUINDO HÁBITOS DE OBSERVAÇÃO PARA UMA ECO-HISTÓRIA-DE-NOVO

Discorrendo sobre uma área de mineração abandonada no centro da Jutlândia, Dinamarca, Ana Tsing (2019a) afirma que humanos raramente controlam os efeitos das perturbações nas paisagens, no sentido de planejar seu gerenciamento. Segundo esta autora, as perturbações derivadas “são geralmente as sobras involuntárias das atividades, nas quais as consequências na paisagem são dificilmente pensadas” (Tsing 2019a:154).

Lugares como campos de mineração desativados são áreas onde a vida deve recomeçar, depois de exterminada. Por isso, Tsing sugere que pesquisadores construam “hábitos de observação” para contar o que se pode chamar de “eco-histórias-de-novo”, referindo-se a novos ecossistemas que surgem das ruínas das infraestruturas imperiais e industriais. O imperativo da morte é composto pelo ciclo da vida, abrindo possibilidade para habitabilidades ressurgentes: entendidas como o trabalho de muitos organismos negociando suas diferenças para forjar ajuntamentos multiespécies em meio aos distúrbios de paisagens arruinadas (Tsing 2017).

Por estar inscrita na história da exploração de petróleo comercial no Brasil desde os anos 1950, a cidade de São Francisco do Conde, localizada no

Recôncavo Baiano, deixou e deixa nas paisagens de manguezal rastros de eco-histórias-de-novo<sup>1</sup>. Ali, perturbações lentas e rápidas, antigas e novas, produzidas pela cadeia de exploração, refino e escoamento do petróleo, conformam as paisagens de manguezal da cidade, constituindo lugares e modos de habitar (Buti 2019; Silveira & Buti 2020). Guaiamuns-petroleiros, praias, aterros, ruínas, ruídos, tubulações, caminhões, caminhos, bases de exploração ativas e abandonadas, cheiro de gás, cercas, especulação imobiliária, racismo ambiental e institucional são alguns dos efeitos dessa triste história inscrita nos lugares de vida de quem habita o manguezal, modelando os territórios pesqueiros de uma cidade que conjuga alta concentração fundiária, elevado Produto Interno Bruto (PIB), derivado dos *royalties*, e baixo Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) (Sansone 2007; GeografAR 2015).

Este é o lugar de vida do quilombo Dom João, comunidade habitada por cerca de 80 famílias, que vivem da pesca artesanal e engajam estratégias de enfrentamento aos efeitos de longa e curta duração produzidos pela indústria petroleira. As eco-histórias-de-novo que trago conjugam textos curtos e imagens fotográficas de episódios e lugares percorridos por quem faz do mangue seu

1 O município está localizado na porção norte da Baía de Todos os Santos a 77 km de Salvador. Sobre a história do petróleo na Bahia e em São Francisco do Conde, ver Viana Filho (1984) e Brito (2008).

território de vida. Eles são resultado de minhas atividades de pesquisa, extensão e ensino como professor do Instituto de Humanidades e Letras, da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (UNILAB), sediado no *campus* do Malês, localizado em uma área de encosta de manguezal contígua a Dom João<sup>2</sup>.

Com este ensaio fotoetnográfico, pretendo provocar o debate público sobre os direitos das comunidades pesqueiras em áreas de manguezal afetadas pelo petróleo. A ênfase midiática nas “praias do Nordeste” durante o catastrófico (e cuja causa ainda é enigmática) vazamento do petróleo trazido pelos mares do Atlântico para a costa brasileira, a partir de agosto de 2019, reforçou a invisibilidade dos efeitos da contaminação nas áreas de manguezal, o silenciamento das vozes e das perspectivas de pescadores e marisqueiras, bem como a inoperância do poder público sobre a realidade de quem vive neste ecossistema (Intervozes 2020)<sup>3</sup>. Embora o petróleo vaze nos manguezais da Baía de Todos os Santos há mais de 50 anos, e embora haja pesquisa sobre os efeitos da contaminação (Hatje et al. 2009), este debate é incipiente na esfera pública no que concerne

à efetivação dos direitos socioambientais das comunidades.

Manguezais são ecossistemas sensíveis aos efeitos da contaminação por petróleo e, por isso, carecem de atenção especial por parte do poder público: é também uma questão de saúde pública e do direito do trabalhador, pautas importantes levantadas pelo Movimento dos Pescadores e Pescadoras Artesanais (MPP) e pelo Conselho Pastoral da Pesca (CPP) da Bahia. Boa parte dos vazamentos e das tragédias que testemunhei nesses poucos anos de presença nos manguezais não é acompanhada, e sequer reconhecida, pelos órgãos responsáveis em nível municipal, estadual e federal. Poucos são os planos de recuperação das áreas contaminadas, e raras são as situações de reparação aos danos causados aos pescadores e às marisqueiras.

Minha intenção com a publicação de imagens e histórias associadas é explorar acontecimentos e perspectivas de alguns pescadores diante dos modos de perturbação da cadeia petroleira em seus lugares de vida. Como veremos, há perturbações lentas e de longa duração, resultado de vazamentos ocorridos há décadas. Há perturbações rápidas

2 Este artigo é desdobramento de uma comunicação feita durante a VII Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia (REACT), realizada no mês de maio de 2019, em Florianópolis, Santa Catarina (Buti 2019). As imagens foram capturadas por meio da câmera de celular Samsung (modelo J5 *Prime*), em diferentes contextos de pesquisa e atividades pedagógicas, entre 2017 e 2020.

3 Para um panorama da catástrofe, ver Soares et al. (2020). Sobre a relação entre o vazamento do petróleo no Atlântico e as áreas de manguezal, ver Gragnani (2019).

e de curta duração, referentes a um vazamento que destrói o lugar em poucos dias. Há rupturas, como os aterros sobre o mangue, que exterminam a habitabilidade de algumas espécies para produzir outras habitabilidades. Há poços de exploração ativados e desativados, ruínas grandes e pequenas, pedaços de construção abandonados em áreas de pesca. Há os manguezais mortos, conhecidos como *prainha*, onde bosques de árvores de mangue vermelho (*Rhizophora mangle*) e mangue branco (*Laguncularia racemosa*) foram radicalmente exterminados, dando lugar a uma área deserta,

que também se transforma aos poucos. Tudo isso é manguezal hoje, é território pesqueiro, lugar percorrido e habitado pelas múltiplas vidas que o compõem. Tudo isso é o petroceno.

## 2. O VAZAMENTO DE PETRÓLEO E A INDEPENDÊNCIA DA BAHIA

Quinta-Feira, madrugada de 16 de maio de 2018. Um duto da Petrobras se rompe nas imediações do quilombo Dom João, contaminando áreas residenciais, roças e o manguezal (Figura 1). Ali, ambientes habitados por crustáceos, peixes, plantas,



Figura 1 - Placa informando os dutos de onde vazou o petróleo, em maio de 2018. Ao fundo, o manguezal de Dom João, para onde o petróleo desceu. Esta imagem foi tirada em 24 de maio de 2018, durante uma atividade da UNILAB. Fonte: arquivo do PROEX/UNILAB. Foto: Rafael Palermo Buti (2018).

pássaros, pescadores, marisqueiras e rios amanhecem cobertos de óleo e com a cor escurecida. A subida da maré, no dia seguinte, espalhou o petróleo a outros pontos do manguezal, desaguando na Baía de Todos os Santos. De barco e a pé, alguns moradores de Dom João passam a registrar a catástrofe, produzindo dados para subsidiar as denúncias junto aos órgãos responsáveis. Imagens do mangue preto, com caranguejos mergulhados no petróleo, peixes e aratus mortos, passam a circular pelas redes sociais.

Responsável por transportar o petróleo extraído da Trincheira do Marapé (nome oficial de uma base de exploração no manguezal do Marapé) à refinaria Landulpho Alves, a “linha do petróleo” (como são chamados os dutos) rompeu, por conta do desabamento de um aterro (Figura 2). As fortes chuvas de maio foram, segundo moradores, os fatores do desabamento, e do consequente rompimento da linha e espalhamento do petróleo pelo morro e mangue abaixo.

Antes de chegar às áreas residenciais, roças e manguezal em Dom João, o petróleo derramado percorreu os canaviais que separam a base petroleira de Marapé das áreas de moradia da comunidade. A partir de então, o tom esverdeado, amarelado e amarronzado dos canaviais, que sempre compuseram as paisagens de massapê do Recôncavo desde o contexto colonial, dividia com o petróleo sua coloração em Dom João (Figura 3).



Figura 2 - Fonte de onde jorrou o petróleo vazado em maio de 2018, por conta do desabamento de um aterro, e o rompimento de um duto. A imagem mostra o petróleo vazando sobre os destroços, registrada em 19 de maio de 2018, três dias após o vazamento. Foto: Rafael Palermo Buti (2018).



Figura 3 - Rastros do petróleo vazado sobre o manguezal. Foto: Rafael Palermo Buti (maio 2018).

Um dia depois, a Petrobras iniciava a tentativa de descontaminação e limpeza do mangue, o que dava à paisagem estuarina uma nova composição: em lugar de marisqueiras, gaiamunzeiros e caranguejeiros ocupando, com seus petrechos de pesca, o manguezal junto às espécies, homens vestidos com capa laranja e chapéu de proteção branco faziam ali a contenção e a sucção do petróleo, em meio a um cheiro bastante forte (Figura 4). Impedidos de adentrar no mangue, os moradores assistiam à distância os trabalhadores da Petrobras instalarem barreiras de contenção do óleo, além do manuseio de um sugador conectado a um caminhão, estacionado em uma estrada de

chão batido na beira de mangue. O movimento e o barulho eram intensos. O cheiro, bastante forte, era sentido na estrada de rodagem que liga o município de São Francisco do Conde a Candeias.

No dia 2 de julho do mesmo ano, a Associação Quilombola Dom João publicava uma carta aberta, assinada por entidades e grupos parceiros, denunciando o ocorrido (Associação Quilombola Porto Dom João 2018). A data escolhida pela comunidade não foi aleatória: 2 de julho é o dia comemorativo da independência da Bahia, evento anualmente ritualizado por sua população, que celebra a expulsão das tropas lusitanas de Madeira Melo do Brasil, nos idos de 1823.



Figura 4 - Homens entrando no manguezal para preparar o processo de sucção do petróleo.  
Foto: Rafael Palermo Buti (maio 2018).

Segundo o historiador Joel Rufino dos Santos, a data remonta ao “dia em que o povo ganhou” (nome de seu livro homônimo), em referência aos episódios que culminaram na expulsão definitiva dos portugueses do Brasil (J. Santos 1979). Para este autor, o apagamento das histórias da independência da Bahia nos cânones de uma história oficial da independência nacional é correlata ao apagamento das histórias das lutas antiescravistas nos cânones de uma história oficial da abolição da escravidão. Em ambas, são as figuras da elite imperial (Dom Pedro e Princesa Isabel) quem, em um ato benevolente e sem atritos, figuram representadas como aquelas que concedem a dádiva ao país (sua independência e liberdade), deslocando os personagens reais (o povo) ao polo de uma passividade, invisibilidade e cordialidade próprias, embebidas no mito da democracia racial.

Na carta de Dom João, o quilombo (este lugar consagrado pela ideologia nacional como o símbolo maior de resistência antiescravista) recupera a data para reivindicar sua independência do petróleo e da precariedade imposta pelas infraestruturas petroleiras. Ao fazê-lo, coloca-se como defensor do mangue e acusa os órgãos ambientais de negligência, por, durante décadas, contribuírem para a produção da morte nos lugares de vida e pesca de sua população. No documento, a Associação coloca os pescadores e as pescadoras

de Dom João como os “guardiões” e protetores das áreas de manguezal, lugar da resistência, liberdade e independência do povo negro, que sempre viveu nos ditames da “mãe maré”.

### 3. HISTÓRIAS EM RUÍNAS

A cena do vazamento em Dom João evidencia um caso muito concreto do impacto provocado pelas perturbações por petróleo nos ambientes que conformam os territórios pesqueiros no Recôncavo, justamente no período em que o próprio petróleo e o valor dos seus derivados estavam na pauta temática da opinião pública brasileira. Foi no dia 20 de maio daquele ano, três dias após o vazamento no Marapé, que se deflagrou o movimento de paralisação dos caminhoneiros e motoristas pelas estradas do Brasil: enquanto estes reivindicavam a flexibilização das tarifas de pedágio e a diminuição do valor do petróleo “refinado” para o transporte dos caminhões e automóveis, o território de Dom João recebia, gratuitamente e aos jorros, um petróleo “puro”, com poder de matar as muitas vidas que o conformam. Para o caso da paralisação, a cobertura da mídia era completa; para o de Dom João, não existia.

Não era a primeira vez que um vazamento marcava essa relação direta, e desigual, do petróleo para com os moradores de Dom João. Pouco mais de um ano antes do vazamento

no Marapé, em fevereiro de 2017, acompanhei um dos seus habitantes em uma pescaria de guaiamum (*Cardisoma guanhumi*), crustáceo que vive nas áreas do entorno da parte mais úmida dos manguezais, nos “costeiros”, como são conhecidos na cidade esses ambientes de transição entre manguezal e florestas (Figura 5). Na ocasião desta pescaria realizada próxima a



Figura 5 - Gaiamunzeiro é como são conhecidos os pescadores de guaiamum. Ao fundo desta imagem, capturada em fevereiro de 2018, um gaiamunzeiro prepara a ratoeira em uma toca aberta pelo animal em área de aterro. À frente, vê-se um apoio de ferro incrustado do território de pesca: trata-se das sobras de um ponto de exploração de petróleo abandonado. Foto: Rafael Palermo Buti (2018).

Dom João, o pescador se preparava para recolher as últimas “ratoeiras”<sup>4</sup> que armara nas tocas de guaiamum. Ao abrir uma destas, nos deparamos com o que ele mesmo denominou de “guaiamum petroleiro”: um guaiamum de coloração preta, com uma consistência oleaginosa e um cheiro bastante forte, fruto da contaminação por petróleo na área ao fundo do buraco onde o animal morava, com profundidade em torno de 2 metros.

Este petróleo que ocupava o fundo do buraco onde vivia o “guaiamum petroleiro” não foi ali parar por decorrência de um vazamento recente, como no caso do Marapé. Tratava-se, ao contrário, de um petróleo vazado há décadas, quando o então pescador, ainda criança e morador do local, ouvira falar do rompimento de um duto na estrada vizinha, o que ocasionou, de noite, uma grande explosão e a descida do petróleo rio abaixo, em direção à Baía de Todos os Santos. Conta-se que a descida do petróleo pelas águas foi percebida por alguns moradores, em decorrência de um fogo de 5 metros de altura, que descia pelo rio, além do forte cheiro que exalava. Eis as condições socioambientais que fizeram com que existisse um “guaiamum petroleiro” décadas depois.

De uma forma importante, a história do petróleo na cidade está inscrita no corpo do animal: seu nome

4 As ratoeiras são o apetrecho utilizado em vários locais do Brasil para pescar o guaiamum. São armadilhas construídas pelos próprios pescadores, com materiais facilmente disponíveis em seu ambiente, incluindo uma estrutura cilíndrica, que pode ser feita com garrafas PET, canos de PVC, embalagens plásticas diversas, latas de óleo ou de leite. Ver Silveira & Buti (2020).

duplo, batizado pelo pescador, indica a condição híbrida de uma “natureza” atravessada por uma “cultura” da exploração dos recursos mediante os rastros do petróleo. O que surpreende é o intervalo de tempo que separa este vazamento épico em relação ao dia do nosso encontro com o “guaiamum petroleiro”: algo em torno de 40 anos. Há, portanto, uma memória social e uma história ambiental dos vazamentos, ambas ignoradas pela oficialidade, que prefere louvar a cadeia petroleira na cidade, lucrar com o dinheiro de seus *royalties*, sem criar mecanismos de proteção e preservação do manguezal e dos muitos corpos que o habitam.

O “guaiamum petroleiro” é incrivelmente resistente, não morreu contaminado, diferentemente do caranguejo encontrado por uma moradora de Dom João dias depois do vazamento do Marapé. Contara a senhora de mais de 70 anos, em uma reunião da Associação Quilombola Dom João, que, ao encontrá-lo morto pelo petróleo, teve que enterrá-lo, pela tristeza de ver seu corpo jogado na beira do quintal. Pescar um “guaiamum petroleiro” e enterrar um caranguejo evidenciam relações e afetos de pescadores e marisqueiras de Dom João nos ambientes de manguezal: diferentes formas de conviver, coabitar e cuidar da vida, em meio às finitudes impostas pela cadeia petroleira.

A pergunta que devemos fazer é: que tipos de seres e paisagens serão produzidos pelo vazamento de maio de 2018? Passados dois anos do desastre, parte da área contaminada pelo vazamento inicia

um processo gradual de transformação, haja vista o ressecamento das árvores de mangue e a diminuição da ocorrência dos caranguejos. Estes são alguns marcadores do início de sua morte (Figura 6).



Figura 6 - Localidade de manguezal afetada pelo vazamento de petróleo de maio de 2018, capturada dezessete meses após o vazamento, em outubro de 2019. Nota-se que as árvores de mangue estão com suas folhas e troncos ressecados, indicando a morte em curso e a possibilidade de o lugar transformar-se em prainha. A ocorrência das espécies de crustáceos e moluscos está diminuindo aos poucos. Não existe plano de recuperação dessa área previsto pela Secretaria Municipal de Meio Ambiente, Agricultura e Pesca (SEMAP), pelo Instituto do Meio Ambiente e Recursos Hídricos (INEMA) ou Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), tampouco reparação aos pescadores e às marisqueiras que aí trabalhavam e de onde tiravam seu sustento. Foto: Rafael Palermo Buti (2019).

#### 4. “A MARÉ É UMA SÓ”: CUIDAR E TER CUIDADO

Engajar hábitos de observação para contar eco-histórias-de-novo implica estar atento às perspectivas e aos saberes locais. São os pescadores e pescadoras



artesanais quilombolas os melhores conhecedores dos lugares, e os que mais diretamente conhecem e sofrem os efeitos perversos da perturbação e a desigual distribuição dos riscos ocasionados pelas infraestruturas do petróleo. São estes também quem tem engajado modos de cuidar do mangue e oferecido caminhos para a recuperação das áreas.

Em uma reunião sobre racismo ambiental nos territórios pesqueiros, organizada na sede do Conselho Pastoral dos Pescadores em setembro de 2018, em Salvador, uma liderança da comunidade quilombola de Acupe, Santo Amaro, ensinava sobre a influência das marés na produção da morte no mangue. Afirmava a senhora que a “maré é uma só”, e que sua força, que dá vida às espécies e rege o ciclo dos peixes, mariscos, pescadores e marisqueiras, pode levar também à contaminação de um lugar ao outro. Isso explica a existência das prainhas em vários pontos dos manguezais, mesmo em locais não diretamente afetados por um vazamento (Figura 7). Isso também implica aos humanos a necessidade de cuidar do mangue diante do avanço das contaminações.

A mesma maré que produz a vida tem potência para levar à morte. As reflexões da pescadora quilombola lembram-nos as palavras de Ailton Krenak, recuperadas no texto de Alexandre Nodari (2018), quando este discorre sobre o sentido ambivalente do cuidado com o mundo: é necessário ter “cuidado com o mundo porque ele é frágil e podemos destruí-lo, mas

também, e ao mesmo tempo, precisamos ter cuidado com o mundo porque ele é perigoso e pode se vingar das nossas ações” (Nodari 2018:8).

O duplo sentido do cuidado nos leva ao que Isabele Stengers (2015) chama de o “tempo das catástrofes”. Nele, “teremos que responder incessantemente pelo que fizemos diante de um ser implacável”, “Gaia”, cuja intrusão e indiferença determina o “devir monstruoso” (Stengers 2015:41) que se descortina, primeiramente e principalmente, às populações pobres do planeta,



Figura 7 - Prainha no manguezal do Marapé. Esse é o efeito de décadas de exploração do petróleo nos manguezais. Muitas árvores de mangue vermelho morreram nesse local, que, em condições saudáveis, permitia ocorrência faunística e florística em abundância, como de moluscos e crustáceos. Na imagem, tirada em fevereiro de 2018, vê-se raízes de mangue vermelho despontando. O manguezal ressurgirá na perturbação ou sua morte definitiva já está decretada pelo petróleo? Foto: Rafael Palermo Buti (2018).

as que, justamente, não são as responsáveis pela catástrofe. Em São Francisco do Conde, a intrusão de Gaia é a intrusão do “guaiamum petroleiro” e seus devires monstruosos nas áreas de manguezal. Diante dela, os pescadores artesanais do quilombo Dom João e seus aliados travam algo parecido com o que Arturo Escobar (2015) chama de “luta ontológica”, entendida como a defesa dos muitos mundos que habitam o planeta, diante das crises ecológicas produzidas pelo grande mercado. Diante delas, pescadores e marisqueiras engajam o que Boaventura de Souza Santos, ao discorrer sobre modos de resistência no quilombo da Ilha de Maré, próximo a Dom João, entende como a possibilidade de “um outro mundo possível” (B. Santos 2017).

Ao nomear uma de suas bases de exploração de petróleo de trincheira do Marapé, a Petrobras assume a “luta ontológica”. Boa parte do mangue ao redor da trincheira está morta, mas não vencida (Figuras 8 a 11). É possível ressurgir? Em uma atividade de “caminhaua”, realizada para um curso no próprio Marapé quatro dias antes do vazamento do dia 16 de maio, Seu José, pescador de Dom João responsável pela dinâmica, disse que sim. Basta replantar o mangue de uma forma diferente da que os projetos de recuperação da Petrobras têm feito:

com amor. Produzir mundos é também amar. O petróleo recém-vazado em Dom João foi dali extraído. Se a área recém-afetada virará uma prainha, só o futuro (e a maré) poderá dizer. De todo modo, a guerra (e a luta ontológica) está declarada.

## 5. O PETROCENO: A INFRAESTRUTURA DO PETRÓLEO NOS MANGUEZAIS

Chamo de petroceno a conformação do mundo do petróleo nos territórios pesqueiros da cidade, suas perturbações lentas e rápidas, inscritas nas paisagens de manguezal. O conceito surge como necessidade de localizar e nomear forças específicas do antropoceno, responsáveis pela catástrofe planetária que marca a presente época: quando o humano deixa de ser mero agente biológico para se tornar força geológica (Tsing 2019a). Petroceno vem ao encontro das reflexões de Donna Haraway (2015), em relação aos limites do conceito de antropoceno: sobretudo a aplicação generalizada da ideia de *antropos* a grupos que não somente não respondem pelas causas dos desastres ecológicos como engajam modos de recuperação e cura nos ambientes perturbados<sup>5</sup>.

5 Segundo esta autora, “capitaloceno” e “plantationceno” são termos que vinculam e corresponsabilizam mais diretamente o tipo de sistema-humanidade causador das catástrofes do tempo presente: colonialista, de monocultura, racista, escravista e capitalista.



Figura 8 - Trincheira de Marapé, um dos pontos de exploração do petróleo. Os tubos à esquerda são chamados de “linhas” e levam o petróleo a um reservatório localizado em uma das entradas da cidade. Este reservatório é ligado por um sistema de linhas à refinaria Landulpho Alves, que, por sua vez, é conectada ao polo industrial de Camaçari e ao porto de Aratu. A Trincheira bombeia o petróleo do coração do mangue ao (fim do) mundo. Foto: Rafael Palermo Buti (2018).



Figura 9 - Mangue morto pela Trincheira de Marapé, que está ao fundo. Este manguezal poderá ressurgir e fazer brotar novamente as muitas vidas que aí viviam? O que os órgãos ambientais responsáveis têm feito para recuperar o ecossistema manguezal? Pescadores e marisqueiras são indenizados pelos efeitos do petroceno em seus corpos? Foto: Rafael Palermo Buti (fev. 2018).



Figura 10 - Dutos que saem da Trincheira. São as veias do petróleo que ligam Marapé ao (fim do) mundo. Foto: Rafael Palermo Buti (fev. 2018).



Figura 11 - Gotas de petróleo pingando no chão. Essa imagem foi captada durante uma atividade pedagógica em parceria com Dom João, em janeiro de 2020, em uma tubulação de petróleo que liga a Trincheira de Marapé à refinaria Landulpho Alves. Ela é um testemunho da precariedade da infraestrutura do petróleo nas áreas de manguezal, e um modo de captarmos formas de perturbação de longa duração quase imperceptíveis.

Foto: Rafael Palermo Buti (2020).

Petroceno é, portanto, uma modalidade do antropoceno, e surge para descrever as infraestruturas do petróleo na produção das paisagens nos manguezais do Recôncavo Baiano. Infraestrutura diz respeito aos projetos imperiais e industriais que alteram a terra, a água e a atmosfera, destruindo a habitabilidade dos lugares (Tsing 2019b). Segundo Tsing (2019b), os efeitos

ferozes das infraestruturas imperiais e industriais são o próprio antropoceno. O que implica dizer que não há manguezal na cidade fora do efeito da cadeia do petróleo. Ali, territórios pesqueiros emergem das ruínas (Figuras 12 e 13).

Petroceno é também um dispositivo conceitual em prol dos direitos aos modos de vida nos territórios pesqueiros. Ele nasce a partir de uma necessidade de produzir, em Dom João, descrição sobre conflitos que envolvem dois inimigos históricos dos quilombos da região: as interdições de acesso à terra determinadas pelas figuras clássicas, personalizadas pelo poder senhorial (os fazendeiros e os donos das terras), e o racismo e o sacrifício ambiental, derivados



Figura 12 – Ruínas de uma estação de tratamento do petróleo na encosta de manguezal, que funcionou até os anos 1980 e, hoje, está abandonada. Ao fundo, as águas da Baía de Todos os Santos.  
Foto: Rafael Palermo Buti (maio 2019).



Figura 13 - Parte interna de uma estação desativada nas encostas do manguezal. O verde vai crescendo como jardins nas ruínas.  
Foto: Rafael Palermo Buti (maio 2019).

das contaminações industriais produzidas pelo que Eliete Paraguassu, liderança do quilombo da Ilha de Maré, tem chamado de “assassinos invisíveis”<sup>6</sup>.

Dom João foi um engenho de açúcar pertencente a uma renomada família de barões escravocratas (Barickman 1998). Nas margens do rio homônimo, está o porto Dom João, de

onde era escoado, pela Baía de Todos os Santos, o açúcar produzido para Salvador. No contexto escravista, o Recôncavo respondia por boa parte da produção nacional de cana-de-açúcar para a exportação. Em 1906, Dom João passa a sediar uma usina de açúcar. A desativação da usina, nos anos 1960, e a compra das terras por parte de novos fazendeiros trouxeram implicações para uma parcela das famílias de trabalhadores que ali viviam, e que foram expulsas entre os anos 1980 e 2000 (Pinto 2016, 2019).

A partir dos anos 2010, o poder público local iniciou um processo de reintegração de posse, determinando o despejo das famílias e a destruição de algumas residências, a incluir dois terreiros de Candomblé. Concomitante ao processo de reintegração de posse e derrubada das casas, a prefeitura passou a acionar a legislação ambiental para justificar a retirada dos moradores da área. Placas foram colocadas ao redor das residências, informando um estatuto jurídico do território até então alheio às concepções locais: Área de Preservação Permanente (APP). Relatórios técnicos passaram a ser produzidos pela SEMAP, justificando a incompatibilidade

<sup>6</sup> A noção de racismo e sacrifício ambiental, bem como de assassino invisível, tem sido vocalizada pelas mulheres marisqueiras e lideranças quilombolas da Baía de Todos os Santos, como Eliete Paraguassú, Marizelia Lopes, Joselita Gonçalves e Elionice Sacramento. Sobre o tema, ver Mídia Ninja (2019).

entre a presença dos pescadores e as áreas de manguezal e beira de rio. É com essa justificativa que a prefeitura judicializou o processo de titulação do território junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), aberto pela comunidade em 2013. Em suma, a política municipal do Meio Ambiente é inimiga de Dom João.

Nesse cenário de guerra, nasce a luta quilombola na comunidade, para interromper um ciclo de racismo e expropriação, que sempre marcou o lugar. A luta quilombola nasce a partir da interlocução de seus moradores com outras comunidades quilombolas, pesqueiras e tradicionais do Recôncavo Baiano, engajando três principais grandezas: a justiça fundiária, racial e socioambiental.

## 6. RESSURGÊNCIA E “MANQUINTAL”

Remetido à história do açúcar, Dom João foi o nome da primeira base de exploração do petróleo para fins comerciais no Brasil, o campo Dom João, inaugurado em 1954 (Brito 2008). Foi a descoberta deste campo que reconfigurou o planejamento territorial da região, influenciando a construção de um dos polos petroquímicos mais importantes da América do Sul, a refinaria Landulpho Alves, erguida sobre as áreas de manguezal, na porção

sudeste do município<sup>7</sup>. Por conta dos diferentes processos que ocorreram no local, boa parte das áreas residenciais atuais está localizada em regiões de aterro produzidas pela petroleira ao longo de mais de 60 anos de exploração. Embora não esteja em funcionamento, parte das infraestruturas do petróleo e do açúcar continua nas paisagens de Dom João: as ruínas do ancoradouro, as vigas da caldeira de petróleo, a chaminé da usina, o cimento da lavagem de caminhão compõem o ambiente das casas e os caminhos para a maré.

Antes da chegada da Petrobras, parte das atuais áreas residenciais era ambiente de “lama” e “mangue mole”, como dizem, lugar impraticável para a ocupação humana. Seguidos processos de aterramento para exploração e transporte do petróleo produziram não somente a contaminação do mangue, a mortandade multiespecífica e o arruinamento das paisagens, mas também a criação de um ambiente favorável à ocupação de humanos e outras espécies florísticas e faunísticas, incluindo os guaiamuns, crustáceos de valor alimentar que vivem em ambientes de transição entre o mangue e a floresta. Trata-se, como relata um morador, de “uma encosta feita com tauá”, uma espécie de argila ou areia misturada com dejetos da indústria petroleira e material do mangue escavado e soterrado pelos tratores (Figura 14).

Por ocupar as ruínas do açúcar e do petróleo

7 Informações da Agência Nacional de Petróleo sobre o Campo Dom João podem ser acessadas em ANP (2016).



Figura 14 - Limite entre o manguezal e o aterro para a exploração petrolífera. Há muitos aterros como este, que ocuparam áreas de manguezal, formando caminhos de terra firme em meio aos bosques de mangue. Estes lugares produziram ambientes propícios para a ocupação de guaiamuns, que são os crustáceos que vivem em terra firme, em zonas de transição entre o manguezal e a floresta. Nos casos dos aterros, as zonas não são de transição, mas de ruptura. Boa parte destes ambientes de ruptura, hoje desativados, serve de trajeto para pescadores e marisqueiras em direção aos seus lugares de pesca. Eles não são ambientes propícios a caranguejo-uçá, aratus, siris, ostras e sururus, espécies que aí viviam e que perderam a habitabilidade. Foto: Rafael Palermo Buti (out. 2019).

e fazer de um lugar contaminado um ambiente de reflorescimento de vida multiespecífica, moradores de Dom João estão inseridos no que Ana Tsing (2017) chama de *ressurgência*: entendida como o trabalho de muitos organismos negociando suas diferenças para forjar ajuntamentos multiespécies em meio aos distúrbios de paisagens arruinadas (Tsing 2017). Habitar as ruínas do açúcar e do petróleo implica ressurgir nas paisagens conformadas pelas fazendas e pela indústria petroleira, e propor como vida

existir nas paisagens perturbadas (Figura 15).

O berçário de guaiamum criado por José em seu quintal é um destes exemplos de recuperação do manguezal nas ruínas do petróleo (Figura 16). Trata-se de uma cavidade de um metro de profundidade por um metro e meio de largura, cercada por tijolos e coberta por uma tela, cavado há mais de vinte anos na antiga viga de aço, que sustentava uma refinaria de petróleo. Ali, este quilombola cuida das fêmeas ao longo dos anos. Alimenta-as, além de regular a água e



Figura 15 - Uma árvore de mangue vermelho nasce em uma área de aterro. Neste local desativado explorava-se petróleo desde os anos 1960. Antes do aterro, esta era uma área de manguezal úmido, lugar de florescimento dos bosques de mangue vermelho, bem como das espécies de caranguejo-uçá, aratu, ostra e marisco, hoje ausentes. O crescimento desse mangue vermelho sobre o aterro é a retomada de uma árvore expulsa em nova paisagem. Foto: Rafael Palermo Buti (out. 2019).



Figura 16 - Berçário do guaiamum no “manquintal” de Dom João. Foto: Rafael Palermo Buti (jun. 2018).

manter relação, diálogo e cuidado com os buracos dos guaiamuns do entorno, alguns dos quais, segundo o mesmo, abertos pelos filhotes ali nascidos, que saem espontaneamente do berçário pelas frestas dos tijolos.

O berçário parece configurar uma iniciativa local, criativa e propositiva, de cuidado e conservação do mangue e recuperação da espécie guaiamum por parte de um gaíamunzeiro. Em outras palavras, José é, por conta própria, um pescador-pesquisador do manguezal, preocupado com o presente e futuro da região. Além do berçário, em seu quintal, há inúmeras espécies de árvores, plantas e folhas (Figura 17), plantadas por ele mesmo e por seus parentes ou nascidas de forma espontânea, configurando o que um grupo de estudantes da UNILAB tem chamado de “manquintal”: este espaço de vida das populações pesqueiras que conjuga áreas de manguezal com quintais e outros ambientes domésticos (Buti 2019)<sup>8</sup>.

O “manquintal” é um lugar multiespecífico e típico dos coletivos marcados pelo que Escobar (2015) chama de “ontologia relacional”, onde humanos e não humanos formam parte integral dos mundos, em suas múltiplas inter-relações: o que de alguma forma confunde as fronteiras rígidas demarcadas pelo dualismo ontológico, baseado na separação natureza/cultura, tão presentes nas concepções dos operadores do direito ambiental e do ambientalismo preservacionista (Latour 1994; Little 2002).

<sup>8</sup> O “manquintal” surgiu como conceito elaborado durante atividades de campo para a disciplina Laboratório de Saberes, do curso de Licenciatura em Ciências Sociais, da UNILAB.





Figura 17 - Dendezeiro (*Elaeis guineensis*) em “manquintal” de Dom João. O manejo dos dendezeiros faz parte das paisagens afro-brasileiras na Bahia (Watkins 2015), sendo importante também para alimentar os guaiamuns capturados. Ao lado da árvore, fazem companhia um abacateiro (*Persea americana*) e um coqueiro (*Cocos nucifera*), plantados pelos quilombolas. Estão em uma área de aterro devastada, que servia de base de refino ao petróleo até os anos 1980. A ocupação dos quilombolas contribuiu para a sociobiodiversidade em uma paisagem perturbada. Foto: Rafael Palermo Buti (set. 2019).

São justamente as concepções assentadas na separação entre natureza e cultura que vêm fundamentando a justificativa da prefeitura para a retirada dos moradores de Dom João. A SEMAP acusa os moradores de serem degradadores do ambiente, por ocuparem uma Área de Preservação Permanente (APP). Os relatórios produzidos pelo órgão não levam em conta a relação vital que liga humanos e pescadores com as áreas de manguezal da cidade, bem como a contribuição

dos habitantes de Dom João para a recuperação de uma área degradada pela cadeia petrolífera, escamoteando a condição feita e arruinada pelo petróleo em relação às paisagens do lugar, bem como a escala de devastação impetrada pelos vazamentos. Não levam em consideração também os direitos de autodeterminação das comunidades quilombolas, que, além de possuírem ancestralidade negra e vinculação com o território, são reféns históricos da desigualdade fundiária e racial na cidade (Figura 18).

É para descrever a conformação dessa paisagem em Dom João que nasce o termo petroceno: com ele, é possível argumentar sobre a escala infinitamente maior de degradação do petróleo em relação aos impactos



Figura 18 - Campo de futebol em uma prainha de manguezal na Baixa Fria, território contíguo ao Marapé. É possível jogar somente em condições especiais, quando a maré está muito baixa. É um exemplo de criatividade e inventividade diante das finitudes impostas pela cadeia petrolífera. É um exemplo de como a vida deve prosseguir nas ruínas. Trata-se de um gol na/da perturbação. Foto: Rafael Palermo Buti (abr. 2018).

gerados pelos pescadores, bem como sobre o uso assimétrico da legislação ambiental como dispositivo de exclusão da população pesqueira, negra e pobre da cidade, em benefício das elites petroleiras, políticas e agrárias locais. O argumento preservacionista da Área de Preservação Permanente proíbe os pescadores de habitarem os manguezais e as margem do rio, ignorando o fato de este mesmo território (incluindo a própria “margem” do rio) ser, em boa parte, uma infraestrutura do petróleo. Ou seja, o argumento do Meio Ambiente encoberta a dimensão petroleira dos lugares (o petroceno) e pouca força parece ter para coibir os vazamentos, além de excluir pescadores dos ambientes que, sobretudo, ajudam a cuidar. É necessário, definitivamente, revelar, para desnaturalizar, o petroceno, em benefício daqueles que o habitam.

## 7. O RECADO VEIO ANTES

No Recôncavo Baiano existe um olhar atento e engajado contra a contaminação e a perturbação dos manguezais. Este olhar vem do quilombo (Figuras 19 e 20). Produzindo a crítica ao latifúndio e ao racismo, é também contra a perturbação do petróleo que a comunidade de Dom João se (re)volta.

Se na obra fundamental “A queda do céu” (Kopenawa & Albert 2015), o xamã yanomami Davi Kopenawa traz o “recado da mata” (Viveiros de Castro 2015) como forma de mostrar que o projeto ecocida do “branco” contra os povos indígenas e as florestas



Figura 19 - Dona Joselita Gonçalves, conhecida por Dona Joca, é liderança quilombola em Dom João. Nesta imagem, ela está cheia de vida sobre um mangue morto. Este lugar era ocupado por bosques de mangue vermelho, que foram exterminados aos poucos. Neste dia, ela conduziu uma atividade pedagógica chamada Caminhaula, em janeiro de 2020, ensinando sobre território pesqueiro e racismo ambiental. Segundo Dona Joca, a área onde estávamos pisando é um “cemitério do mangue”. Só foi possível transitar nele porque a maré estava muito baixa. Em condições normais, o chão é bastante úmido, dificultando a caminhada. Foto: Rafael Palermo Buti (jan. 2020).

determinará também o fim da humanidade (incluindo o povo branco), são as lideranças quilombolas pesqueiras do Recôncavo Baiano quem trazem o “recado do mangue”. Mesmo antes da maior catástrofe socioambiental ocorrida na costa brasileira a partir de agosto de 2019 (quando as águas atlânticas trouxeram o petróleo para terra-firme), mulheres e homens da Baía de Todos os Santos vocalizavam esse recado. Em suas praias e manguezais, o vazamento de petróleo chegou antes. Diante dos mecanismos históricos de silenciamento a que são submetidas, é preciso levá-las a sério porque é um recado também sobre o presente e o futuro de todo(s) o(s) mundo(s): pois a “maré é uma só”.



Figura 20 - José Américo Borges, gaianunzeiro e liderança quilombola. Na imagem, ele está navegando pelas águas do rio Dom João, a caminho de uma das áreas de captura de guaiamum. Do Sr. Zé vem um dos recados do mangue. Segundo ele, nas prainhas e nas áreas contaminadas, é necessário replantar as árvores de mangue com amor, “se não, não vinga”. Foto: Rafael Palermo Buti (out. 2019).

## 8. REFERÊNCIAS

Agência Nacional do Petróleo, Gás Natural e Biocombustíveis (ANP). 2016. *Dom João*. Disponível em: [http://www.anp.gov.br/images/planos\\_desenvolvimento/Dom\\_Joao.pdf](http://www.anp.gov.br/images/planos_desenvolvimento/Dom_Joao.pdf). Acesso em: 20 maio 2020.

Associação Quilombola Porto Dom João. 2018. Quilombo Dom João em defesa do meio ambiente e contra o derramamento e contaminação de petróleo. Carta Aberta da Comunidade Quilombola Dom João sobre o derramamento de petróleo ocorrido no dia 16 de maio de 2018. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/412560515/Carta-Do-Quilombo-Dom-Joao>. Acesso em: 18 maio 2020.

Buti, R. 2019. O “Gaiamum Petroleiro”, o “Meio Ambiente”, o “Quilombo” e o “Manquintal”: notas sobre (des)fazer mundos nas paisagens de mangue no Recôncavo da Bahia. *Anais da VII Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia*.

Barickman, B. J. 1998. Até a véspera: o trabalho escravo e a produção de açúcar nos engenhos do Recôncavo Baiano (1850-1881). *Afro-Ásia* (21-22):177-238. DOI: <http://dx.doi.org/10.9771/aa.v0i21-22.20967>

Brito, C. 2008 *A PETROBRAS e a gestão do território no Recôncavo Baiano*. Salvador: EDUFBA.

Escobar, A. 2015. Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. *Cuadernos de Antropología Social* 35:89-100.

Graghani, J. 2019. Essenciais para o planeta, manguezais no Nordeste são ‘sufocados’ por petróleo. *G1*. Disponível em: <https://g1.globo.com/natureza/desastre-ambiental-petroleo-praias/noticia/2019/10/25/essenciais-para-o-planeta-manguezais-no-nordeste-sao-sufocados-por-petroleo.ghtml>. Acesso em: 18 maio 2020.

Grupo de Pesquisa a Geografia dos Assentamentos na Área Rural (GeografAR). 2015. *Comunidade negra rural quilombola Porto de Dom João*. Relatório Preliminar. Salvador: UFBA.

Haraway, D. 2015. Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. *Environmental Humanities* 6:159-165.

Hatje, V., M. Bicego, G. Carvalho, e J. Andrade. 2009. Contaminação química, in *Baía de todos os santos: aspectos oceanográficos*. Editado por V. Hatje e J. Andrade, pp. 243-298. Salvador: EDUFBA.

Intervozes. 2020. *Vozes Silenciadas: a cobertura do vazamento de petróleo na costa brasileira*. Disponível em: <https://intervozes.org.br/publicacoes/vozes-silenciadas-petroleo/>. Acesso em: 02 out. 2020.

Kopenawa, D., e B. Albert. 2015. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.

Latour, B. 1994. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Ed. 34.

Little, P. 2002. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Anuário Antropológico* 28(1):251-290.

Mídia Ninja. 2019. Assassino invisível – lixo industrial na Ilha de Maré chega a níveis mortais. Disponível em: <https://midianinja.org/news/assassino-invisivel-lixo-industrial-na-ilha-de-mare-chega-a-niveis-mortais/>. Acesso em: 07 jul. 2020.

Nodari, A. 2018. Recipropriedade. *Piseagrama* 12:26-35.

Pinto, N. J. 2016. Experiência e memória: uma etnografia da experiência de migração forçada em Dom João em São Francisco do Conde-BA. Monografia de Trabalho de Conclusão de Curso, Bacharelado em Humanidades, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira, Salvador.

Pinto, N. J. 2019. Território falante: uma escrivência das experiências e (r)existências do Quilombo Dom João. Monografia de Trabalho de Conclusão de Curso, Licenciatura em Ciências Sociais, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira, Salvador.

Sansone, L. 2007. Contraponto baiano do açúcar e do petróleo: São Francisco do Conde, Bahia 50 anos depois, In *Projeto Unesco no Brasil: textos críticos*. Editado por C. Pereira e L. Sansone, pp. 194-218. Salvador: Edufba.

Santos, B. S. 2017. Da Ilha da Maré a outro mundo possível. *Outras Palavras*. Disponível em: <https://outraspalavras.net/brasil/boaventura-da-ilha-da-mare-a-outro-mundo-possivel/>. Acesso em: 18 maio 2020.

Santos, J. R. 1979. *O dia em que o povo ganhou*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Silveira, P.; Buti, R. 2020. A vida e a morte dos guaiamuns: antropologia nos limites dos manguezais. *Anuário Antropológico* 45(1):117-148.

Soares, M. O., C. E. P. Teixeira, L. E. A. Bezerra, S. Rossi, T. Tavares, e R. M. Cavalcante. 2020. Brazil oil spill response: Time for coordination. *Science* 367(6474):155. DOI: <https://doi.org/10.1126/science.aaz9993>

Stengers, I. 2015. *No tempo das catástrofes*. Rio de Janeiro: Cosac & Naif.

Tsing, A. L. 2017. A threat to Holocene resurgence is a threat to livability, in *The anthropology of sustainability*. Editado por M. Brightman e J. Lewis, pp. 51-65. New York: Palgrave Macmillan. DOI: [https://doi.org/10.1057/978-1-137-56636-2\\_3](https://doi.org/10.1057/978-1-137-56636-2_3)

Tsing, A. L. 2019a. *Viver nas ruínas - paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: Mil Folhas.

Tsing, A. L. 2019b. Comunicação. *Anais da VII Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia*.

Viana Filho, L. 1984. *Petroquímica e industrialização na Bahia – 1967-1971*. Brasília: Mil Gráficas.

Viveiros de Castro, E. 2015. O recado da mata (Prefácio), in *A queda do céu: palavras de um xamã*

*yanomami*. Editado por Davi Kopenawa e Bruce Albert, pp. 11-42. São Paulo: Companhia das Letras.

Watkins, C. 2015. African Oil Palms, Colonial Socioecological Transformation and the Making of an Afro-Brazilian Landscape in Bahia, Brazil. *Environment and History* 21(1):13-42.





# **RACISMO INSTITUCIONAL E ORDENS DE DESPEJOS NOS QUILOMBOS MATA CAVALO E JACARÉ DOS PRETOS, MATO GROSSO**

**Thaís Maira Rodrigues Held**

Universidade Federal da Grande Dourados | Dourados - MS - Brasil

submissão: 10/04/2020 | aprovação: 19/08/2020

## RESUMO

O artigo trata da atuação do judiciário nas ordens de despejo de famílias quilombolas nos territórios de Mata Cavalo e Jacaré dos Pretos, em Nossa Senhora do Livramento, estado de Mato Grosso, à luz do racismo institucional. Tem por objetivo demonstrar que o perfil do judiciário brasileiro tem relação com sua atuação em situações que envolvem a população negra, abordando casos de crimes de racismo, mas sobretudo em ações de reintegração de posse envolvendo conflitos de interesses de não quilombolas. Foi utilizado o método dedutivo, uma vez que parte da leitura de conceitos e de dados gerais em relação ao racismo institucional para uma análise dos casos particulares de dois territórios quilombolas. Para isso, foi utilizada a análise de documentos e de conteúdo das decisões judiciais, tendo como parâmetro as diretrizes legais. Conclui-se que a atuação paradoxal do Estado, que, apesar de reconhecer o direito ao território quilombola, o nega, seja pela não implementação das políticas de regularização fundiária, seja pela atuação violenta do judiciário nos despejos forçados, caracterizando-se nítida materialização do racismo institucional.

**Palavras-chave:** território quilombola; judiciário; despejos; racismo institucional.

### INSTITUCIONAL RACISM AND EVICTION ORDERS IN THE QUILOMBOS MATA CAVALO AND JACARÉ DOS PRETOS, MATO GROSSO

#### ABSTRACT

The paper deals with the performance of the judiciary in the eviction orders of quilombola families in the territories of Mata Cavalo and Jacaré dos Pretos, in Nossa Senhora do Livramento, state of Mato Grosso, in the light of institutional racism. Its aims to demonstrate that the profile of the Brazilian judiciary is related to its performance in situations involving the black population, addressing cases of crimes of racism, but above all in repossession actions involving conflicts of interest of non-quilombolas. The deductive method was used, since it starts from reading of general concepts and data in relation to institutional racism for an analysis of the particular cases of two quilombola territories. For this, the analysis of documents and the content of court decisions was used, taking legal guidelines as a parameter. It is concluded that the paradoxical performance of the State, which despite recognizing the right to quilombola territory, denies it, either due to the non-implementation of land tenure regularization policies, or due to the violent performance of the judiciary in forced evictions, characterized by a clear materialization of institutional racism.

**Keywords:** quilombola territory; judiciary; evictions; institutional racism.

### RACISMO INSTITUCIONAL Y ÓRDENES DE DESALOJO EN LOS QUILOMBOS MATA CAVALO Y JACARÉ DOS PRETOS, MATO GROSSO

#### RESUMEN

El artículo analiza las actuaciones del poder judicial a la luz del racismo institucional en las órdenes de desalojo de las familias quilombolas en los territorios de Mata Cavalo y Jacaré dos Pretos, en Nossa Senhora do Livramento, estado de Mato Grosso. Su objetivo es demostrar que el perfil del poder judicial brasileño está relacionado con sus acciones en situaciones que involucran a la población negra, abordando casos de crímenes de racismo, pero sobre todo en acciones judiciales de reintegración de posesión que involucran conflictos de intereses de personas que no son quilombolas. Se utilizó el método deductivo, ya que parte de conceptos y datos generales en relación con el racismo institucional para un análisis de los casos particulares de dos territorios quilombolas. Para ello, se llevó a cabo el análisis de documentos y de contenido de las decisiones judiciales, utilizando pautas legales como parámetro. Se concluye que la actuación paradójica del Estado se caracteriza por una clara materialización del racismo institucional, ya que a pesar de reconocer el derecho al territorio quilombola lo niega, ya sea por la no implementación de políticas de regularización de la tenencia de la tierra o por la acción violenta del poder judicial en los desalojos forzosos.

**Palabras clave:** territorio quilombola; poder judicial; desalojos; racismo institucional.

## 1. INTRODUÇÃO

O direito à titulação dos territórios quilombolas é previsto no artigo 68, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), da Constituição de 1988. O dispositivo transitório – cuja eficácia somente será exaurida quando todos os territórios forem totalmente titulados – torna o Estado responsável por implementar políticas públicas de regularização fundiária, não tratando mais do tema como exclusivamente cultural (Arruti 2009:79). Em mais de 31 anos de Constituição, sobretudo após a serem instituídos os decretos que regulamentam a implementação desses territórios, somente 269 das mais de 3.000 comunidades possuem pelo menos a titulação parcial de suas terras (CPISP 2020). Vale reforçar que a titulação parcial não contempla a norma constitucional, tampouco o direito à autodeterminação dos povos, previsto na Convenção n. 169, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), tratado do qual o Brasil é signatário.

Apesar de todo o esforço dos pesquisadores da Antropologia em ressemantizar o conceito ultrapassado de quilombo (ABA 1994), forjado desde o Conselho Ultramarino, em 1740, este ainda é utilizado no meio jurídico e ainda figura no imaginário social, em uma noção folclórica que invisibiliza a realidade de quilombolas rurais e urbanos e torna cada vez mais distante

a implementação do direito à regularização de suas terras. O território, em seu aspecto étnico, é imprescindível à manutenção dos modos de ser, fazer e viver, e não se enquadra na noção civilista de propriedade privada, devendo ser interpretado em conjunto com os artigos 215 e 216 da Constituição, que tratam do aspecto imaterial dos territórios.

Os obstáculos à materialização do direito dos quilombolas refletem um país que não buscou reparar a dívida histórica da escravidão. Enquanto não se titulam os territórios quilombolas, suas comunidades ficam expostas a todo o tipo de violência: das ameaças e agressões físicas e psicológicas às tentativas e assassinatos de lideranças; da invasão por não quilombolas; de especulações imobiliárias às ordens de despejo em ações de reintegração de posse; do racismo individual em agressões de particulares ao racismo institucional, seja por parte de agentes do executivo ou do judiciário. Os quilombolas não têm acesso a direitos básicos, tampouco às políticas diferenciadas, como a garantia de seu território, inerente à manutenção sociocultural.

A pesquisa não trata da análise dos autos dos processos, mas das discussões jurídicas a respeito dos direitos territoriais quilombolas, tendo como norte as decisões publicadas mais recentes sobre os despejos em Mata Cavalo e Jacaré dos Pretos, enquanto suas comunidades buscam a

implementação do artigo 68 do ADCT. O objetivo aqui é compreender como o Estado, que tem o dever de garantir a titulação dos quilombos, tem agido, sobretudo nas discussões judiciais.

Nesse sentido, o presente artigo está dividido em duas partes. A primeira busca compreender o processo de marginalização da população negra após a abolição formal da escravidão no Brasil, em aspectos econômicos e sociais, incluindo o acesso à terra dos quilombolas, discutindo-se também como o racismo se materializa nas instituições, sobretudo no sistema de justiça, quando se analisa o perfil dos componentes do judiciário brasileiro e as consequências em sua atuação nos casos envolvendo os negros como vítimas de racismos e também como reivindicantes de seu direito constitucional ao território. A segunda parte trata, em um primeiro momento, das diretrizes sobre atuação do judiciário em ações de reintegração de posse que envolvem comunidades quilombolas à luz dos direitos fundamentais, sendo analisada, em seguida, a atuação nos casos dos despejos nos territórios quilombolas de Mata Cavalo e Jacaré dos Pretos, município de Nossa Senhora do Livramento, estado de Mato Grosso, à luz do racismo institucional, buscando-se lançar luz sobre o perfil de quem tem o dever de promover a justiça social.

## 2. O RACISMO INSTITUCIONAL E O PERFIL DO JUDICIÁRIO BRASILEIRO

Assinada em 13 de março de 1888, a lei que pôs fim – ao menos no sentido formal – aos mais de trezentos anos de escravidão no Brasil não significou plena liberdade aos negros: despossuídos de educação formal e de bens, quando conseguiram, ocupavam postos de trabalho em condições muito aproximadas à escravização. Sem teto, formaram suas comunidades, segregadas do centro e sem qualquer estrutura digna. Situações como criminalidade da juventude e prostituição de mulheres negras permeavam a triste realidade brasileira. Para Nascimento (2019:87-89), “se a escravidão significou crime hediondo contra cerca de trezentos milhões de africanos, a maneira como os africanos foram ‘emancipados’ em nosso país não ficou atrás como prática de genocídio cruel”. Sobre a marginalização dos negros no pós-abolicionismo:

[...] colocaram-no como igual perante a lei, como se no seu cotidiano da sociedade competitiva (capitalismo dependente) que se criou esse princípio ou norma não passasse de um mito protetor para esconder desigualdades sociais, econômicas, étnicas. O Negro foi obrigado a disputar a sua sobrevivência social, cultural e mesmo biológica em uma sociedade secularmente racista, na qual as técnicas de seleção profissional, cultural, política e étnica são feitas para que ele permaneça imobilizado nas camadas mais oprimidas, exploradas e subalternizadas. [...] O racismo brasileiro, como vemos, na sua

estratégia e nas suas táticas age sem demonstrar a sua rigidez, não aparece à luz, é ambíguo, meloso, pegajoso, mas altamente eficiente nos seus objetivos (Moura 1994:160).

O país, cujas raízes mais profundas se sustentam na escravidão e na exploração de corpos e natureza, na herança capitalista europeia, com acumulação de terras e bens, às custas de esbulhos e misérias de povos indígenas, comunidades quilombolas e tradicionais, foi maquiado pelo mito da democracia racial. A cordialidade do homem branco e a pacífica convivência entre escravizados e escravizadores foram forjadas por Gilberto Freyre, em “Casa Grande e Senzala”, mas desconstruídas pela realidade social do país, que “[...] largou o negro ao seu próprio destino, deitando sobre seus ombros a responsabilidade de se reeducar e de se transformar para corresponder aos novos padrões e ideais de ser humano, criados pelo advento do trabalho livre, do regime republicano e do capitalismo” (Fernandes 2008:35-36).

Nesse aspecto, é importante considerar o destino dos quilombolas a partir de 1888, sobretudo em relação aos seus territórios que, para Munanga (2001:30), “[...] são espécies de campos de iniciação à resistência, campos esses abertos a todos os oprimidos da sociedade: negros, índios e brancos, prefigurando um modelo de democracia plurinacional que o Brasil ainda está a buscar”. A

concentração de terras e o modelo capitalista de monocultura em larga escala foram reforçados no contexto pós-abolição, cuja expropriação dos quilombolas de seus territórios prolonga o que Leite (2018:966) denomina de “processo de dominação continuada”. Silvio Almeida (2018:32) explica que o racismo institucional está inserido em um sistema mais abrangente, o racismo estrutural, que permite que indivíduos atuem de forma isolada ou em grupo em setores como a política e o direito, mas também com o apoio das instituições, que “[...] são hegemônicas por determinados grupos raciais que utilizam mecanismos institucionais para impor seus interesses políticos e econômicos”.

O racismo estrutural se materializa nas instituições em diversas situações, seja na imposição de barreiras que dificultam o acesso a direitos fundamentais, como saúde, moradia, educação, alimentação e justiça, seja no perfil preponderante dos ocupantes de cargos de instituições de justiça e no tratamento dado em casos que envolvem a população negra. Para S. Almeida (2018:29-32), a materialização do racismo se dá pelas práticas discriminatórias de forma sistêmica, isoladas ou conjuntas, nos diversos cenários políticos, econômicos e sociais, com a identificação de condições de subalternidade e de privilégios entre grupos sociais, que geram conflitos de interesses, por vezes mantidos sob

controle pelos meios institucionais, como o Poder Judiciário, composto em sua maioria por pessoas brancas, do sexo masculino, em condições econômicas favoráveis, reunindo privilégios que os negros sequer alcançaram.

O Brasil se declarou um país racista em 2005, com a adoção do Programa de Combate ao Racismo Institucional (PCRI), reconhecendo o fracasso das instituições em prover serviços adequados, seja pela adoção de práticas discriminatórias, seja por normas que impõem obstáculos cada vez mais altos às pessoas negras: “Em qualquer caso, o racismo institucional sempre coloca pessoas de grupos raciais ou étnicos discriminados em situação de desvantagem no acesso a benefícios gerados pelo Estado e por demais instituições e organizações” (PCRI 2006:22).

Ao longo dos anos, vários levantamentos sociodemográficos comprovaram que o Brasil é um país racista, apesar de muitos indivíduos não se afirmarem como tal. O intuito das pesquisas é demonstrar, de acordo com uma análise qualitativa dos dados, que o racismo está impregnado na estrutura social, se enraizando nas instituições e normatizando práticas segregacionistas. Para exemplificar, segundo a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNAD Contínua), do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em 2018,

56,10% dos brasileiros se declararam pretos ou pardos. Embora numericamente correspondam à maioria da população, os negros são minoria em postos de trabalho com maior remuneração (IBGE 2018). O estudo *Desigualdades Sociais por Cor ou Raça no Brasil* também identificou que 64,2% dos negros estavam desempregados ou em subemprego (IBGE 2018). Em relação aos quilombolas, Arruti & Dowbor (2015) apontam as desigualdades sociais em diversos aspectos, entre eles o valor do rendimento médio nominal mensal nos territórios quilombolas, bem menor em comparação aos negros não quilombolas, por exemplo. A disparidade é ainda maior em comparação com os brancos. Em relação à educação, as taxas de alfabetização, sobretudo nos quilombos rurais, estão abaixo do nível nacional.

Estes dados e informações refletem a estrutura social marcada pela falta de acesso às políticas públicas por parte dos quilombolas, mantendo-os à margem do desenvolvimento econômico e social e vulneráveis às violências praticadas por indivíduos e pelo próprio Estado. O relatório “Racismo e violência contra quilombos no Brasil”, divulgado pela Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ) e pela organização Terra de Direitos, disponibiliza dados coletados entre os anos de 2008 e 2017 relativos ao racismo institucional contra

quilombolas. De todos os registros de violência no ano de 2017, destaca-se que o maior índice de ocorrência é o relativo ao racismo institucional (32%); em segundo plano, o latifúndio, que motivou 24,8%; seguido dos megaprojetos socioambientais, responsáveis por 20,8% de violência; e, finalmente, pela especulação imobiliária, com 11,8%. O relatório aponta 2017 como o ano mais violento, e como agentes violadores de direitos indivíduos interessados nas áreas, grupos empresariais e as próprias instituições, atuando direta ou indiretamente nos conflitos:

O racismo institucional, o latifúndio e os megaprojetos-socioambientais foram os contextos que se associaram, em maior número, às ocorrências de violações de direitos em territórios quilombolas no ano de 2017. O dado chama atenção para provável co-constituição entre modelo de desenvolvimento socioeconômico atrelado a grandes obras e megaempreendimentos e o racismo das instituições públicas e também privadas. As políticas e as estratégias de desenvolvimento não têm sido neutras no que diz respeito à opressão de raça. Da mesma forma, a existência de latifúndios, associada à prática sistemática de violações de direitos dos quilombolas, denota certa permissividade político-jurídica estrutural com o regime classista de propriedade de terras no país, quem tem impedido o povo negro de defender seu território e seus modos de vida constitucionalmente assegurados (CONAQ & Terra de Direitos 2018:84).

No Poder Judiciário, segundo levantamento feito pelo Conselho Nacional de Justiça (CNJ) em

2018, o perfil da magistratura brasileira é traçado pela supremacia masculina branca: 80,3% dos juízes são brancos, 18% são negros e 1,6% de origem asiática. A pesquisa apurou, ainda, que 0,1% dos magistrados se declararam indígenas (CNJ 2018). O órgão providenciou uma audiência pública para debater modificações na Resolução 75/2009, que trata dos concursos públicos para ingresso na magistratura. Na ocasião, a Articulação Justiça e Direitos Humanos (JusDh), representada pela advogada quilombola Vercilene Francisco Dias, do território Kalunga, município de Cavalcante, estado de Goiás, chamou atenção para os dados publicados pelo CNJ sobre o perfil do judiciário brasileiro e contribuiu com propostas para modificação de critérios relacionados à meritocracia, a fim de que o judiciário possa ter maior representatividade étnica e social, com aprofundamento da qualidade técnica, indispensável em um Estado Democrático de Direito (JusDh 2019).

O levantamento feito pelo Grupo de Estudos Multidisciplinares da Ação Afirmativa sobre a desigualdade racial entre os anos 1988 a 2015 demonstra que, nos tribunais superiores, a disparidade entre brancos e negros é ainda maior: 1,3% se declaram pretos e 7,6% pardos, sendo que apenas um negro integrou o Supremo Tribunal Federal (STF) desde sua criação, Joaquim Barbosa. No Superior Tribunal de Justiça (STJ), apenas o

ministro Benedito Gonçalves; no Tribunal Superior do Trabalho (TST), apenas os ministros Carlos Alberto de Paula e Horácio Raymundo de Senna Pires (Venturini & Feres Júnior 2020).

Esses dados nos permitem indagar quais seriam os reflexos deste perfil na atuação em demandas que envolvem o negro, vítima de racismo, além dos conflitos que envolvem territórios quilombolas. Nesse sentido, a atuação do judiciário em alguns casos referentes a crimes de racismo e de despejos em comunidades quilombolas nos oferece subsídios para uma análise crítica de como o Estado tem se posicionado nestas questões. Em âmbito internacional, o Brasil foi o primeiro país a ser demandado no Sistema Interamericano de Direitos Humanos por racismo institucional. O caso Simone André Diniz *versus* Brasil foi analisado pela Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), que considerou o racismo institucional brasileiro não somente neste caso, mas em tantos outros. Segundo o relatório n. 66/06:

Essa prática tem como efeito a discriminação indireta na medida em que impede o reconhecimento do direito de um cidadão negro de não ser discriminado e o gozo e o exercício do direito desse mesmo cidadão de aceder à justiça para ver reparada a violação. Demais disso, tal prática causa um impacto negativo para a população afrodescendente de maneira geral. Foi isso precisamente que ocorreu com Simone André Diniz, quando buscou a tutela judicial para ver sanada a violação de que foi vítima (CIDH 2006:6).

Santos (2015:191), em estudo sobre a atuação do judiciário paulistano em casos de racismo entre os anos 2003 e 2011, observou que uma pequena parcela dos processos penais recebeu sentença condenatória, ao passo que a maioria das denúncias foi rejeitada por falta de provas ou provas inconsistentes, por decadência de prazo para apresentação de queixa-crime (cometidos anteriores a 2009), ou desclassificada como crime de racismo, sendo considerada injúria racial. Também foi constatado, por meio de entrevistas, que os delegados de polícia, apesar do tratamento respeitoso em um primeiro contato, ofereciam resistência em lavrar boletins de ocorrência.

O mais recente e repercutido caso de racismo foi o apreciado pelo STF, que tem por objetivo o cumprimento da Constituição Federal, na denúncia sobre o crime de racismo contra o atual presidente da República Jair Bolsonaro. No dia 3 de abril de 2017, em um evento no Clube Hebraica, do Rio de Janeiro, o então deputado federal, pré-candidato à presidência, declarou que, se dependesse dele, não haveria mais nenhuma terra quilombola titulada, referindo-se aos quilombolas como animais: “O afrodescendente mais leve lá pesava sete arrobas. Não fazem nada. Eu acho que nem para procriador ele serve mais. Mais de R\$ 1 bilhão por ano é gasto com eles”. Em 6 de abril de 2017, a CONAQ e a organização Terra de



Direitos protocolaram uma representação contra Bolsonaro na Procuradoria-Geral da República (PGR), para que o órgão de cúpula do Ministério Público Federal (MPF) oferecesse denúncia crime contra o parlamentar. Nesse sentido, apresentou a notícia de fato por crime de racismo, previsto no artigo 20, da Lei n. 7.716/89: “praticar, induzir ou incitar discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional” (Brasil 1989). O documento, que também denunciou uma série de declarações contra refugiados, homossexuais e indígenas, chamou atenção para o fato de que tanto a nossa legislação interna quanto os tratados internacionais em que o Brasil é signatário rechaçam veementemente qualquer tipo de discriminação, e sobre a incitação odiosa e racista contra quilombolas reforçou:

Esta manifestação, inaceitável, alinha-se ao regime da escravidão, em que negros eram tratados como mera mercadoria, e à ideia de desigualdade entre seres humanos, o que é absolutamente refutado pela Constituição brasileira e por todos os Tratados e Convenções Internacionais de que o Brasil é signatário, que afirmam a igualdade entre seres humanos como direito humano universal e protegido (MPF 2018:5).

O crime de racismo é previsto na Constituição Federal brasileira e não se sujeita a fiança, conforme inciso XLII, do artigo 5º: “a prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito

à pena de reclusão, nos termos da lei” (Brasil 1988). Entretanto, a Primeira Turma do STF considerou que, embora moralmente reprovável, a conduta do parlamentar é acobertada pela liberdade de expressão relacionada à imunidade parlamentar, e por maioria a rejeitou; o caso foi arquivado, em razão da imunidade parlamentar de Bolsonaro. Em seu voto-vista, o Ministro Alexandre de Moraes, que desempatou a votação, justificou: “[...] apesar da grosseria, do erro, da vulgaridade, do desconhecimento das expressões, não me parece que a conduta do denunciado tenha extrapolado os limites de sua liberdade de expressão qualificada, que é abrangida pela imunidade material. Não teria extrapolado, a meu ver, para um discurso de ódio, xenofobia ou incitação ao racismo” (STF 2018:17).

Diante do descaso do STF, a CONAQ publicou nota de repúdio ao arquivamento do caso, atuação que, segundo o coletivo, não surpreende: “[...] Afinal, temos um Poder Judiciário composto, majoritariamente, por homens brancos, uma composição sem qualquer correspondência com a diversidade étnico-racial da sociedade brasileira e que dificulta muito a aplicação de penalidades raciais” (CONAQ 2019a).

A atuação do STF na Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 3.239, que questionava a constitucionalidade do decreto n. 4.887/2003, que regulamenta o artigo 68 do Ato das Disposições

Constitucionais Transitórias (ADCT), promovida pelo atual partido Democratas (DEM) em 2004, fazia parte da articulação de representantes do agronegócio, por meio da ação promovida pelo partido. Por outro lado, foi formado um “campo de intervenção em defesa do decreto” (Araújo & Silva 2019:200) na atuação como *amicus curiae* de coletivos de comunidades quilombolas, organizações não governamentais e advogados populares. Os quatorze anos de morosidade no julgamento da ação trouxeram insegurança jurídica para as mais de seis mil comunidades quilombolas, segundo levantamento da CONAQ. Apesar da derrota do DEM, com a improcedência da ação, em fevereiro de 2018, a tese do marco temporal de ocupação voltou a rondar o judiciário pelo voto do Ministro Dias Tóffoli, que entende ser necessária a comprovação de ocupação dos territórios na data da promulgação da Constituição Federal ou em caso de esbulho, de suspensão ou perda da posse em decorrência de atos ilícitos praticados por terceiros (STF 2018).

A atuação do judiciário, sobretudo em casos de maior repercussão, nos permite, assim, reafirmar o racismo institucional brasileiro e compreender como a sociedade age em conformidade com a sensação de impunidade, tanto no cometimento de crimes de racismo quanto na naturalização de condutas praticadas por agentes públicos ou

privados contra a população negra de um modo geral e especialmente às comunidades quilombolas, que já são vulnerabilizadas pela falta de políticas públicas diferenciadas, como a regularização de seus territórios. A morosidade do Estado em titular os territórios quilombolas potencializa as vulnerabilidades socioambientais, situação que vem sendo levada à CIDH nos últimos anos por meio de denúncias feitas por coletivos e organizações não governamentais. Em 2017, foi apresentado o Informe de Carta 41, relatando como o executivo tem paralisado as titulações. No ano seguinte, houve oitiva no 169º Período de Sessões da CIDH, em Bolder, nos EUA, e, em 2019, na audiência sobre a situação dos direitos humanos das comunidades quilombolas no Brasil, em Sucre, Bolívia, foi reforçada a morosidade na titulação e a intensificação da violência e dos assassinatos contra lideranças quilombolas.

### **3. ATUAÇÃO DO JUDICIÁRIO NOS DESPEJOS EM MATA CAVALO E JACARÉ DOS PRETOS, EM MATO GROSSO**

Para se ter uma ideia de como o judiciário deve atuar em processos que envolvem conflitos pelos territórios quilombolas, é preciso considerar três aspectos: a) diferenciação da terra no sentido individual com o território étnico, ou seja, os modos de ser, fazer e viver das comunidades quilombolas;

b) reconhecimento pelo Estado da comunidade quilombola, seja pela emissão da certificação da Fundação Cultural Palmares (FCP), seja pelo conteúdo do processo de regularização fundiária junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), em se tratando da competência federal para regularização fundiária;

c) caso exista discussão jurídica sobre propriedade da área, no todo ou em parte, existem diretrizes menos gravosas para as comunidades, se houver requerimento de reintegração de posse? Além disso, quando se trata de território quilombola, há vários aspectos a considerar. O primeiro reflete a falsa ideia da padronização das formas de ocupação inicial. Há locais ocupados pela fuga ao sistema escravagista; outros são doações dos senhores de terras aos santos ou aos próprios negros que lhes serviram, significando dizer que as mais variadas formas de ocupação dos ancestrais e dos que atualmente vivem nas terras devem ser consideradas. Além disso, a solidariedade e a reciprocidade nas atividades cotidianas, sobretudo na resistência à violência, são determinantes dos modos de vida (Beltrão & Oliveira 2011; Bandeira 1990). A interpretação do uso que se faz da terra de distintas maneiras é necessária quando o judiciário tem como dever aplicar corretamente as leis para se fazer a justiça, sobretudo quando se discute posse e propriedade em terras quilombolas já reconhecidas

pelo Estado. Déborah Duprat chama atenção para a prevalência do reconhecimento da propriedade privada em detrimento do direito constitucional ao território étnico:

A prática judiciária, no entanto, tende a equiparar ambos os institutos, conferindo-lhes tratamento processual idêntico. Também aqui as ações possessórias são admitidas em abundância. Uma ação vocacionada à tutela de direito de cunho nitidamente civilista neutraliza a disciplina constitucional das “terras tradicionalmente ocupadas”, porque a luta processual se desenvolve sob controle das normas constitutivas daquele campo e valendo-se apenas das armas nele autorizadas. Assim, elementos tais como posse velha, ocupação física, passam a ser acriticamente definitórios de direitos possessórios (Duprat 2018:120-121).

Desconsiderar a relação que as comunidades quilombolas têm com a terra é negar a história de resistência negra à escravidão e os direitos reconhecidos nos artigos 215, 216 e, sobretudo, no artigo 68 do ADCT da Constituição Federal. Estes dispositivos, embora estejam organizados separadamente pelos temas cultura e território, devem ser interpretados em conjunto para se compreender que o território quilombola transcende a noção de delimitação de uma área: é imprescindível à manutenção da identidade cultural, que passa de geração a geração.

Além disso, apesar de o direito à titulação dos quilombos estar em um dispositivo de cunho

transitório, sua eficácia se mantém ao longo dos anos até que o dispositivo seja implementado de maneira satisfatória (Treccani 2006:84). Segundo levantamento feito pela organização Terra de Direitos (Schramm 2019), caso o ritmo atual de titulação se mantenha, serão necessários aproximadamente mil anos para que a eficácia do artigo 68 seja exaurida.

O Poder Judiciário tem papel importante na implementação do direito ao território quilombola, não pela atribuição, que é do INCRA, mas pela atuação como coadjuvante em processos judiciais que envolvem disputas pelo território, já reconhecido pelo órgão administrativo. Para Duprat (2018:120): “Definir os conflitos agrários atuais, em especial as ações de ocupação, como um problema de caráter civil, é negar o novo desenho que a Constituição conferiu ao tema, cujas bases estão assentadas numa relação pública, estabelecidas entre grupos e o Estado”.

É preciso ainda considerar, à luz do Decreto n. 4.887/2003, como o Estado deve implementar o artigo 68 do ADCT no reconhecimento e na titulação dos territórios quilombolas, a começar pela definição. O artigo 2º, parágrafo primeiro, do decreto conceitua as comunidades quilombolas como grupos étnicos “[...] segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com

presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”. E consideram os quilombos indispensáveis “[...] para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural” e que, para que se proceda a delimitação do território, “[...] serão levados em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos” (Brasil 2003).

Os critérios de autoatribuição dizem respeito ao direito à autodeterminação dos povos, previsto não somente na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), ratificado pelo Brasil. De acordo com o parágrafo quarto do artigo terceiro do Decreto 4.887/2003, o processo de regularização fundiária quilombola se inicia com a emissão de certidão à comunidade quilombola feita pela FCP, documento que não garante a propriedade do território, mas indica que o órgão reconhece a existência e reivindicação do território pela comunidade.

De forma mais simplificada, o procedimento junto ao INCRA obedece às seguintes etapas: protocolo do pedido de abertura do processo administrativo com a certidão expedida pela FCP; realização do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) da área, com estudo antropológico; notificação de eventuais não quilombolas que estejam na área

delimitada; período de resposta; publicação do decreto presidencial e eventuais processos de desapropriação; titulação da área em nome da associação quilombola para fins de registro em cartório. Essas etapas duram, em média, dez anos, morosidade que mantém os quilombolas à mercê de especulações imobiliárias, invasões e como vítimas de violências diversas, seja em episódios de racismo individual, como ameaças, assassinatos, destruição de casas e roçados, seja por parte do próprio Estado, em ações de reintegração de posse com o uso da violência em retirada de comunidades de seu território, como demonstrou o relatório da CONAQ e Terra de Direitos (2018).

Nesse aspecto, em se tratando de território ainda não titulado, mas com solicitação de reconhecimento na FCP ou por abertura de processo administrativo no INCRA, pode-se dizer que há um incipiente reconhecimento da comunidade pelo Estado e, caso haja disputa judicial pelo território, o juiz deve observar também a existência destas etapas administrativas não somente para subsidiar seu convencimento, além dos elementos do processo judicial, mas também para garantir a dignidade das comunidades quilombolas.

Para isso, é necessário observar com rigor as diretrizes previstas na Resolução n. 10, de

17 de outubro de 2018, do Conselho Nacional dos Direitos Humanos (CNDH), que tem como destinatários agentes e instituições do sistema de justiça, em casos que envolvam conflitos por territórios, como o caso dos quilombolas. Os parágrafos um e dois do artigo 1º são claros ao dispor que os despejos forçados são violações de direitos humanos e que, até mesmo em casos de autorização judicial, os direitos humanos das comunidades devem prevalecer ao direito individual de propriedade. Vale destacar que o despejo é a última e não a única medida judicial, e que o uso da violência, seja ela qual for, é inadmissível:

Art. 14 Remoções e despejos devem ocorrer apenas em circunstâncias excepcionais, quando o deslocamento é a única medida capaz de garantir os direitos humanos. §1º Os deslocamentos não deverão resultar em pessoas ou populações sem teto, sem terra e sem território. §2º Não deverão ser realizadas remoções que afetem as atividades escolares de crianças e adolescentes, o acesso à educação e a assistência à pessoa atingida, que faz acompanhamento médico, para evitar a suspensão do tratamento. §3º Não deverão ser realizadas remoções antes da retirada das colheitas, devendo-se assegurar tempo razoável para o levantamento das benfeitorias.

Art. 19 O uso de violência física, psicológica, simbólica, constrangimento ilegal, ameaça, e qualquer apropriação dos pertences pessoais durante as remoções é ilegal e passível de responsabilização cível, criminal e administrativa, devendo ser observados o direito à intimidade, privacidade, não discriminação e dignidade humana (CNDH 2018, destaque nosso).

A Resolução, apesar de recente no mundo jurídico, não traz nenhuma novidade a respeito da observância dos direitos fundamentais, já previstos em diversos artigos da Constituição Federal, como dignidade humana, igualdade formal e material, não discriminação, moradia, equilíbrio ambiental, regularização fundiária, cultura, educação e tantos outros que levaram à alcunha de Constituição Cidadã, somando-se a estes os direitos reconhecidos pelos tratados internacionais sobre direitos humanos em que o Brasil seja parte. Entretanto, diante de violações destes direitos, é necessário reforçá-los por meio de normativa específica, sobretudo em locais marcados pela violência no campo, como na região da Amazônia Legal, que concentrou nos primeiros cinco meses de 2017 41% dos registros de assassinatos (CPT 2017).

Estado que compõe a Amazônia Legal, Mato Grosso possui uma história marcada pela alta concentração de terra, com o apoio do governo para beneficiar posseiros e compradores ligados aos grupos que ocupavam cargos políticos (Moreno 1999). Uma das características do Estado é o agronegócio, que, por sua vez, desencadeia diversos conflitos agrários, cujos alvos são grupos sociais ligados ao campo, indígenas, assentados rurais, sem-terra e quilombolas. Segundo dados da CPT, Mato

Grosso ocupa a quarta posição no *ranking* de homicídios no campo e também possui números consideráveis de crimes de ameaças, danos materiais e pistolagem (CPT 2018). Segundo dados do INCRA (2019), apesar do registro de 73 processos de regularização fundiária, abertos entre os anos 2004 e 2016, até o momento, nenhum território quilombola foi titulado. A organização Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPISP), que monitora, desde 2004, a implementação da regularização fundiária quilombola, identificou 75 quilombos (CPISP 2020), o que chama atenção para o fato de que o órgão federal não possui ou publica todos os dados, o que se percebe pela tabela referente ao andamento dos processos, disponibilizada em seu endereço eletrônico, que identifica apenas quatro comunidades, sendo que Mata Cavalo e Lagoinha de Baixo foram tituladas com publicação de decreto presidencial no Diário Oficial da União, e as comunidades Campina da Pedra e Laranjal, com publicação do relatório técnico (INCRA 2019).

Mesmo que em Mato Grosso tenham ocorrido conflitos envolvendo ações de despejo em outras comunidades quilombolas, optou-se pela análise, ainda que preliminar, de Mata Cavalo e Jacaré dos Pretos, localizados no município de Nossa Senhora do Livramento,

a cerca de 90 quilômetros da capital do estado. Em ambos territórios, as tensões pela terra se dão no judiciário, em diversas ações possessórias e ações civis públicas, cujas discussões, em termos gerais, se dão em torno da comprovação da propriedade das áreas reivindicadas. Nesse sentido, a análise da atuação do judiciário é feita a partir das liminares de ordem de despejo em primeira instância e das decisões do tribunal que as anularam à luz do racismo institucional.

Mata Cavalo é o maior quilombo de Mato Grosso e em 2006, época da elaboração do RTID, foram catalogadas 418 famílias. Trata-se de um complexo sociobiodiverso, cujos modos de ser, fazer e viver são peculiares. A sobrevivência das famílias depende da pesca artesanal, da agricultura familiar, além da venda de doces e artesanatos. Organizadas em seis associações, as comunidades de Mata Cavalo foram as primeiras a reivindicarem o reconhecimento de seu território e, apesar de ter sido titulada pela FCP, que à época de vigência do Decreto 3.901/2001, tinha tal atribuição, o título não foi registrado em cartório, em razão de registros de outras propriedades na área (Held 2018:136-146).

O processo de regularização de Mata Cavalo encontra-se em fase de desapropriação dos imóveis registrados na área delimitada e desintrusão de

não quilombolas, após publicação do decreto presidencial em 2009, etapa que corresponde à fase final do processo de regularização e é bastante conflituosa do ponto de vista dos interesses de terceiros, que empregam todo o tipo de violência para a retirada das famílias (Held 2017:76-77), situação registrada no Relatório da Missão ao Estado de Mato Grosso, elaborado pela Plataforma Brasileira de Direitos Humanos, Econômicos, Sociais, Culturais e Ambientais (DHESCA Brasil), em visita a Mata Cavalo, em 2004: “[...] enquanto a situação da área não é resolvida, há famílias inteiras morando em barracos de palha a poucos metros do asfalto, entre a rodovia e a cerca de fazendeiros que se apossaram da terra e impedem a entrada dos quilombolas” (DHESCA Brasil 2005:22).

A titulação do território não é garantia de que os conflitos cessem, mas garante às comunidades o registro da área, tal como determina o artigo 68 do ADCT, e impede ações violentas por parte do judiciário, requeridas por pretensos proprietários, como a que ocorreu em 9 de outubro de 2017, atendendo ao pedido dos herdeiros da fazenda Nova Esperança. Dezessete famílias foram surpreendidas por policiais federais armados e tiveram suas casas destruídas por tratores, com seus bens jogados às margens da rodovia que corta o território



Figura 1 – Pertences jogados às margens da rodovia. Foto: Gonçalves de Almeida. Fonte: Gazeta Digital (2017).

(Figura 1). Sem ter para onde ir, as famílias que possuem raízes no território buscaram ajuda emergencial com amigos e familiares, foram chamadas de invasores pelo juiz da ação, Rafael Cazelli de Almeida Carvalho, que determinou multa em caso de descumprimento.

A decisão repete em escala local a cena de um ativismo judicial às avessas e reflete o racismo institucional brasileiro. Além de não possuir nenhum alicerce jurídico plausível, a deliberação é frágil quanto à prova das alegações do espólio do fazendeiro, como, aliás, o próprio juiz admitiu nos autos, ao afirmar que: “uma vez concluído o processo de desapropriação junto ao INCRA e realizada perícia judicial, caso necessário, o desfecho judicial muito

provavelmente será diverso” (TRF1 2017). A FCP recorreu da decisão e, dois dias depois, a juíza Rogéria Castro Debelli, do Tribunal Regional Federal da Primeira Região (TRF1) (Agravo n. 1001316-37.2017.4.01.3600/MT), suspendeu os efeitos da decisão de Cazelli. Entretanto, as casas e os pertences já haviam sido destruídos sumariamente, e homens, mulheres, crianças e idosos não tinham ainda onde morar, e o Estado provavelmente não reparará os danos que esta violação de direitos humanos causou.

Outra atuação arbitrária do judiciário mato-grossense ocorreu no quilombo Jacaré dos Pretos, certificado pela FCP em 4 de agosto de 2005 e com processo de regularização aberto no INCRA no mesmo ano. Há mais



de uma década, a área é disputada na justiça em ação de reintegração de posse, discussões sobre a competência para processar e julgar a matéria, além de ordens de despejos e anulações que tonaram os quilombolas alvo de diversas violências. Em 18 de setembro de 2019, a família do Sr. Ângelo Jesus de Campos foi retirada à força de seu território e teve a casa, os pertences e as plantações e árvores frutíferas destruídos por ordem da juíza Ester Belém Nunes Dias, em processo de reintegração de posse da fazenda Pirapora, promovido pela pecuarista Maria Terezinha Leite Nadaf, que tramita na vara cível de Várzea Grande, Mato Grosso (Figura 2).

A área está inserida no território quilombola,

sendo ocupada tradicionalmente por gerações. A destruição é contada com muita tristeza por seu Ângelo Jesus de Campos, presidente da Associação Negra Rural Quilombo Jacaré dos Pretos e réu na ação de reintegração de posse:

O lugar onde morávamos virou um deserto. Não tem mais nada, os tratores derrubaram tudo; os pés de caju, de laranja, de limão. A casa que utilizávamos como escola para as crianças e os adultos, tudo destruído. Nossas roupas e nossos pertences até agora não sabemos onde estão. Estou na cidade, mas contrariado, minha vida é dentro do território (*apud* Barbieri 2019).

Em carta de repúdio, a CONAQ denuncia o racismo institucional no caso de Jacaré dos Pretos e reforça as violações de direitos humanos praticadas pelo judiciário, “[...] a qual impacta diretamente



Figura 2 – Destruição da residência da família do Sr. Ângelo Campos. Fonte: Barbieri (2019).

na história, cultura e memória da comunidade quilombola, impossibilitando a continuidade da luta dos seus ancestrais que ali habitavam” (CONAQ 2019b). O MPF e a FCP recorreram da decisão, que foi anulada pelo TRF1, em 19 de fevereiro de 2020, na Apelação Cível n. 0009305-19.2014.4.01.3600/MT. Segundo o acórdão:

A Constituição Federal de 1988 reconheceu a finalidade pública das terras tradicionalmente ocupadas por quilombos, conferindo às comunidades a titularidade destas terras comprovadamente consagradas, como esforço de proteção da identidade cultural, étnica, e também de desenvolvimento social, econômico, cultural preservando-se o patrimônio histórico do país. [...] Mostra-se, portanto, ofensivo aos princípios do contraditório e da dialeticidade do processo interromper-se o fluxo processual com o julgamento antecipado da lide, sem que se oportunize às partes a produção de provas requeridas e que se apresentem necessárias à formação do juízo de convencimento acerca da referida questão fática (TRF1 2020).

Apesar da decisão do tribunal, a história dos quilombolas de Jacaré dos Pretos está longe de um desfecho justo, uma vez que a decisão suspende os efeitos jurídicos do despejo (que já violou o direito à moradia, ao território étnico e tantos outros atributos de dignidade humana) até a elaboração do RTID, pelo INCRA. Conforme artigo 17, do Decreto n. 4.887/2003, o relatório é elemento fundamental do processo administrativo de regularização fundiária, aberto em 2005, mas

não há expectativa de quando será elaborado, tendo em vista a paralisação dos processos por falta de recursos do governo federal (INCRA 2019).

A atuação/omissão do Estado é bastante semelhante nos dois territórios quilombolas. No executivo, em que pese o processo de regularização fundiária esteja mais avançado em Mata Cavalo, é importante ressaltar que as associações requereram a titulação junto ao INCRA em 2004, ao passo que, em Jacaré dos Pretos, apesar de a abertura ter ocorrido em 2005, o processo está em fase de contratação de empresa para realização do RTID e por duas vezes sem êxito nos dois editais de pregão eletrônico. Há semelhança na atuação do judiciário em ambos os casos. A análise das decisões nos permite observar que os juízes de primeira instância, que possuem maior aproximação com as partes do processo, decidem de acordo com os interesses dos não quilombolas, não considerando anterior reconhecimento do território, seja pela FCP ou pelo INCRA, e seu efeito declaratório, pois a autoafirmação pressupõe a existência de um direito cujo teor dos documentos é apenas formalizar o que historicamente já existia. Ao julgar os pedidos de despejo sumário, feito por fazendeiros, os juízes não consideram também as peculiaridades do território quilombola, que diferem do sentido civilista de propriedade privada. Nesse sentido:

É preciso refletir sobre a responsabilidade do Judiciário, especialmente no plano simbólico, de transmissão de uma mensagem de retorno à “velha ordem”, onde o Estado é capturado por alguns poucos, que se sentem autorizados a encarnar em si o próprio direito. E, mais que tudo, está na hora de se exigir um Judiciário mais curioso e atento à novidade do que nostálgico de suas certezas (Duprat 2018:122).

As ordens de despejos, sumariamente cumpridas com o uso de violência contra mulheres e homens, crianças e idosos, refletem o racismo institucional, uma vez que arbitrarias, sem possibilidade de defesa por parte das comunidades, atendendo aos interesses dos ditos proprietários que, pelo poderio econômico, estão sempre em vantagem em relação aos quilombolas. Nesse sentido, o Estado, que tem o dever de efetivação do artigo 68 do ADCT, denega o direito humano ao território, potencializando a teia de violências que envolve as comunidades. A atuação célere do judiciário nos casos de despejo foi objeto de constatação no relatório “Conflitos no campo, Brasil 2018”, publicado pela Comissão Pastoral da Terra (CPT), segundo o qual o Estado está ligado, direta ou indiretamente, a ações violentas protagonizadas por grileiros contra comunidades tradicionais, incluindo quilombolas:

A facilidade com que o poder judiciário exara ordens de reintegração de posse, e a rapidez com que o faz, são expressão da dupla velocidade com que o estado se move: veloz, quando em defesa do andar de cima, e lento quando se trata

dos interesses dos grupos/classes sociais em situação de subalternização, isto é, de opressão/exploração (CPT 2018:113).

Nos processos de Mata Cavalo e Jacaré dos Pretos, as sentenças foram anuladas em seus efeitos por decisões em segunda instância, cujas fundamentações obedecem à interpretação que mais se aproxima da implementação do artigo 68 do ADCT e do Decreto 4.887/2003 e buscam, na medida do possível, garantir o contraditório e a ampla defesa, embora os processos continuem tramitando, prolongando a insegurança jurídica dos quilombolas sobre a posse e propriedade coletiva de seu território. As ordens de despejos não foram consideradas violações de direitos humanos – provavelmente pela dissociação do território como elemento fundamental para a dignidade das famílias quilombolas –, tampouco a destruição de casas, benfeitorias, pertences e a falta de moradia e termos como racismo institucional e responsabilização sequer apareceram. Há, portanto, uma naturalização da violência contra quilombolas nas ações de reintegração de posse: as decisões são sumariamente cumpridas, com extrema violência e, ainda que posteriormente anuladas, seus efeitos nocivos continuam impactando as vidas dos quilombolas, pois como advertem A. Almeida & Marín (2012:15): “a estigmatização é um modo eficiente de reproduzir e impor um poder de

controle e vigilância sobre o grupo marcado, que é despojado de direitos e de reconhecimento como sujeito de direitos”.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Propôs-se, neste artigo, uma reflexão do ponto de vista historiográfico sobre a institucionalização do racismo, com raízes na diáspora africana, escravização e processo de marginalização dos negros no pós-abolição. Nesse sentido, apresentou-se uma revisão bibliográfica, reforçada com dados que retratam os desdobramentos do racismo estrutural no âmbito das instituições do Estado, como a falta de acesso às políticas públicas; também se analisou como o judiciário, que tem sua composição majoritariamente branca, lida com questões relacionadas aos crimes de racismo, bem como em conflitos envolvendo territórios quilombolas.

As definições de racismo<sup>1</sup> são o retrato de uma sociedade violenta e opressora. Último país a abolir a escravidão, o Brasil está muito distante de reparar as violações de direitos humanos, mesmo com denúncias em órgãos de justiça internacional, já que o sistema de justiça brasileiro não se demonstra eficaz na materialização dos direitos humanos,

quando provocado. Ao revés, emprega mais violência quando as tensões pela terra envolvem interesses econômicos. Tendo em vista que, no direito, se permitem diversas interpretações sobre determinados temas, é preciso refletir se a atuação do judiciário nas ações de reintegração de posse se trata de uma dificuldade de se diferenciar a terra, no sentido individual e econômico, com o território coletivo. A reflexão é se esta interpretação é fruto da ignorância da real história do Brasil e da legislação que busca mínima reparação ou se tratam de concessões com finalidades expropriatórias, já que não há, nos dois casos analisados, dúvidas em relação à titularidade das terras, pois reconhecidas pelo próprio executivo.

O que, de fato, nos leva a considerar o Estado como racista é sua atuação paradoxal: de um lado, assume compromisso em titular os territórios quilombolas na Constituição Federal, implementando de forma bastante precária o artigo 68 do ADCT ao longo do tempo, com o reconhecimento dos territórios de Mata Cavalão e de Jacaré dos Pretos, seja pela FCP ou pelo INCRA. De outro, nega este direito, ao ordenar sumariamente que as comunidades sejam despejadas de suas moradias, empregando todo o tipo de violência.

1 Sejam elas de cunho individual, nos casos de cometimento de crime inafiançável, como determina a Constituição Federal de 1988 e lei especial, seja do ponto de vista estrutural, que naturaliza os episódios cotidianos de racismo, ou até mesmo institucional, que se materializa pela ação e/ou omissão de agentes do Estado em políticas públicas diferenciadas, sobretudo aos quilombolas.

Conclui-se que, neste cenário de conflitos de interesses, o Estado é o maior violador de direitos, ao favorecer fazendeiros, utilizando o despejo como medida primeira, ao arrepio das normas nacionais e internacionais sobre dignidade humana, podendo-se afirmar, nesse aspecto, o nítido racismo institucional. É preciso compreender que o judiciário é instituição constitutiva do Estado e essencial na materialização de direitos que nem sempre são cumpridos pelo executivo, não se admitindo, no caso dos quilombolas, um ativismo judicial às avessas, que nega direitos e emprega violência, potencializando as vulnerabilidades das famílias que há mais de trinta anos buscam a efetivação de seu direito ao território.

O juiz deve buscar a interpretação da norma constitucional sobre o direito ao território quilombola e do decreto que a regulamenta à luz da literatura específica, a fim de compreender o real sentido da política diferenciada às comunidades. Esta interpretação exige conhecimento da própria história do país e de noções de justiça social, imprescindíveis em um Estado pluriétnico e democrático. Nesse sentido, é preciso que se estabeleçam mudanças efetivas no perfil do judiciário, de modo que ele seja mais representativo do ponto de vista pluriétnico, com adoção de políticas diferenciadas para o ingresso e a formação dos profissionais, à luz da dignidade humana.

## 5. REFERÊNCIAS

Almeida, A. W., e R. E. A. Marín. 2012. Os ditos e os “não ditos” da violência e de ações de judicialização contra os quilombolas, in *Quilombolas: reivindicações e judicialização dos conflitos*. Organizado por A. W. B Almeida, R. E. Acevedo Marín, E. A. Farias Jr., e C. Muller, pp. 11-24. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/UEA Edições.

Almeida, S. L. 2018. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte: Letramento.

Araújo, E. F., e G. M. Silva. 2019. Racismo e violência contra quilombos no Brasil. *Confluências* 21(2):196-208. DOI: <https://doi.org/10.22409/conflu.v21i2.34705>

Arruti, J. M. 2009. Políticas públicas para quilombos: terra, saúde e educação, in *Caminhos convergentes: Estado e sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil*. Organizado por M. Paula e R. Heringer, pp. 75-110. Rio de Janeiro: Fundação Heirinch Boll, ActionAid.

Arruti, J. M., e M. Dowbor. 2015. *Desiguais diferentes: diálogos em torno de indígenas, quilombolas e a estrutura de desigualdades no Brasil*. Campinas: CEBRAP/CEM/NEPO/CPEI.

Articulação Justiça e Direitos Humanos (JusDh). 2019. *Por que os quilombolas não estão, também, do outro lado da mesa dos tribunais?* Disponível em: <http://www.jusdh.org.br/2019/06/11/por-que-os-quilombolas-nao-estao-tambem-do-outro-lado-da-mesa-dos-tribunais/>. Acesso em: 6 abr. 2020.

Associação Brasileira de Antropologia (ABA). 1994. Documentos do Grupo de Trabalho sobre as comunidades negras rurais. *Boletim Informativo NUER* (1):1-3. Disponível em: <https://documentacao.socioambiental.org/documentos/03D00024.pdf>. Acesso em: 6 abr. 2020.

Bandeira, M. L. 1990. Terras negras: invisibilidade expropriadora. Terras e territórios de negros no Brasil. *Textos e Debates* 1(2):7-23.

Barbieri, G. 2019. Família quilombola é despejada de seu território em ação arbitrária da justiça do MT. *Terra de Direitos*. Disponível em: <https://terradedireitos.org.br/noticias/noticias/familia-quilombola-e-despejada-de-seu-territorio-em-acao-arbitraria-da-justica-do-mt/23158>. Acesso em: 8 abr. 2020.

Beltrão, J. F, e A. C. Oliveira. 2011. Identidade, autonomia e direitos humanos: desafios à diversidade étnica no Brasil. *Hendu – Revista Latino-Americana de Direitos Humanos* 2(1):56-70. DOI: <http://dx.doi.org/10.18542/hendu.v2i1.666>

Brasil. 1988. Constituição da República Federativa do Brasil. *Diário Oficial da União*. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/DOUconstituicao88.pdf](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/DOUconstituicao88.pdf). Acesso em: 8 abr. 2020.

Brasil. 1989. Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989. Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. *Diário Oficial da União*. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l7716.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l7716.htm). Acesso em: 8 abr. 2020.

Brasil. 2003. 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 Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. *Diário Oficial da União*. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/2003/d4887.htm#:~:text=%C2%A7%203o%20Para%20a,Art](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm#:~:text=%C2%A7%203o%20Para%20a,Art). Acesso em: 8 abr. 2020.

Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH). 2006. *Relatório n. 66/06*. Caso 12. 001. Mérito. Simone André Diniz versus Brasil. Disponível em: <http://pfdc.pgr.mpf.mp.br/pfdc/temas-de-atuacao/Discriminacao/sobras/documentos-tecnicos-de-outros-orgaos/RELATORIO%20N%2066-06.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2020.

Comissão Pastoral da Terra (CPT). 2017. *Atlas de conflitos na Amazônia*. São Paulo: Editora Entremares. Disponível em: [https://www.cptnacional.org.br/component/jdownloads/send/25-cartilhas/14066-atlas-de-conflitos-na-amazonia?option=com\\_jdownloads](https://www.cptnacional.org.br/component/jdownloads/send/25-cartilhas/14066-atlas-de-conflitos-na-amazonia?option=com_jdownloads). Acesso em: 6 abr. 2020.

Comissão Pastoral da Terra (CPT). 2018. *Conflitos no campo. Brasil 2018*. Disponível em: <https://www.cptnacional.org.br/publicacoes-2/destaque/4687-conflitos-no-campo-brasil-2018>. Acesso em: 7 abr. 2020.

Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPISP). 2020. *Observatório Terras Quilombolas*. Disponível em: <http://cpisp.org.br/direitosquilombolas/observatorio-terras-quilombolas/>. Acesso em: 6 abr. 2020.

Conselho Nacional de Justiça (CNJ). 2018. *Perfil sociodemográfico dos magistrados brasileiros - 2018*. Disponível em: <https://static.poder360.com.br/2018/09/49b47a6cf9185359256c22766d5076eb.pdf>. Acesso em: 2 nov. 2019.

Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), e Terra de Direitos. 2018. *Racismo e violência contra quilombos no Brasil*. Disponível em: [https://terradedireitos.org.br/uploads/arquivos/09-12\\_Racismo-e-Violencia-Quilombola\\_CONAQ\\_Terra-de-Direitos\\_FN\\_REVISAO\\_Digital-\(1\).pdf](https://terradedireitos.org.br/uploads/arquivos/09-12_Racismo-e-Violencia-Quilombola_CONAQ_Terra-de-Direitos_FN_REVISAO_Digital-(1).pdf). Acesso em: 6 abr. 2020.

Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ). 2019a. *Nota de repúdio da CONAQ sobre o arquivamento pelo STF de inquérito contra Bolsonaro por crime de racismo*. Disponível em: <http://conaq.org.br/noticias/nota-de-repudio-da-conaq-sobre-o-arquivamento-pelo-stf-de-inquerito-contra-bolsonaro-por-crime-de-racismo/>. Acesso em: 6 abr. 2020.

Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ). 2019b. *Carta de repúdio ao despejo de famílias quilombolas de Jacaré dos Pretos-MT*. Disponível em: <http://conaq.org.br/noticias/carta-de-repudio-ao-despejo-de-familias-quilombolas-de-jacare-dos-pretos-mt/>. Acesso em: 7 abr. 2020.

Conselho Nacional dos Direitos Humanos (CNDH). 2018. Resolução n. 10, de 17 de outubro de 2018. Dispõe sobre soluções garantidoras de direitos humanos e medidas preventivas em situações de conflitos fundiários coletivos rurais e urbanos. Disponível em: [http://www.mdh.gov.br/todas-as-noticias/2018/outubro/resolucao-para-garantia-de-direitos-humanos-em-situacoes-de-conflitos-por-terra-e-aprovada-pelo-conselho-nacional-dos-direitos-humanos/copy\\_of\\_Resoluon10Resoluosobreconflitospossessriosruraiseurbanos.pdf](http://www.mdh.gov.br/todas-as-noticias/2018/outubro/resolucao-para-garantia-de-direitos-humanos-em-situacoes-de-conflitos-por-terra-e-aprovada-pelo-conselho-nacional-dos-direitos-humanos/copy_of_Resoluon10Resoluosobreconflitospossessriosruraiseurbanos.pdf). Acesso em: 21 dez. 2018.

Duprat, D. 2018. Conflitos agrários e o judiciário, in *Conflitos no campo – Brasil 2017*. Coordenado por A. Canuto et al., pp. 119-122. Goiânia: CPT Nacional.

Fernandes, F. 2008. *A integração do negro na sociedade de classes. O legado da raça branca*. Vol. I. 5 ed. São Paulo: Editora Globo.

Gazeta Digital. 2017. Família quilombola é alvo de despejo e alega estar na área há 200 anos. Disponível em: <https://www.gazetadigital.com.br/editorias/cidades/familia-quilombola-e-alvo-de-despejo-e-alega-estar-na-area-ha-200-anos/525268>. Acesso em: 6 abr. 2020.

Held, T. M. R. 2017. Quilombo Mata Cavallo: os conflitos agrários e a violação do direito humano ao território étnico em Nossa Senhora do Livramento-MT. *ACENO* 4(8):68-81.



Held, T. M. R. 2018. *Mata Cavalo: a violação do direito humano ao território quilombola*. São Paulo: LiberArs.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). 2018. *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua – PNAD Contínua*. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/multidominio/condicoes-de-vida-desigualdade-e-pobreza/17270-pnad-continua.html?=&t=o-que-e>. Acesso em: 6 abr. 2020.

Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). 2019. *Relação de processos de regularização abertos no INCRA*. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/pt/quilombolas.html>. Acesso em: 6 abr. 2020.

Leite, I. B. 2018. O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. *Estudos Feministas* 16(3):965-977. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2008000300015>

Ministério Público Federal (MPF). 2018. Procuradoria-Geral da República. *Notícia de fato N. 1.00.000.006796/2017-13*. Noticiado: Jair Messias Bolsonaro. N 542/2018 SFPO/STF. Disponível em: <https://www.migalhas.com.br/arquivos/2018/8/art20180828-06.pdf>. Acesso em: 8 abr. 2020.

Moreno, G. 1999. O processo histórico de acesso à terra em Mato Grosso. *Geosul* 14(27):67-90.

Moura, C. 1994. *Dialética radical do Brasil Negro*. São Paulo: Editora Anita.

Munanga, K. 2001. Origem e história dos quilombos em África, in *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*. Organizado por C. Moura, pp. 21-35. Maceió: Ed. ADUFAL.

Nascimento, A. 2019. *O Quilombismo: documentos de uma militância Pan-Africanista*. 3 ed., rev. São Paulo: Editora Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro.

Plataforma Brasileira de Direitos Humanos, Econômicos, Sociais e Culturais (DHESCA Brasil). 2005. *Relatório da Missão ao Estado de Mato Grosso [Realizada entre 15 e 24 de agosto de 2004]*. Rio de Janeiro: Plataforma DHESC. Disponível em: [http://www.dhnet.org.br/dados/relatorios/r\\_dhescas\\_br/missao\\_2004\\_mt\\_dhesc\\_meio\\_ambiente.pdf](http://www.dhnet.org.br/dados/relatorios/r_dhescas_br/missao_2004_mt_dhesc_meio_ambiente.pdf). Acesso em: 6 abr. 2020.

Programa de Combate ao Racismo Institucional (PCRI). 2006. *Articulação para o Combate ao Racismo Institucional. Identificação e abordagem do racismo institucional*. Brasília: PCRI.

Santos, G. A. 2015. Nem crime, nem castigo: o racismo na percepção do judiciário e das vítimas de atos de discriminação. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* (62):184-207. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i62p184-207>

Schramm, F. P. 2019. No atual ritmo, Brasil levará mil anos para titular todas as comunidades quilombolas. *Terra de Direitos*. Disponível em: <https://terradedireitos.org.br/noticias/noticias/no-atual-ritmo-brasil-levara-mil-anos-para-titular-todas-as-comunidades-quilombolas/23023>. Acesso em: 1 nov. 2019.

Supremo Tribunal Federal (STF). 2018. Inquérito 4.694 Distrito Federal. Autor: Ministério Público Federal. Investigado: Jair Messias Bolsonaro. Inteiro Teor do Acórdão. Primeira Turma. Rel. Min. Marco Aurélio. 1-70. Disponível em: <http://portal.stf.jus.br/processos/downloadPeca.asp?id=15340588165&ext=.pdf>. Acesso em: 13 set. 2020.

Treccani, G. D. 2006. *Terras de quilombo: caminhos e entraves do processo de titulação*. Belém: Secretaria Executiva de Justiça/Programa Raízes.

Tribunal Regional Federal da Primeira Região (TRF1). 2017. Agravo de Instrumento N. 1001316-37.2017.4.01.3600/MT. Agravante: Fundação Cultural Palmares. Agravado: Espólio de Elzio Saldanha. Relatora: Juíza Federal Rogéria Maria Castro Debelli. Disponível em: <https://processual.trf1.jus.br/consultaProcessual/numeroProcesso.php?secao=TRF1>. Acesso em 13 set. 2020.

Tribunal Regional Federal da Primeira Região (TRF1). 2020. Apelação Cível N. 0009305-19.2014.4.01.3600/MT. Apelante: Fundação Cultural Palmares. Apelado: Maria Terezinha Leite Nadaf. Relator: Pires Brandão. Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/processos/172888212/processo-n-0009305-1920144013600-do-trf-1?topic-monitoring-flow=0009305-19.2014.4.01.3600&ref=amp>. Acesso em 13 set. 2020.

Venturini, A. C., e J. Feres Júnior, 2020. A desigualdade racial no judiciário brasileiro. *Grupo de Estudos Multidisciplinares da Ação Afirmativa*. Disponível em: <http://gema.iesp.uerj.br/infografico/a-desigualdade-racial-no-judiciario-brasileiro/>. Acesso em: 20 mar. 2020.



# MANIFESTAÇÕES DO RACISMO INSTITUCIONAL E RELIGIOSO EM COMUNIDADES QUILOMBOLAS NO MATO GROSSO DO SUL

**Dyego de Oliveira Arruda**

Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca | Valença - RJ - Brasil

**Milton Augusto Pasquotto Mariani**

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul | Campo Grande - MS - Brasil

**Gabriel Luis Pereira Nolasco**

Universidade Católica Dom Bosco | Campo Grande - MS - Brasil

**Caroline Oliveira Santos**

Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca | Valença - RJ - Brasil

submissão: 30/03/2020 | aprovação: 14/09/2020

## RESUMO

Este artigo tem como objetivo compreender aspectos das dimensões institucional e religiosa do racismo que se manifesta em comunidades quilombolas no Mato Grosso do Sul, no Centro-Oeste brasileiro. Como estratégia metodológica, realizou-se uma pesquisa de abordagem qualitativa, na qual foram realizados processos de observação participante, diálogos e interações com quilombolas de sete comunidades localizadas no Mato Grosso do Sul. De um modo geral, foi possível constatar que as manifestações de racismo institucional e religioso fazem com que as comunidades quilombolas sejam espaços de significativa precariedade, nos quais os sujeitos quilombados subsistem, sem que consigam acessar um conjunto de serviços públicos básicos, além de serem compulsoriamente impelidos a renunciar elementos de sua história, cultura e até de sua subjetividade. Sem a pretensão de esgotar a temática, o artigo traz, nas considerações finais, algumas problematizações que reforçam a necessidade do engajamento no combate às manifestações de racismo na sociedade contemporânea.

**Palavras-chave:** comunidades quilombolas; racismo institucional; racismo religioso; Mato Grosso do Sul.

### MANIFESTATIONS OF INSTITUTIONAL AND RELIGIOUS RACISM IN QUILOMBOLA COMMUNITIES IN MATO GROSSO DO SUL

#### ABSTRACT

This paper aims to understand aspects of the institutional and religious dimensions of racism that is manifested in quilombola communities in Mato Grosso do Sul, in the Brazilian Midwest. As a methodological strategy, a qualitative research was carried out, in which participatory observation processes, dialogues and interactions were made with subjects from seven quilombolas communities located in Mato Grosso do Sul. In general, we found that the manifestations of institutional and religious racism make quilombola communities spaces of significant precariousness, in which the quilombolas individuals subsist without being able to access the basic public services, in addition to being compelled to renounce elements of their history, culture and even their subjectivity. Without claiming to exhaust the theme, the paper brings, in the final considerations, some problematizations that reinforce the need for engagement in combating the manifestations of racism in contemporary society.

**Keywords:** quilombola communities; institutional racism; religious racism; Mato Grosso do Sul.

### MANIFESTACIONES DEL RACISMO INSTITUCIONAL Y RELIGIOSO EN COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE MATO

#### GROSSO DO SUL RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo comprender las dimensiones institucional y religiosa del racismo que se manifiesta en las comunidades quilombolas en el Estado de Mato Grosso do Sul, en el Medio Oeste de Brasil. Como estrategia metodológica, se llevó a cabo una investigación cualitativa, en la que se utilizaron procesos de observación participativa, diálogos e interacciones con quilombolas de siete comunidades ubicadas en el Estado de Mato Grosso do Sul. En general, fue posible verificar que las manifestaciones de racismo institucional y religioso convierten a las comunidades quilombolas en espacios de gran precariedad, en que los quilombolas subsisten sin poder acceder a un conjunto de servicios públicos básicos, además de ser impulsados a renunciar a elementos de su historia, cultura y subjetividad. Sin pretender agotar el tema, el artículo trae, en las consideraciones finales, algunas problematizaciones que refuerzan la necesidad de involucrarse en la lucha contra las manifestaciones de racismo en la sociedad contemporánea.

**Palabras clave:** comunidades quilombolas; racismo institucional; racismo religioso; Mato Grosso do Sul/Brasil.

## 1. PROBLEMATIZAÇÕES INTRODUTÓRIAS

O racismo representa um conjunto de práticas, historicamente determinadas, cujo propósito é estigmatizar, desumanizar e explorar permanentemente as pessoas negras, em função do seu pertencimento racial (Schucman 2014).

De uma maneira geral, o racismo perfaz um sistema de opressão que possui implicações de ordem política, cultural, social, econômica e psicológica (Zamora 2012), na medida em que impede que pessoas negras ocupem espaços de saber, de poder e de agência na estrutura social; estigmatiza aspectos do saber e da cultura negra (não raro, vista como desqualificada, inferior e profana); faz com que os negros estejam majoritariamente concentrados nos estratos socioeconômicos inferiores da sociedade; e coloca os sujeitos negros em um quadro de significativo e permanente sofrimento psíquico e emocional. Percebe-se que uma das consequências mais evidentes do racismo é a naturalização das desigualdades, em função da raça dos indivíduos.

Em uma reflexão sobre as implicações da política colonialista, implementada, sobretudo, pelos países europeus a partir do século XVI, o intelectual Aimé Césaire (1978) pondera que o racismo decorre da invenção da raça enquanto marcador para estigmatizar e explorar corpos, em uma relação de servidão dos povos colonizados para com os colonizadores europeus e brancos. Ainda segundo o autor, a lógica colonialista tomou os corpos brancos enquanto ideário

de supremacia e altivez, ao passo em que os negros foram “construídos” como corpos passíveis de toda a sorte de disciplinamento, exploração e suplício.

A raça e, por conseguinte, o racismo perfazem construções sociais, inscritas em projetos hegemônicos de poder protagonizados por uma elite de pessoas majoritariamente brancas (Kilomba 2019). Desse modo, a pele negra representou o marcador para que, no seio do sistema capitalista, patriarcal e colonialista, um conjunto expressivo de pessoas fossem automaticamente consideradas como meras mercadorias, passíveis de toda a sorte de trocas, usos, abusos, violências, descarte e morte (Mbembe 2018).

Nesse sentido, a intelectual e ativista Angela Davis (2016) nos lembra que o racismo pode ser compreendido enquanto uma ideologia dominante ao longo dos últimos séculos, na qual os direitos, a humanidade e a altivez das pessoas negras foram permanentemente vilipendiados, sobretudo nos países ocidentais capitalistas, tendo como escopo a manutenção dos privilégios, dos lucros, do poder e do prazer de uma elite branca.

O racismo, enquanto um ardiloso mecanismo do projeto de poder eurocêntrico e branco, possui múltiplas dimensões (Moreira 2019). Muito embora a principal implicação das práticas racistas seja a estigmatização dos corpos negros, vale ressaltar que o racismo pode assumir uma dimensão institucional, que decorre do tratamento negligente e/ou excludente relegado às pessoas negras em alguma organização, seja ela pública, privada ou

de interesse coletivo (Werneck 2016); pode também assumir uma dimensão religiosa, ligada, sobretudo, à estigmatização, à violência e à intolerância ante às manifestações religiosas afro-brasileiras, tais como a umbanda e o candomblé (Grosfoguel 2013).

Almeida (2019) salienta que as diversas dimensões do racismo (sejam de cunho institucional e/ou religioso) estão entranhadas em um contexto em que as práticas racistas apresentam-se enquanto algo estrutural nas mais diversas sociedades, sobretudo naquelas com passado escravocrata (tal como o Brasil). Ainda segundo o autor, o racismo estrutural perfaz um aspecto de viés ideológico, em que as (inter)relações entre pessoas se dão a partir de um quadro no qual uma elite majoritariamente branca empreende um conjunto de repertórios discursivos e práticos, que subjugam e exploram um contingente significativo de pessoas cuja característica fundamental é o marcador da negritude.

Percebe-se que o racismo é um elemento estrutural nas sociedades contemporâneas quando, por exemplo, as pessoas que se autodeclaram negras, muito embora sejam a maioria absoluta da população brasileira, estão sub-representadas nos espaços de poder e na mídia, ao passo em que se encontram sobrerrepresentadas nas periferias, nas penitenciárias e nos obituários (Batista 2018; Nascimento 2019). Nesse sentido, uma sociedade é estruturalmente racista quando concede privilégios compulsórios e duradouros a uma elite de pessoas brancas, enquanto a maioria da sociedade, composta

sobretudo por negros/as, padece vítima dos ardis das mais variadas práticas racistas (Almeida 2019).

Os territórios quilombolas, por reunirem um contingente de pessoas com uma mesma ancestralidade negra, representam alvos corriqueiros de práticas racistas das mais variadas dimensões (Souzas 2015). As comunidades quilombolas, contemporaneamente, representam espaços significativamente marginalizados, em que pessoas negras vivem, em sua grande maioria, de forma precária, com baixos níveis de renda, em locais degradados e/ou de difícil acesso, e com uma quase inexistente rede de provisão de serviços públicos (tais como água encanada, luz elétrica, escolas e afins) (Leite 2010; Gontijo et al. 2016).

Além do contexto de precariedade material, os quilombos brasileiros são espaços perpassados por variadas formas de violência – em 2017, só para citar um caso emblemático, o número de assassinatos em comunidades quilombolas no Brasil cresceu incríveis 350%, em relação aos dados do ano imediatamente anterior (CONAQ 2018). Assim, nota-se que são urgentes e importantes os esforços no sentido de se (re) pensar o contexto de precariedade e as manifestações de racismo que recaem sobre as comunidades quilombolas, tendo como propósito a construção de caminhos que permitam aos grupos de pessoas negras subsistir a partir de uma aceção plena de humanidade e cidadania.

Existem investigações – tais como as de Arruda & Gonçalves (2020), Fiabani (2008), além de Filho



& Germani (2014), só para citar alguns exemplos – que se debruçaram no esforço de caracterizar elementos do contexto de precariedade material das comunidades quilombolas no Brasil. Porém, quais as especificidades das dimensões do racismo que se manifestam contra comunidades quilombolas?

Desse modo, com base na problemática de pesquisa ora delineada, este artigo tem como objetivo compreender detalhes das dimensões institucional e religiosa do racismo que se manifestam em comunidades quilombolas no Mato Grosso do Sul, no Centro-Oeste brasileiro.

Em termos metodológicos, a pesquisa que subsidiou este artigo possui uma abordagem qualitativa e exploratória, uma vez que permitiu problematizar elementos da realidade de subalternidade, precariedade e, conseqüentemente, de racismo (institucional e religioso) existente em territórios quilombolas no Mato Grosso do Sul, universo ainda pouco investigado nas pesquisas que se debruçaram sobre a realidade de comunidades quilombolas.

Além disso, vale destacar que os dados necessários para este artigo foram provenientes de processos de observação participante, interações e diálogos com os sujeitos residentes nos territórios quilombolas, de tal modo que objetivamos, a partir do contato permanente e regular com as comunidades, compreender elementos inerentes à realidade da vida nos territórios quilombolas pesquisados, tendo

como perspectiva lentes teórico-epistemológicas provenientes dos estudos decoloniais.

Entendemos que o foco deste artigo em compreender as facetas institucional e religiosa do racismo no contexto de territórios quilombolas do Mato Grosso do Sul decorre da significativa invisibilidade e das constantes pressões sofridas por esses grupos. Nesse sentido, Urquiza & Santos (2017) lembram que os contextos cultural e econômico sul-mato-grossenses, em que há uma prevalência da lógica econômica do agronegócio, contribuem para os processos de estigmatização, racismo, violência e expropriação dos quilombolas em relação aos territórios historicamente ocupados por esses grupos, sobretudo nas áreas rurais, em que a terra (especialmente quando muito fértil e agricultável) é um ativo importante para a (re) produção da lógica socioeconômica prevalente no Centro-Oeste brasileiro.

Portanto, com as reflexões e inferências que serão pormenorizadas neste artigo, pretendemos contribuir com a construção de uma agenda de pesquisas e reflexões que tenham como meta (re)conhecer a gravidade do quadro estrutural de racismo que recai sobre as pessoas negras e, particularmente, sobre os sujeitos quilombolas, em uma dinâmica que permita o engajamento na construção de possíveis sociabilidades, políticas públicas, epistemologias e conhecimentos antirracistas.

## 2. OS QUILOMBOS NO MATO GROSSO DO SUL: PRIMEIRAS APROXIMAÇÕES

As interações com os territórios quilombolas sul-mato-grossenses ocorreram ao longo do ano de 2019, época em que um dos autores deste artigo realizou um estágio de pós-doutorado na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), em que foi desenvolvido o projeto de pesquisa e extensão intitulado “Limites e possibilidades da difusão de iniciativas de turismo de base comunitária em territórios quilombolas: um estudo multicase”, chancelado pela universidade.

De uma maneira geral, o escopo do projeto em questão foi “pensar” os territórios quilombolas enquanto espaços com potencialidades para a

difusão de experiências de turismo de base comunitária, muito embora o escopo do projeto, a princípio, tenha sido as reflexões em torno da atividade do turismo comunitário. Nas oportunidades nas quais interagimos com as comunidades quilombolas, foi possível presenciar uma série de outras questões que impactam a realidade quilombola, tais como a condição de precariedade em que vivem, além das múltiplas manifestações de racismo contra esses sujeitos.

Desse modo, tivemos a oportunidade de manter contatos regulares com sete comunidades quilombolas do Mato Grosso do Sul (Quadro 1).

Adotamos, enquanto pressuposto fundamental do esforço de pesquisa, a postura de pleno respeito

Quadro 1 – Comunidades quilombolas sul-mato-grossenses participantes no estudo.

Nome do território	Cidade	Características gerais do território
Comunidade Quilombola Chácara Buriti	Campo Grande, capital do Mato Grosso do Sul, Mato Grosso do Sul	Trata-se de uma comunidade localizada no perímetro rural, que desenvolve atividades ligadas à agricultura familiar, reconhecida como remanescente de quilombo desde 2005. Possui aproximadamente 32 famílias
Comunidade Quilombola Furnas do Dionísio	Jaraguari, cidade pouco mais de 50 km distante de Campo Grande	Localiza-se no perímetro rural e empreende atividades ligadas à agricultura familiar e ao turismo de aventura; conta com 100 famílias. Reconhecida desde 2005 enquanto remanescente de quilombo
Comunidade Quilombola de São Benedito/Tia Eva	Campo Grande	Localiza-se no perímetro urbano de Campo Grande, próximo à região central da cidade, em um local em que residem aproximadamente 130 famílias. Comunidade reconhecida como remanescente de quilombo desde 2008
Comunidade Quilombola de Furnas dos Baianos	Aquidauana	Localiza-se no perímetro rural e desenvolve atividades de agricultura familiar e turismo no espaço rural; possui aproximadamente 20 famílias. Reconhecida desde 2007 enquanto território quilombola
Comunidade Quilombola Campos Correa	Corumbá, um relevante destino turístico do Pantanal de Mato Grosso do Sul	Localiza-se no perímetro urbano e empreende atividades ligadas à pesca; possui aproximadamente 20 famílias. Reconhecida desde 2013 como remanescente de quilombo
Comunidade Quilombola Família Osório	Corumbá	Localiza-se no perímetro urbano e empreende atividades ligadas à pesca; possui 25 famílias. Reconhecida desde 2010 como remanescente de quilombo
Comunidade Quilombola Maria Theodora	Corumbá	Trata-se de uma comunidade de terreiro, ligada à umbanda, e localiza-se no perímetro urbano de Corumbá; possui aproximadamente 22 famílias. Reconhecida desde 2011 como remanescente de quilombo

e alteridade ante aos costumes, ritos e demais especificidades socioculturais manifestadas pelas comunidades. A nossa pretensão foi compreender as percepções decorrentes do lugar de fala das pessoas, ou seja: a nossa intenção foi refletir a partir do modo como as próprias pessoas que residem nos territórios quilombolas “leem” elementos do cotidiano e, mais especificamente, os indícios das eventuais práticas racistas que acometem as comunidades.

A filósofa Djamila Ribeiro (2019), ao discutir o conceito de lugar de fala, sugere que a produção de conhecimento, contemporaneamente, deve despir-se de seu caráter eminentemente colonialista e, nesse sentido, captar a realidade a partir da perspectiva e do modo de vida manifestados pelos próprios sujeitos de pesquisa, não raro com base em epistemologias e formas próprias de produção de conhecimento.

Nas interações com as comunidades quilombolas participantes neste estudo, adotamos o expediente de, primeiramente, contatar as lideranças constituídas nos territórios – normalmente, as/os presidentas/es das associações de moradores das comunidades –, numa dinâmica em que, a partir dos diálogos prévios, foi possível ganhar confiança e credibilidade por parte das comunidades, para que, desse modo, também fosse possível o diálogo com outros sujeitos dos territórios.

Vale salientar que os diálogos prévios com as lideranças constituídas nas comunidades foram cruciais no esforço de pesquisa, principalmente por compreendermos que, nesses espaços comunitários, identificar e respeitar as hierarquias sociais são expedientes fundamentais para o estabelecimento de vínculos e alianças, necessários para o esforço de pesquisa pretendido no âmbito deste estudo com as comunidades quilombolas sul-mato-grossenses.

Em campo, as nossas estratégias de pesquisa passaram pela observação atenta de detalhes da comunidade – tais como as condições físicas e estruturais das moradias, as formas de acesso às comunidades, a beleza cênica dos territórios, as atividades produtivas empreendidas, além dos espaços de sociabilidade e de culto. Ademais, nos diálogos empreendidos com os quilombolas, tentamos compreender, a partir da fala livre desses sujeitos, as características do cotidiano nesses territórios – sempre que as pessoas se mostravam dispostas ao diálogo, procurávamos estimular a fala desses sujeitos com questões genéricas, por exemplo: “conte como é o dia a dia aqui na comunidade” e “o que significa viver neste território?”.

Depois das nossas interações, *in loco*, nos territórios quilombolas, cada um dos integrantes da equipe de pesquisa fazia anotações em um diário de campo (sempre preenchido *a posteriori*). Em síntese, as anotações tinham como propósito

a sistematização das principais observações e inferências decorrentes das interações em campo, além do registro das próprias percepções dos quilombolas, tendo como base a compreensão dos elementos que afetam esses sujeitos. Regularmente, a equipe de pesquisa fez reuniões presenciais, tendo como escopo a troca de experiências e a “socialização” das principais inferências feitas pelos pesquisadores.

Na medida em que fomos desenvolvendo vínculos com os quilombolas, em função das nossas muitas idas e vindas nas comunidades, fomos autorizados a registrar, por intermédio de fotografias, alguns detalhes e características da realidade nos territórios. Só fizemos as fotografias na medida em que os próprios sujeitos, declaradamente, nos autorizavam.

Foi curioso perceber que o registro fotográfico, na maioria das circunstâncias, foi visto por parte das comunidades como algo positivo. Pareceu-nos que, à ótica dos quilombolas, o fato de haver anseio pelo registro de características do território decorreu de um interesse genuíno na constituição sociocultural e paisagística da comunidade, (re)significando o contexto de isolamento e precariedade no qual os quilombolas vivem.

Todos os territórios que visitamos são

certificados pela Fundação Cultural Palmares<sup>1</sup>. De todo modo, muito embora sejam oficialmente reconhecidas, nenhuma das comunidades teve seu território efetivamente titulado, uma vez que os processos de demarcação e titulação das terras ainda se arrastam nas autarquias públicas responsáveis por essas fases do processo.

Logo nas primeiras interações que estabelecemos com os quilombolas sul-mato-grossenses, percebemos que a constituição das comunidades é marcada por significativa heterogeneidade, ou seja: residem nos territórios quilombolas, além dos descendentes diretos dos fundadores das comunidades, um conjunto de agregados/as, a exemplo de cônjuges e parentes próximos (de segundo e terceiro grau) que, paulatinamente, foram sendo incorporados ao contexto comunitário e ao cotidiano dos quilombos.

A constatação é coerente com as reflexões propostas por Schmitt et al. (2002), que reiteram que os quilombos, contemporaneamente, representam espaços significativamente heterogêneos, em que um conjunto diverso de pessoas com uma mesma ancestralidade negra criam laços de comunhão e sociabilidade para, juntas, combaterem as múltiplas formas de opressão das sociedades capitalistas modernas. Isso contrasta com a

1 Autarquia atualmente vinculada à Secretaria Especial da Cultura do Governo Federal, que possui a obrigação de identificar, reconhecer, delimitar, demarcar e titular os territórios quilombolas, conforme disposições do Decreto n. 4.887, de 20 de novembro de 2003 (Brasil 2003).

percepção “naturalizada” pelo senso comum, que normalmente liga os quilombos à ideia de espaços exclusivamente ocupados por descendentes diretos de negros escravizados, sobretudo à época do Brasil colonial (Fiabani 2008).

Nos diálogos com os quilombolas sul-mato-grossenses, ao tentarmos compreender elementos da história das comunidades, constatamos que são muito recentes os esforços de se levantar e sistematizar os detalhes da origem das comunidades e dos seus respectivos fundadores. Foi possível perceber que só a partir de 2003, com a edição do Decreto n 4.887 (Brasil 2003), que permitiu o reconhecimento e a titulação dos territórios quilombolas, muitas das comunidades sul-mato-grossenses passaram a se organizar e a se “enxergar” enquanto quilombos, representando os primeiros esforços de resgate de sua história e identidade.

Em uma sociedade tal como a brasileira, na qual as pessoas negras foram historicamente subalternizadas e invisibilizadas, sabemos que foram inúmeras as tentativas de impelir os indivíduos negros a renunciarem elementos de sua história (Nascimento 2019). De todo modo, na medida em que o aparato jurídico-normativo permitiu que territórios de histórica resistência e luta, tais como os quilombos, fossem (re)conhecidos, demarcados, titulados e preservados, percebemos que tal

expediente estimulou, nos próprios quilombolas, um desejo de resgatar a história e os motivos pelos quais os territórios que ocupam são importantes e carregados de múltiplos significados.

Além disso, vale ressaltar que os estudos antropológicos e historiográficos necessários para o reconhecimento, a demarcação e a titulação dos quilombos representaram “provocações” para que os quilombolas, de forma coletiva e dialogada, resgatassem os aspectos de sua ancestralidade e da própria constituição das comunidades.

Mesmo que de modo ainda esparso, foi possível depreender que os fundadores das comunidades quilombolas sul-mato-grossenses foram originários dos estados de Minas Gerais, Goiás e até da Bahia, que se dirigiram ao sul do então estado de Mato Grosso, já em fins do século XIX, com o propósito de ocupar porções de terras, não raro como meeiros, posseiros ou mesmo titulares de pequenas parcelas de terra, tendo como escopo o desenvolvimento de atividades ligadas à agricultura de subsistência.

Urquiza & Santos (2017), que empreenderam uma pesquisa de caráter documental e historiográfico sobre os quilombos do Mato Grosso do Sul, corroboram essas observações e acrescentam que os fundadores dos quilombos sul-mato-grossenses eram, em sua grande maioria, pessoas negras já libertas que, em busca de melhores condições de vida, rumaram para o

Centro-Oeste brasileiro, na esperança de subsistir com um pouco mais de dignidade.

Um aspecto que, em muitas circunstâncias, a historiografia convencional negligencia é a importância das comunidades negras na constituição social, cultural e econômica do Centro-Oeste brasileiro. Ao lermos Oliveira (2013), percebemos que os esforços de traçar as bases históricas, socioculturais e econômicas do Centro-Oeste brasileiro, no geral, dão especial ênfase à influência dos povos provenientes do Sul do Brasil (em sua maioria, descendentes de europeus brancos), além dos imigrantes paraguaios, bolivianos e até japoneses, de tal modo que permanecem invisibilizados os elementos da cultura e da própria influência que os povos negros e indígenas legaram à porção Centro-Oeste do Brasil.

Ao interagirmos com os quilombolas do Mato Grosso do Sul, foi possível constatar que o costume da produção e do consumo de rapadura – que perfaz um doce feito a partir da cana-de-açúcar, não raro consumido junto com café, nos fins de tarde, normalmente sob a sombra de alguma árvore frondosa – e o hábito de se frequentar determinadas festas populares<sup>2</sup> representam alguns exemplos de elementos entranhados na cultura sul-mato-grossense e que nutrem uma relação direta

com os processos de surgimento e constituição de comunidades quilombolas no Mato Grosso do Sul.

Em suma, os costumes e hábitos descritos nos foram relatados enquanto aspectos, culturalmente determinados, que se originaram a partir dos fundadores das comunidades e que foram legados aos descendentes, de geração em geração. Muito embora tais costumes e hábitos tenham sido negligenciados e invisibilizados durante muito tempo, percebe-se que, contemporaneamente, com o (re)conhecimento das comunidades enquanto um grupo quilombola, tais histórias foram resgatadas e (re)contadas, implicando orgulho e senso de pertencimento por parte dos sujeitos com os quais interagimos.

Além disso, nos chamou a atenção a recorrência das menções aos elementos da negritude, tais como a cor da pele e a constituição do cabelo, enquanto aspectos que caracterizam as pessoas das comunidades e que, desse modo, conferem identidade aos sujeitos que residem nos territórios quilombolas do Mato Grosso do Sul. É muito potente pensarmos na (re)valorização dos traços da negritude e da própria trajetória das comunidades, uma vez que tais elementos, que geram identidade e pertencimento, implicam maior desejo de permanecer no território e defendê-lo contra tentativas que objetivam tornar inviável a vida nos quilombos.

Também foi possível perceber que os quilombos

2 São exemplos disso os festejos de São Benedito, que ocorrem sempre em maio, na comunidade quilombola de São Benedito/Tia Eva, no município de Campo Grande, e o Festival da Rapadura, que acontece na comunidade de Furnas do Dionísio, no município de Jaraguari.

sul-mato-grossenses são perpassados por uma realidade de isolamento e precariedade material. São significativamente ruins as condições das vias de acesso às comunidades. No caso dos quilombos que se localizam em área rural, as estradas são esburacadas e sem pavimentação, o que torna difícil o deslocamento, em especial na época de chuvas, período em que as estradas se transformam em verdadeiros atoleiros. Mesmo no caso das comunidades que estão em áreas urbanas, o acesso é complicado, visto que não há placas e/ou sinalizações que identifiquem as comunidades, o que corrobora a realidade de isolamento e invisibilidade dos territórios quilombolas sul-mato-grossenses. No caso, em específico, das comunidades de Campos Correa e Família Osório, que se localizam no perímetro urbano de Corumbá, o acesso aos territórios se dá por ruas estreitas, muito esburacadas e sem qualquer tipo de infraestrutura.

As moradias nas comunidades quilombolas são simples e, em alguns casos, precárias – há residências em certos territórios, como em Furnas do Dionísio ou em Família Osório, que são cobertas de modo improvisado, o que faz com que os moradores fiquem vulneráveis no período de chuvas e ventos fortes. Percebemos, ainda, que várias residências são feitas com materiais reaproveitados, além de carecerem de alguns itens básicos, como revestimento nas paredes, no chão e portas e janelas adequadamente instaladas – só para citar alguns exemplos.

Por fim, ressalte-se que muitas comunidades carecem de infraestrutura básica (água encanada e luz elétrica, por exemplo), o que faz com que os quilombolas sejam colocados à margem de uma concepção plena de cidadania.

Desse modo, entendemos que a conjuntura de isolamento e precariedade da vida nas comunidades quilombolas decorre, em grande medida, do racismo que recai sobre os quilombolas, conforme discutiremos na sequência deste texto.

O Quadro 2 sumariza os principais indícios de racismo institucional e religioso que foram constatados ao longo das interações com as

Quadro 2 – Sumarização dos indicativos de racismo institucional e religioso nos quilombos

Dimensões do racismo	Indicativos evidenciados nos territórios
Institucional	<p>Morosidade no processo de regularização fundiária dos territórios quilombolas por parte do governo federal</p> <p>Recusa em oferecer um padrão adequado de serviços públicos às comunidades (água encanada, luz elétrica, além de saúde, educação e lazer)</p> <p>Ineficiência do poder judiciário na recepção de demandas dos quilombolas por direitos básicos</p>
Religioso	<p>Tentativa de evangelização dos quilombolas, sobretudo por parte de denominações religiosas cristãs e eurocêntricas</p> <p>Intolerância quanto aos rituais ligados às religiões de matriz afro-brasileira, inclusive nas comunidades de terreiro</p>

comunidades quilombolas sul-mato-grossenses.

Entendemos que as dimensões institucional e religiosa do racismo não se manifestam de forma isolada: representam eventos marcadamente interseccionados que, ao acometerem os quilombolas, implicam significativo sofrimento e precariedade na vida desses sujeitos. Porém, para fins didáticos, optamos por apresentar em separado as especificidades de cada uma dessas formas de racismo. Ao final do artigo, oferecemos um panorama dos múltiplos racismos contra as comunidades quilombolas, revelando o caráter interseccional deste fenômeno e discutindo caminhos a partir dos quais poderemos somar esforços às práticas e epistemes antirracistas.

### **3. “E NÃO SOMOS CIDADÃOS?”: EM TELA, O RACISMO INSTITUCIONAL**

O racismo institucional perfaz o conjunto de práticas, perpetradas por organizações (sejam elas públicas ou privadas), que subjugam, inferiorizam e até agredem pessoas de determinados perfis raciais, impedindo e/ou tornando precário o acesso de certos sujeitos aos bens e serviços que idealmente deveriam ser oferecidos pela organização (Werneck 2016). A circunstância em que, por exemplo, uma pessoa negra não consegue acessar, adequadamente, os bens e serviços de determinada empresa e/ou autarquia pública pelo

puro e simples fato de ser negro/a perfaz uma situação de racismo institucional.

Hesse (2004) sugere que o racismo institucional pode ser identificado por intermédio de atitudes, processos organizacionais e/ou comportamentos manifestados por gestores e/ou colaboradores de uma organização, que fazem com que pessoas sejam estigmatizadas e inferiorizadas em função de sua raça e de sua cor. Fonseca (2015), por seu turno, lembra que o racismo institucional pode manifestar-se independentemente do caráter intencional da organização, ou seja: a omissão e/ou negligência da organização em criar mecanismos que efetivamente combatam qualquer tipo de tratamento diferenciado às pessoas de determinado pertencimento racial também são evidências de racismo institucional.

As práticas de racismo institucional são especialmente paradigmáticas e graves quando ocorrem no âmbito de uma autarquia pública – que, em tese, deveria servir a toda a sociedade, sem distinções e/ou tratamentos diferenciados de quaisquer ordens. Na medida em que as organizações públicas empreendem, mesmo que de modo não intencional, práticas de racismo institucional, percebe-se que há, nessas organizações, múltiplas concepções de cidadania, na qual determinados sujeitos – normalmente brancos e ricos – acessam plenamente os bens e serviços que essa autarquia



se dispõe a oferecer, ao passo em que as pessoas negras, pobres e periféricas são colocadas à margem, como se compusessem uma espécie de subcidadãos, conforme sugere Mbembe (2018).

Logo nas nossas primeiras interações com os grupos quilombolas, foi possível perceber um padrão de negligência por parte de determinadas autarquias públicas no atendimento a direitos básicos que competem às comunidades quilombolas.

Há uma significativa morosidade, por parte do poder público, no processo de demarcação e titulação dos territórios ocupados pelas comunidades. O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), autarquia que possui o protagonismo na demarcação dos territórios, esteve poucas vezes nos quilombos, de forma que as próprias comunidades não sabem, em detalhes, o *status* do processo de regulação fundiária de seus territórios, ou o horizonte de tempo necessário para que tenham a efetiva titulação das terras que seus antepassados lhes deixaram.

Vale lembrar que alguns quilombos nos quais estivemos – como as comunidades de Chácara Buriti e Furnas do Dionísio – foram legalmente reconhecidos como comunidades quilombolas em 2005, de tal modo que o processo para a efetiva delimitação e titulação da área que é de direito da comunidade se arrasta desde então, sem que o INCRA, ou mesmo outras autarquias competentes,

seja capaz de comunicar, a bom termo, de modo democrático e transparente, as dinâmicas e os detalhes de todo esse processo. Ademais, é importante frisar que as comunidades não se revelaram participantes ativas do processo legal de demarcação e titulação de seus territórios – o que, no nosso entender, contraria o disposto no art. 6º do próprio Decreto n. 4.887/2003, que assegura aos quilombolas “[...] a participação em todas as fases do procedimento administrativo [de regulação fundiária dos territórios], diretamente ou por meio de representantes por eles indicados” (Brasil 2003).

Em diálogos com servidores do INCRA, no Mato Grosso do Sul, foi possível apurar que tal autarquia, ao longo dos últimos anos, foi acometida por um processo de escassez de recursos financeiros e humanos. Das comunidades contempladas neste estudo, os territórios de Furnas do Dionísio, São Benedito/Tia Eva e Chácara Buriti estão em um estágio bem avançado no processo de titulação das terras que pertencem à comunidade, porém tal expediente não chega a termo em função da ausência de motivação política e institucional por parte do governo federal, segundo relatos dos servidores do INCRA. Tal morosidade é, por si só, indicativa de práticas de racismo institucional contra as comunidades, dentro de uma dinâmica em que os grupos quilombolas se veem numa condição de subcidadania, na medida em que têm um conjunto de direitos que não são, *stricto sensu*, respeitados em sua plenitude.

O racismo institucional que decorre da atuação do INCRA, em muitas circunstâncias, advém de toda uma agenda política e econômica cujo propósito é relegar os negros e, particularmente, os quilombolas à condição de permanente subalternidade. Para ilustrarmos um exemplo de tal aspecto, o relatório da CONAQ (2018) aponta que o orçamento do INCRA para a condução de processos de regularização fundiária de quilombos em todo o território nacional caiu 86% em 2017, comparando-se com o valor do orçamento em 2010 – em termos monetários, houve uma queda de R\$ 25,8 milhões registrados em 2010 para pouco mais de R\$ 3,5 milhões de verba autorizada em 2017.

A falta da titulação dos territórios faz com que as comunidades sejam acometidas por outros eventos – no nosso entender, também caracterizados como manifestações de racismo institucional – que tornam a vida nos quilombos ainda mais complicada.

Nas nossas visitas às comunidades, constatamos que é muito precário o acesso à água encanada e à luz elétrica, inclusive nos quilombos que se localizam no perímetro urbano dos municípios, de tal modo que os moradores, para disporem de água e luz em suas residências, normalmente recorrem aos “gatos”, ligações clandestinas que, ao serem feitas, oferecem perigo às comunidades. Ao indagarmos o motivo pelo qual o quilombo não

consegue acessar água encanada e luz elétrica, foi-nos apresentado o relato de que as próprias companhias de distribuição de água e luz do estado e dos municípios se recusam a oferecer esses itens aos quilombolas, sob o argumento de que não é possível instalar medidores de água e luz em localidades nas quais os moradores não possuem a efetiva titulação das áreas em que habitam. Porém, como dispor do título de posse da terra (e acessar “legalmente” a água e a luz) se tal documento carece da finalização do processo de regularização fundiária dos quilombos, sob a batuta do INCRA?

Foi recorrente, nos discursos dos sujeitos quilombolas, a demanda por acesso à água e à luz provenientes das companhias oficiais, uma vez que o acesso adequado implica um sentimento de cidadania, à ótica dos quilombolas.

Uma realidade particular que nos chamou a atenção, e que merece ser aqui pormenorizada, foi a da comunidade de Campos Correa, que se localiza a pouco menos de dois quilômetros de distância da região central do município de Corumbá, no extremo oeste de Mato Grosso do Sul. Muito embora a comunidade esteja no perímetro urbano de Corumbá, cercada de áreas eminentemente urbanizadas e povoadas, ainda assim o território em análise não dispõe de energia eletrificada e nem de água encanada, em função da ausência da definitiva regularização fundiária

da área historicamente ocupada pela comunidade.

Na Figura 1, é possível ver, logo no centro do registro fotográfico, um emaranhado de fios que interligam as casas da comunidade de Campos Correa: trata-se de fios que levam eletricidade às residências de modo precário e arriscado, uma vez que, segundo os próprios moradores, há o risco permanente de que algum tipo de incêndio ocorra na comunidade, em função do caráter improvisado dos “gatos” da energia elétrica. Além disso, vale dizer que, ao circularmos pela comunidade, foi possível perceber algumas tubulações expostas, não raro com remendos de borracha feitos de forma improvisada e precária, para que as residências possam acessar água de forma um pouco mais prática.

Foi paradigmático notar que, contígua à comunidade, há uma residência “lida” pelos quilombolas como de alto padrão (Figura 1), muito provavelmente suprida com água encanada e luz elétrica disponibilizadas pelas concessionárias de serviços públicos que atuam no município de Corumbá. Tal residência localiza-se em um terreno grande, possui paredes revestidas, ornamentadas e pintadas, de tal modo que nos fundos há uma espécie de *deck* que permite aos moradores o vislumbre, por cima do muro, de toda a paisagem da planície pantaneira, que fica contígua à residência e também à área ocupada pela comunidade quilombola.

Os relatos dos quilombolas de Campos Correa dão conta de que essa casa foi construída, de modo não consentido e ilegal, em uma área que historicamente pertenceu à comunidade, dificultando sensivelmente o acesso ao território quilombola. Na Figura 1, é possível observar um pequeno corredor (chamado pelos moradores de “trieiro”) que representa o único acesso à área atualmente ocupada pela comunidade.

Vale destacar, ainda, que a altura e a presença de arames eletrificados no topo do muro sugerem uma tentativa de isolamento em relação à comunidade quilombola, expediente que pode ser “lido” enquanto fonte de racismo por parte dos residentes. Segundo relatos dos quilombolas, os moradores da referida casa não se mostram acessíveis para diálogos, o que faz com que os próprios quilombolas interpretem esse tipo de atitude como racismo, tal como se as pessoas que residem na comunidade fossem fonte de algum tipo de ameaça ou perigo iminente.

Essa realidade da comunidade de Campos Correa é uma constante nas demais comunidades quilombolas pesquisadas. Para acessar, por exemplo, as comunidades de Furnas do Dionísio e Furnas dos Baianos, que se localizam em áreas rurais, é necessário trafegar por longos percursos de estradas de terra, que ficam precárias e intransitáveis na época de chuvas, sem que o



Figura 1 – Detalhes da realidade na comunidade quilombola de Campos Correa.  
Fotos: Dyego de Oliveira Arruda (2020).

conjunto de políticas públicas seja efetivo em permitir a adequada conservação das estradas e, por conseguinte, o tranquilo e regular acesso dos moradores às comunidades.

Vale mencionar, ainda, a carência do adequado oferecimento de serviços públicos de educação, saúde e lazer nas comunidades quilombolas. Mesmo nos territórios nos quais há escolas públicas destinadas à comunidade – tais como em Furnas do Dionísio –, existe o permanente risco de fechamento destes estabelecimentos de ensino, sob o argumento, reiteradamente manifestado pelos agentes do poder público local, de que o cenário contemporâneo de crise fiscal e contingenciamento de recursos públicos requer esse tipo de alternativa. Ademais, deve-se registrar que não há opções, nas comunidades, de cursos de qualificação profissional aos moradores, muito embora tal expediente seja uma demanda recorrente. Por fim, o transporte escolar, normalmente oferecido pelas prefeituras, é significativamente irregular no caso das comunidades que estão em área rural, além de as condições de conservação dos veículos escolares serem precárias, fazendo com que as crianças e os adolescentes das comunidades fiquem sem frequentar as aulas quando os veículos estragam (o que é algo corriqueiro, segundo os quilombolas).

Quanto aos serviços de saúde, percebemos que não há uma agenda sistemática de atendimento às populações quilombolas com as quais interagimos. Recentemente, mesmo a Estratégia de Saúde da Família (ESF), que perfaz uma agenda de saúde pública implementada na década de 1990 pelo Ministério da Saúde, não atende regularmente as comunidades, sobretudo em função da escassez de profissionais que desempenham esse tipo de trabalho. Em Chácara Buriti, comunidade quilombola localizada no perímetro rural do município de Campo Grande, por exemplo, a despeito de haver um conjunto significativo de pessoas que sofrem de problemas crônicos (tais como hipertensão e diabetes, que acometem a população negra de modo recorrente), não há uma estratégia regular e coordenada de atendimento a essas pessoas, as quais não raro têm dificuldades até para acessar determinados remédios de consumo mais corriqueiro.

Em relação às opções de lazer, as comunidades não dispõem de alternativas de entretenimento, tais como praças e/ou parques destinados aos moradores. Nos quilombos em que há escolas públicas – tais como em Furnas do Dionísio e em São Benedito/Tia Eva –, a única opção de lazer da comunidade é a quadra da escola. Vale registrar que os próprios quilombolas

entendem como um problema a falta de opções de lazer nas comunidades, sobretudo para as crianças, que, no geral, acabam se envolvendo em atividades arriscadas e/ou não desejáveis como forma de entretenimento.

É importante ressaltar que, em uma demonstração de organização e ciência quanto aos direitos básicos que lhes competem, os quilombolas dirigiram-se ao Ministério Público Federal (MPF) e protocolaram uma série de denúncias, dando conta do quadro de negligência no oferecimento de serviços públicos às comunidades – porém, até o fim de 2019 não havia qualquer decisão e/ou diligência proferida pelo MPF, em atenção às demandas manifestadas pelas comunidades. Os primeiros processos datam de 2012, sem que, desde então, qualquer tipo de decisão, mesmo que provisória e/ou em caráter emergencial, tenha sido definitivamente tomada.

O padrão de negligência – sobretudo por parte das autarquias públicas e concessionárias de serviços públicos, mas também do MPF, que deveria zelar pela observância aos direitos básicos das populações quilombolas – representa indícios de racismo institucional contra os quilombolas, uma vez que tais sujeitos são compulsoriamente impelidos a uma condição de subcidadania.

#### **4. “QUEM É DE AXÉ, NÃO DIZ QUE É”: EM TELA, O RACISMO RELIGIOSO**

O racismo religioso representa o conjunto de práticas que tem como propósito estigmatizar e impelir múltiplas formas de violência, inclusive física, às pessoas que professam religiões e crenças que escapam à cosmovisão eurocêntrica e branca (Grosfoguel 2013).

Leandro & Sanfilippo (2018) lembram que o racismo religioso está na própria constituição histórica e sociocultural do Brasil, uma vez que os colonizadores europeus e brancos, assim que aportaram em terras brasileiras, logo trataram de “catequisar” os indígenas que habitavam o país, tendo como escopo fazer com que esses sujeitos renunciassem às suas crenças e hábitos de culto, a fim de que professassem uma fé cristã eurocentrada. O mesmo expediente de catequização compulsória ocorreu, de forma violenta, com os africanos escravizados que também aportaram em terras brasileiras a partir de meados do século XVI.

Contemporaneamente, o racismo contra as religiões de matriz afro-brasileira (a umbanda e o candomblé, por exemplo) ocorre por intermédio da naturalização do medo e da violência contra as pessoas que professam tais religiões; pela profanação e destruição dos locais de culto (terreiros); pelo desrespeito e até proibição para que certos rituais ocorram em determinados

espaços; sem contar a invisibilidade, no tecido social contemporâneo, de aspectos da cosmovisão ligada às religiões afro-brasileiras, que poderiam constituir elementos para a (re)produção de conhecimentos e de pedagogias socialmente relevantes (Russo & Almeida 2016).

O babalorixá (chefe espiritual de religiões de matriz afro-brasileira) e doutor em ciências sociais Rodney William (2019) nos lembra que o racismo religioso também é evidenciado na medida em que certos elementos que são simbólicos nos rituais característicos das religiões de matriz afro-brasileira (tais como os turbantes e os colares-guia) são usados de forma descontextualizada por pessoas que não são ligadas às religiões em questão. Ademais, o mesmo autor destaca, ainda, que o racismo religioso que impera na sociedade brasileira faz com que as pessoas ligadas às religiões afro-brasileiras não tenham plena liberdade de professar a sua fé publicamente, numa dinâmica em que tais sujeitos permanecem nas sombras, invisibilizados ante o universo de intolerância e violência para com essas religiões.

Fonseca & Giacomini (2013) salientam que o racismo religioso leva um contingente significativo de pessoas que professam uma fé ligada às religiões de matriz afro-brasileira de modo reservado e até escondido a, em ambientes públicos (no local de trabalho ou mesmo no bairro em que moram), se

dizerem pertencentes às religiões cristãs, sobretudo ao protestantismo neopentecostal e ao catolicismo.

Foi possível perceber, nos territórios quilombolas sul-mato-grossenses, que a temática da religiosidade é delicada e intrigante. Dos sete quilombos que fizeram parte da pesquisa, em apenas um há uma aderência declarada e pública da comunidade à religião de matriz afro-brasileira – trata-se do território quilombola de Maria Theodora, no qual há um terreiro de umbanda. Nas outras seis comunidades, foi possível constatar presença maciça das religiões católica e protestante neopentecostal, que dispõem de templos nos quais há regularidade na realização de cultos e/ou missas, em uma dinâmica em que as religiões de matriz afro-brasileira são vistas como tabu e até como algo socialmente estigmatizado e proibido no âmbito dessas comunidades.

Chama a atenção, em vários territórios nos quais estivemos, a imponente dos templos ligados às religiões cristãs, que contrasta com a simplicidade e até com a precariedade do cotidiano nas comunidades. No território quilombola Chácara Buriti, por exemplo, logo ao adentrarmos nele, é possível notar a presença de um grande templo de uma denominação religiosa neopentecostal, localizado em uma área privilegiada da comunidade, construído em alvenaria e com pintura irretocável, além de

possuir um ornamentado jardim, aspectos estes que contrastam com a realidade das casas e das demais construções da comunidade. A imponência do templo religioso de Chácara Buriti marca, de forma evidente, a presença dessa religião na comunidade, processo que implica potenciais contradições com a história e a cosmovisão professada por certa parcela de residentes no território quilombola.

A imponência do templo em análise marca um possível desejo, sobretudo por parte de grupos e indivíduos que não estão diretamente envolvidos com a trajetória da comunidade, de catequizar os sujeitos quilombolas.

De um modo geral, os quilombolas nos relataram que a significativa maioria dos moradores, atualmente, pertencem a uma denominação religiosa neopentecostal e frequentam regularmente os cultos no templo existente na comunidade. Ao tangenciar a temática das religiões afro-brasileiras, no entanto, notamos um significativo desconforto por parte das pessoas, o que, para nós, foi um indicativo de que este assunto é um tabu para os moradores, que, no nosso entender, foi inculcido pelo conjunto de valores e princípios caros para as religiões cristãs e eurocêntricas.

Ainda em Chácara Buriti, em um diálogo mais reservado com uma moradora, nos foi relatado que a chegada maciça das religiões

cristãs (católica e evangélica neopentecostal) no território provocou uma espécie de apagamento de algumas tradições da comunidade. Segundo esta pessoa, o conjunto de princípios morais e éticos inculcados na comunidade pelos líderes religiosos cristãos fez com que, por exemplo, a atividade dos benzedores e benzedoras fosse estigmatizada a ponto de quase desaparecer da comunidade. Ademais, segundo o mesmo relato, aqueles/as que professam uma fé ligada às religiões de matriz afro-brasileira são tacitamente proibidos de realizar, no território, atividades eminentemente ligadas a esse tipo de religiosidade, o que faz com que esses sujeitos só consigam manifestar este aspecto de sua subjetividade em outros espaços, longe do território quilombola.

Esses fenômenos também foram evidenciados em outros territórios nos quais estivemos. Em Furnas do Dionísio, segundo os relatos de alguns moradores, a chegada maciça das religiões protestantes neopentecostais fez com que a comunidade fosse paulatinamente perdendo a relação com a capoeira, com a Catira e com o Engenho Novo – as duas últimas, danças populares e folclóricas, que eram apresentadas na época da produção da rapadura (um item também cultural e historicamente determinado na comunidade), além de antes serem também



performadas em outras festividades de cunho religioso e cultural que ocorriam no território.

Já em São Benedito/Tia Eva, quando procuramos compreender a temática da religiosidade no âmbito do território, nos deparamos com uma outra realidade: a matriarca e fundadora da comunidade (a tia Eva Maria de Jesus, que fora escravizada quando ainda jovem na região de Goiás, tendo chegado já liberta, por volta de 1905, na região de Campo Grande) era católica e devota de São Benedito. Em função da influência de tia Eva, uma considerável parcela da comunidade professa a fé católica e frequenta uma pequena capela, construída na região em devoção a São Benedito, como homenagem a ele. Entretanto, percebemos que a capela da comunidade se encontra em precário estado de conservação e que não há missas regulares nesse local, pelo simples fato de a arquidiocese de Campo Grande não a reconhecer<sup>3</sup>.

Além disso, um relato acerca das manifestações de fé ligadas às religiões afro-brasileiras informa que, na comunidade, “quem é de axé, não diz que é”, o que faz com que seus praticantes permaneçam às sombras, conforme no lembra o babalorixá e doutor Rodney William (2019).

Portanto, os aspectos brevemente sumarizados nos parágrafos anteriores nos

levam a concluir que as manifestações de racismo religioso ocorrem nos territórios quilombolas quando: (a) a presença e a adesão a determinadas religiões cristãs e eurocêntricas implicam um processo de apagamento da história, dos ritos e costumes que, eventualmente, compõem pilares importantes da cultura nas comunidades quilombolas; e (b) as manifestações de crenças e costumes ligados às religiões afro-brasileiras são vistas de forma estigmatizada, o que faz com que seus adeptos não consigam explicitar estes aspectos de forma pública, sem receios e sem os riscos de eventuais reprimendas e violências.

Vale ressaltar que não pretendemos, neste texto, propor uma interpretação essencialista acerca das comunidades e de seus moradores, tal como se eles deversem professar uma religião específica. O racismo religioso, em nossa visão, evidencia-se quando as comunidades quilombolas são tomadas como espaços passíveis de esforços de catequização, de tal modo que uma eventual adesão por uma determinada religião implica o apagamento de elementos da história e da cultura das comunidades, ou mesmo a proibição de se professar uma outra religião, tal como aquelas ligadas à umbanda

<sup>3</sup> Na página oficial da arquidiocese de Campo Grande, não há qualquer menção à capela da comunidade de São Benedito/Tia Eva enquanto um espaço de culto que compõe a estrutura local da igreja católica.

e ao candomblé, por exemplo.

Dadas as reflexões feitas até aqui, uma pergunta que ainda permanece é: afinal, qual a realidade, à ótica da temática do racismo religioso, da comunidade quilombola de Maria Theodora, em Corumbá, na qual há um terreiro de umbanda?

Logo nas nossas primeiras interações com a comunidade Maria Theodora, fomos surpreendidos por um conjunto de relatos que nos intrigaram: nos idos da década de 1970, Mãe Cacilda (a fundadora do terreiro de umbanda que ainda existe na comunidade) ganhou notoriedade em decorrência dos rituais mediúnicos e das cirurgias espirituais que conduzia. Desse modo, em função da fama de Mãe Cacilda, o território passou a receber um significativo fluxo de pessoas interessadas em participar dos rituais que ocorriam no terreiro; pessoas essas provenientes da região de Corumbá e até de outros estados, como São Paulo, Rio de Janeiro, Mato Grosso e Minas Gerais, que normalmente dirigiam-se à comunidade por meio de caravanas. Nesse ínterim, a perspectiva do turismo religioso, calcado nesse contingente de pessoas que se dirigiam até Corumbá para participar de atividades no terreiro, está entranhada na história e na própria gênese da comunidade quilombola de Maria Theodora.

Após o falecimento de Mãe Cacilda, nos idos do ano 2000, o terreiro perdeu boa parte da fama. Atualmente, são os filhos e netos de Mãe Cacilda que conduzem as atividades no

terreiro. As pessoas que ainda o frequentam são os quilombolas que residem em Maria Theodora (a grande maioria deles descendente direta e admiradora dos feitos de Mãe Cacilda), além de moradores de Corumbá e pessoas provenientes da Bolívia (Corumbá faz fronteira com a cidade boliviana de Porto Quijarro).

Nos diálogos e interações com os quilombolas de Maria Theodora, foi possível perceber que seus moradores são vistos, pela sociedade local, a partir do estigma do medo e da repulsa, principalmente em função de professarem, abertamente, a religião da umbanda.

As residências que circundam a comunidade são moradias de alto padrão, bem ornamentadas, muito fechadas e com muros significativamente altos – o que contrasta com a realidade da comunidade, eminentemente simples, com residências muito humildes, cercadas de pequenas estacas de madeira reaproveitada. Os muros altos, além da cerca elétrica e do sistema de monitoramento nas residências que circundam a comunidade, revelam uma tentativa dos moradores dessas residências de se isolarem da comunidade quilombola e dos sujeitos que nela residem.

Segundo os moradores da comunidade, eles mesmos sentem que são vítimas de manifestações de racismo, uma vez que a vizinhança e a própria cidade de Corumbá não os assimilam, com tranquilidade, como quilombolas e, desse modo, não estabelecem

interações mais francas, efetivas e respeitadas com a comunidade. Ainda de acordo com os quilombolas de Maria Theodora, as manifestações de racismo que recaem sobre eles decorrem do seu pertencimento racial e do fato de professarem, de modo público, uma religiosidade de matriz afro-brasileira.

Outro aspecto paradigmático: o terreiro da comunidade localiza-se em uma construção de alvenaria muito simples e pequena, dotada de apenas uma única porta de ferro. Logo ao transpor a porta, o visitante se depara com um local ornamentado de forma simples, com duas pequenas janelas, à esquerda de quem entra, conforme é possível observar na Figura 2. O que chama a atenção é o

fato de que, “colada” a essas duas janelas, há uma parede enorme de uma residência, que fez com que o espaço do terreiro ficasse significativamente abafado e quente, o que é um problema, sobretudo na época do verão, período no qual a cidade de Corumbá convive com temperaturas que facilmente ultrapassam os 40 graus.

Segundo os quilombolas de Maria Theodora, logo quando o muro em questão começou a ser construído, houve a preocupação em dialogar com os proprietários da residência, para que fossem explicitadas as consequências aos frequentadores do terreiro referentes à construção do muro, mas os proprietários da



Figura 2 – Detalhes do terreiro localizado na comunidade de Maria Theodora. Foto: Dyego de Oliveira Arruda (2020).

residência mostraram-se irredutíveis e pouco se dispuseram a dialogar com os quilombolas. Ademais, há uma contenda em torno do local em que o muro foi feito, uma vez que, segundo os quilombolas, parte da área construída da residência encontra-se em um espaço que, por direito, pertence à comunidade. Cientes dessa questão, os quilombolas organizaram-se e protocolaram uma denúncia, ainda na época em que a residência estava em construção, junto à prefeitura de Corumbá e aos demais órgãos competentes. Porém, não houve sucesso nessa empreitada.

Um último aspecto a ser abordado é a temática das oferendas, muito comuns em determinados rituais. A prefeitura de Corumbá, numa tentativa de “ordenar” este aspecto, reservou uma área para que os terreiros que existem no município pudessem realizar as oferendas, em uma localidade que é, no entanto, muito afastada do centro da cidade e de difícil acesso, o que torna complexo e dispendioso o deslocamento das pessoas, sobretudo daquelas mais humildes, tais como a maioria dos frequentadores do terreiro em Maria Theodora.

Vale ainda salientar que, segundo os quilombolas, eles próprios e os demais frequentadores do terreiro carregam, em Corumbá, o estigma eminentemente racista

de serem “macumbeiros”, protagonistas de “trabalhos do mal”, o que reforça as estratégias que têm como escopo o sentido racista do isolamento em relação à comunidade, vista como permanente fonte de temor e receio.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em suma, o quadro de racismo contra as comunidades quilombolas do Mato Grosso do Sul, seja institucional seja religioso, tem como consequência a estigmatização, o isolamento, a necessidade de ressignificar as manifestações culturais e simbólicas, além de tornar precária e inviável a própria vida dos sujeitos nesses territórios. Nesse sentido, restou evidente que a sociedade contemporânea e o próprio aparato de Estado ainda consideram (tal como historicamente sempre foi considerado) os corpos negros e quilombolas enquanto uma subespécie, tal como se fossem sujeitos condenados a viver sob permanente opressão, a ponto de serem compulsoriamente obrigados a renunciar a sua história, cultura, subjetividade e quiçá até a própria vida, conforme nos lembrou o intelectual Frantz Fanon (2005).

Os resultados decorrentes dos diálogos que estabelecemos com os quilombolas do Mato Grosso do Sul nos mostraram que o racismo institucional, em específico, faz com que as

comunidades não tenham acesso a serviços básicos (como água encanada e luz elétrica), além de cercar de insegurança a relação dos sujeitos com o próprio território que historicamente ocuparam, uma vez que os processos de regularização fundiária das comunidades quilombolas têm sido significativamente morosos. Quando os quilombolas ousam romper as amarras do silêncio e da opressão para, desse modo, denunciar o quadro de precariedade nas comunidades em que vivem, percebe-se que o racismo institucional, que também impera na estrutura de poder do judiciário e do Ministério Público, logo trata de aplacar, com doses maciças de morosidade e negligência, a atitude e iniciativa dos sujeitos quilombolas em reivindicar aquilo que é básico e de direito das comunidades.

Foi possível perceber que o racismo religioso, por seu turno, impele as comunidades a renunciarem elementos de sua história e cultura, não raro por intermédio de uma adesão compulsória às manifestações religiosas eurocêntricas e brancas. No caso das comunidades que insistem em, publicamente, professar uma fé de matriz afro-brasileira, percebe-se que o racismo religioso logo trata de estigmatizar essas manifestações, vistas como “macumba” e, portanto, dignas de repulsa

e medo.

Ao longo das nossas pesquisas de campo, foi possível compreender que as narrativas dos sujeitos quilombolas são vozes subalternizadas, historicamente silenciadas e oprimidas pela lógica colonialista, racista e patriarcal, tal como nos pontuou a intelectual indiana Gayatri Spivak (2010). Nas circunstâncias em que as vozes historicamente silenciadas dos quilombolas ecoam, fica evidenciado um conjunto de dispositivos que corroboram a condição de opressão sob a qual subsistem os sujeitos negros e quilombolas, que são impelidos a viver de forma precária.

O Estado, enquanto ente regulador da sociedade, ao invés de permitir que a vida dos sujeitos negros e quilombolas seja viável, empreende mecanismos que fazem com que a existência dessas pessoas seja precária. Temos a evidência do Estado necropolítico de que fala Achille Mbembe (2018), que se esquiva do seu dever de promover a devida regulação fundiária dos territórios quilombolas, ao passo em que também é negligente com a obrigação de oferecer um conjunto mínimo de serviços públicos que permita a viabilidade da vida nessas áreas.

Ademais, constatou-se que os princípios morais e éticos incutidos pelas religiões

eurocêntricas e brancas fazem com que a comunidade seja empurrada para o limbo do silêncio e da opressão, uma vez que, como dito, os moradores são forçados a renunciar uma série de crenças, tradições e comportamentos histórica e culturalmente determinados.

Portanto, nos pareceu evidente, ao longo das pesquisas e reflexões junto aos territórios quilombolas sul-mato-grossenses, que as múltiplas manifestações de racismo fazem com que os sujeitos subsistam na precariedade e no silêncio. Agora, uma pergunta que nos cumpre fazer, nesse momento, é: como fazer para (re) significar esse quadro, de tal modo que a vida e as vozes nos quilombos ecoem?

Entendemos, tal como nos lembra a filósofa Djamilia Ribeiro (2019), que é preciso amplificar a voz dos sujeitos negros aquilombados, reconhecendo os territórios quilombolas enquanto espaços de potência, nos quais podem emergir novas sociabilidades, epistemes criativas, conhecimentos socialmente relevantes, além de múltiplas formas de estar no mundo que façam com que a vida nos quilombos seja possível e viável.

Ademais, acreditamos que é indispensável ter negros e quilombolas em espaços de saber, de poder e de agência nas instituições públicas e privadas, tendo como escopo permitir com

que esses sujeitos sejam artífices do processo de resignificação das práticas historicamente racistas das instituições, sobretudo daquelas que atuam em nome da causa pública. Nesse sentido, vale, aqui, uma menção à imprescindibilidade das políticas e estratégias de ações afirmativas, que justamente possuem o propósito de permitir que os sujeitos historicamente subalternizados ocupem espaços de poder e de agência nas instituições.

Por fim, vale frisar a necessidade de que os vários segmentos da sociedade – o que inclui os movimentos sociais, as instituições públicas e privadas, as empresas, além da universidade e dos grupos de pesquisa – sejam agentes ativos no combate ao racismo e às diversas formas de intolerância, que são, conforme se constatou neste artigo, eminentemente deletérias e destruidoras de vidas e subjetividades.

## 6. AGRADECIMENTOS

Os/a autores/autora agradecem à Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS) e ao Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca (CEFET/RJ), que forneceram apoio institucional para a realização da pesquisa que sustentou as reflexões sumarizadas ao longo deste artigo. Todas as análises conduzidas ao longo do material são de inteira responsabilidade dos/da autores/autora.

## 7. REFERÊNCIAS

Almeida, S. 2019. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen.

Arruda, D. O., e J. P. Gonçalves. 2020. Limites e possibilidades no desenvolvimento de estratégias de Turismo de Base Comunitária em um território quilombola. *Interações – Revista Internacional de Desenvolvimento Local* 21:107-123. DOI: <https://doi.org/10.20435/inter.v21i1.1968>

Batista, W. M. 2018. A inferiorização dos negros a partir do racismo estrutural. *Revista Direito e Práxis* 9(4):2581-2589. DOI: <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2018/36867>

Brasil. 2003. Decreto n. 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. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/2003/D4887.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/D4887.htm). Acesso em: 27 jan. 2020.

Césaire, A. 1978. *Discurso sobre o colonialismo*. 1. ed. Lisboa: Sá da Costa Editora.

Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ). 2018. *Racismo e violência contra quilombolas no Brasil*. Relatório Técnico. Curitiba: Terra de Direitos.

Davis, A. 2016. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo.

Fanon, F. 2005. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Ed. UFJF.

Fiabani, A. 2008. Os novos quilombos: luta pela terra e afirmação étnica no Brasil (1988-2008). Tese de doutorado, Departamento de História, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, Brasil.

Filho, D. S., e G. I. Germani. 2014. A identidade política e social quilombola no Brasil do século XXI. *Revista da ABPN* 6:78-101.

Fonseca, D. P. R., e S. M. Giacomini. 2013. *Presença do axé: mapeando terreiros no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio.

Fonseca, I. F. 2015. Inclusão política e racismo institucional: reflexões sobre o Programa de Combate ao Racismo Institucional e sobre o Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial. *Planejamento e Políticas Públicas – PPP* 45:329-345.

Gontijo, F., B. Carvalho, e I. Erick. 2016. As experiências da diversidade sexual e de gênero em quilombos do Nordeste e do Norte do Brasil: para início de conversa. *Amazônica: Revista de Antropologia* 8(1):62-89. DOI: <http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v8i1.4725>

Grosfoguel, R. 2013. The structure of knowledge in westernized universities: epistemic racism/sexism and the four genocides/epistemicides of the long 16<sup>th</sup> century. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* 11(1):73-90.

Hesse, B. 2004. Im/plausible deniability: racism's conceptual double bind. *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture* 10(1):9-29. DOI: <https://doi.org/10.1080/1350463042000190976>

Kilomba, G. 2019. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó.

Leandro, M. E., e L. B. Sanfilippo. 2018. Deus e o diabo na prateleira do mercado: reflexões e narrativas de um racismo religioso vigente. *Revista Periferia* 10(1):89-99. DOI: <https://doi.org/10.12957/periferia.2018.31449>

Leite, I. B. 2010. Humanidades insurgentes: conflitos e criminalização dos quilombos, in *Territórios quilombolas e conflitos*. Editado por A. W. B Almeida, pp. 17-40. Manaus: UEA Edições.

Mbembe, A. 2018. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: N-1 Edições.



Moreira, A. J. 2019. *Racismo recreativo*. São Paulo: Pólen.

Nascimento, A. 2019. *O quilombismo: documentos de uma militância Pan-Africanista*. 3. ed. Rio de Janeiro: Ipeafro.

Oliveira, B. C. (Org.). 2013. *Histórias que (re)contam história: análise do povoamento, colonização e reforma agrária do sul de Mato Grosso do Sul*. Dourados: Ed. UFGD.

Ribeiro, D. 2019. *Lugar de fala*. São Paulo: Pólen.

Russo, K., e A. Almeida. 2016. Yalorixás e educação: discutindo o ensino religioso nas escolas. *Cadernos de Pesquisa* 46(160): 466-483. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/198053143305>

Schmitt, A., M. C. Turatti, e M. Carvalho. 2002. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. *Ambiente & Sociedade* (10): 129-136. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1414-753X2002000100008>

Schucman, L. V. 2014. Sim, nós somos racistas: estudo psicossocial da branquitude paulistana. *Psicologia & Sociedade* 26(1):83-94. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-71822014000100010>

Souzas, R. 2015. Liberdade, violência, racismo e discriminação: narrativas de mulheres negras e quilombolas da mesorregião Centro-Sul da Bahia/Brasil. *Revista da ABPN* 7(16):89-102.

Spivak, G. 2010. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Ed. UFMG.

Urquiza, A., e L. Santos. 2017. Regularização fundiária de comunidades quilombolas em Mato Grosso do Sul. *Revista Brasileira de Políticas Públicas* 7(2):231-247. DOI: <https://doi.org/10.5102/rbpp.v7i2.4753>

Werneck, J. 2016. Racismo institucional e saúde da população negra. *Saúde e Sociedade* 25(3):535-549. DOI: <https://doi.org/10.1590/s0104-129020162610>

William, R. 2019. *Apropriação cultural*. São Paulo: Pólen.

Zamora, M. H. R. N. 2012. Desigualdade racial, racismo e seus efeitos. *Fractal: Revista de Psicologia* 24(3):563-578. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1984-02922012000300009>

# **QUILOMBOS DO VALE DO RIBEIRA, SÃO PAULO: MOVIMENTOS DE DEFESA DE TERRITÓRIOS COLETIVOS FRENTE AO RACISMO AMBIENTAL**

**Luiz Marcos de França Dias**

Universidade Estadual de Campinas/LAPA/CERES | Campinas - SP - Brasil

submissão: 19/06/2020 | aprovação: 15/09/2020

## RESUMO

Historicamente, as comunidades quilombolas têm ocupado lugar de subalternização na história oficial, motivado pelo processo de escravização de povos trazidos da África. Elas criaram e recriaram seus espaços e movimentos de resistência às diversas opressões vivenciadas. A organização pela garantia de direitos tem sido necessária desde os primeiros passos em solo brasileiro, perpassando os dias atuais. Antes, eram fugas e rebeliões; hoje, o embate é contra os entraves na demarcação territorial, a ausência de políticas públicas e o racismo ambiental praticado pelo Estado ou por agentes privados. Assim, o movimento quilombola continua fundamental para a defesa da vida e do território coletivo.

**Palavras-chave:** comunidades quilombolas; Vale do Ribeira; racismo ambiental.

### **QUILOMBOS OF VALE DO RIBEIRA (SP): MOVEMENTS TO DEFEND COLLECTIVE TERRITORIES AGAINST ENVIRONMENTAL RACISM**

#### ABSTRACT

Historically, quilombola communities have occupied a place of subordination in the official history, motivated by the enslavement process of African people. These communities have created and continually recreate their spaces and movements of resistance to the various forms of oppression experienced. The organization for the assurance of rights has been necessary since the first steps into Brazil, extending to the current days. In the past there were escapes and rebellions, today the fight is against the obstacles of territorial demarcation, absence of public policies and environmental racism practiced by the State or private agents. Thus, the quilombola movement remains fundamental for the defense of life and the collective territory.

**Keywords:** quilombola communities;  
Vale do Ribeira; environmental racism.

### **QUILOMBOS DEL VALE DO RIBEIRA (SP): MOVIMIENTOS DE DEFENSA DE TERRITORIOS COLECTIVOS FRENTE AL RACISMO AMBIENTAL.**

#### RESUMEN

Históricamente las comunidades quilombolas han ocupado un lugar de subordinación en la historia oficial, motivado por el proceso de esclavitud de los pueblos traídos de África. Estas comunidades crearon y recrearon sus espacios y movimientos de resistencia frente a las diversas opresiones experimentadas. La organización para la garantía de derechos ha sido necesaria desde sus primeros pasos en suelo brasileño, y hasta el día de hoy. En el pasado eran escapes y rebeliones, hoy la lucha es contra los obstáculos en la demarcación territorial, contra la ausencia de políticas públicas y el racismo ambiental practicado por el estado o por agentes privados. Así, el movimiento quilombola continúa siendo fundamental para la defensa de la vida y el territorio colectivo.

**Palabras clave:** comunidad quilombola;  
Vale do Ribeira; racismo ambiental.

## 1. INTRODUÇÃO

Este artigo é parte da pesquisa de mestrado intitulada “Comunidades quilombolas em territórios coletivos do Vale do Ribeira (SP): saberes da roça em construção de um projeto político epistêmico”. Portanto, constitui-se num recorte cujo objetivo é o de discorrer sobre os movimentos quilombolas de defesa às comunidades e a atuação deles frente às ameaças históricas, principalmente territoriais, vivenciadas pelos povos quilombolas. A abordagem é realizada a partir das comunidades quilombolas do Vale do Ribeira, em São Paulo, que solicitaram junto ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Natural (IPHAN) o registro do Sistema Agrícola Tradicional Quilombola, reconhecido como patrimônio cultural imaterial brasileiro no ano de 2018. No contexto dessa região, o território não diz respeito somente ao pedaço de chão onde a moradia se encontra instalada ou à cerca que faz divisa com as terras do vizinho, mas remete à ancestralidade; à memória ancestral; aos modos de se relacionar com o próximo, com a terra e tudo presente nela – a mata, o rio, as águas, os peixes –; ao conhecimento acumulado por séculos e partilhado pelas gerações através da oralidade, presente em diferentes momentos do cotidiano que permeiam o ato de educar, coletivamente, as crianças; às formas de organização e gestão do território; e aos modos de fazer inscritos na roça

de coivara. Desta forma, o território não pertence só a mim ou uma única outra pessoa ou família, mas a todos os seres.

Ao usar neste texto a primeira pessoa, marco meu lugar de fala enquanto pesquisador, docente e, sobretudo, quilombola, residente em um território ancestral. Há, aqui, a propositura de uma epistemologia que considere o pessoal e o subjetivo como integrantes do discurso acadêmico, entendendo que todos nós falamos a partir de tempo, realidade e lugar específicos, de “uma história e uma realidade específicas” (Kilomba 2019:58). Ocupo, assim, o lugar de ator, ao presenciar muitas das experiências aqui apresentadas, e autor, cuja função está ligada ao processo de interlocução entre os saberes ancestrais quilombolas e a academia.

Considerando os objetivos propostos, a metodologia adotada para este escrito consiste em um estudo teórico-conceitual, fundamentado em análises bibliográficas e documentais sobre as comunidades quilombolas do Vale do Ribeira, tendo como base autores e autoras da perspectiva descolonial. É a partir desse contexto que será abordada não somente a concepção de território para tais povos, mas como esses locais são ameaçados historicamente por diferentes agentes externos às comunidades. E incluem-se num rol de entraves a ausência e a morosidade de regularização das

terras ancestrais, que, aliadas a práticas de racismo ambiental, ocasionam a ausência de políticas públicas e ameaçam a vida e a cultura de tais povos em seus territórios coletivos de direito.

## **2. TERRITÓRIOS COLETIVOS:**

### **RESISTÊNCIA EM DEFESA DA VIDA**

No contexto das comunidades quilombolas do Vale do Ribeira, São Paulo, foco deste artigo, há uma relação de respeito e de igualdade entre todos os viventes que habitam o espaço que é determinado de território. Ninguém entra na mata sem pedir permissão, ninguém retira dela o que não é realmente necessário (Luiz et al. 2020), nenhuma árvore é derrubada simplesmente porque as folhas dela incomodam ao caírem no meio de uma via, quando secas. O território não se resume somente a uma base material, fundamental à comunidade e às práticas das pessoas que nele habitam, mas está ligado a todas as formas de vida presentes no espaço. Tal modo de vida difere dos moldes e padrões impostos pelo capitalismo na modernidade/colonialidade, pautados na exploração de pessoas e na transformação de matas, rios, rochas, entre outros, em recursos financeiros.

Conforme aponta Beatriz Nascimento (1985:59), o conceito de território trazido pelas comunidades quilombolas ao longo do tempo não se resume

apenas ao campo geográfico, mas se estende ao nível de uma simbologia que inclui homens e mulheres com direito à terra e ao espaço ocupado dentro de um sistema maior. Já na visão de Milton Santos (2000), é no território que se baseiam o trabalho, a residência, as trocas de âmbito material e espiritual e a vida, aspectos que são influenciados por ele. Assim, não diz respeito somente à criação do homem, mas consiste em uma identidade composta pelo chão e pela população que nele habita, compondo uma identidade que reflete o sentimento de pertença (M. Santos 2000:96) a seu próprio lugar de direito.

As formas de gestão política do território quilombola e das relações interétnicas podem variar conforme cada comunidade, levando em consideração o contexto regional, social e político; porém, a mesma concepção do território como fonte de produção da vida – e não só humana – é evidenciada nas comunidades quilombolas do Vale do Ribeira, em diferentes contextos e momentos históricos, explícita nas reivindicações, lutas e processo de resistência às opressões, que estão ligados à defesa da natureza e também à memória coletiva, que remete à ancestralidade negra.

No final do ano de 2018, algumas comunidades do Vale do Ribeira receberam inesperada e indesejável visita de dois representantes de uma

mineradora multinacional, demonstrando grande interesse na exploração de minérios nos territórios<sup>1</sup>, propondo conversa sobre projetos que, segundo eles, desenvolveriam a região, trariam mais pessoas, escolas, postos de saúde e melhorariam a vida dos ali já residentes. No Quilombo São Pedro, após um tempo de conversa, uma liderança comunitária levantou um dos braços e, apontando para um grupo de crianças que brincava sob a sombra de uma árvore, disse que o território não estava em negociação e nem à venda, pois, da mesma maneira que fora herdado dos ancestrais, seria repassado àqueles que ali brincavam. E no mesmo tom, outra liderança comunitária pontuou ser fundamental a manutenção da floresta em pé e dos rios correndo livres, proporcionando, assim, vida a todas as espécies que neles habitam, para além dos seres humanos, finalizando com o discurso de que aquela comunidade não compactuava com o tipo de desenvolvimento ali proposto pelos representantes da mineradora, que, por sua vez, agradeceram a atenção a eles dispensada e não mais retornaram.

O exemplo ilustrado mostra o assédio por parte de empresas a territórios quilombolas, que facilmente se confundem com relatos de muitas

outras comunidades do país. As propostas de mineradoras, madeireiras e outros propositores de megaempreendimentos são embasadas numa visão de desenvolvimento pautada no capitalismo. Por outro lado, porém, na compreensão das comunidades quilombolas, a natureza e a cultura são indissociáveis e, por isso, a “re-existência” desses povos e demais comunidades tradicionais reflete “os gritos de socorro dos rios mortos, da fauna, da flora e da totalidade da vida usurpada” (Silva & Moraes 2019:42). Nesse sentido, evidenciam-se diferentes concepções de território, sendo uma pautada no sistema capital/moderno, defendida pelos representantes da empresa, e outra numa concepção ancestral quilombola.

Essa relação entre humano e não humano/natureza é concebida de formas diferentes por diversas sociedades. Segundo Walter Mignolo (2017), a colonialidade propiciou o envolvimento da natureza e dos ‘recursos naturais’ em uma complexidade pautada na cosmologia ocidental. Estruturado ao longo de séculos na teologia, fabricando também um sistema epistemológico legitimador dos usos da natureza, com finalidade de geração de “quantidades maciças de ‘produtos’

1 Criada pelo Decreto-Lei nº 764/2015, a Companhia de Pesquisa de Recursos Minerais (CPRM) é uma empresa governamental brasileira vinculada ao Ministério de Minas e Energia, responsável pelo Serviço Geológico do Brasil. Embora a sua missão seja “gerar e disseminar conhecimento geocientífico com excelência, contribuindo para melhoria da qualidade de vida e desenvolvimento sustentável do Brasil” (CPRM s/d), entre a década de 1980 e o início dos anos 1990, a estatal realizou várias pesquisas e levantamentos em diversos territórios quilombolas do Vale do Ribeira, sendo os moradores desconhecedores dos trabalhos realizados, bem como dos materiais encontrados.

agrícolas, primeiro, e quantidades maciças de ‘recursos naturais’ após a Revolução industrial” (Mignolo 2017:8), quando o conceito foi transformado a natureza “se tornou repositório para a materialidade objetivada, neutralizada e basicamente inerte que existia para a realização das metas econômicas dos ‘mestres’ dos materiais” (Mignolo 2017:8). Dessa maneira, os reflexos e impactos dessa transformação persistem na atualidade, “em nossa presunção de que a ‘natureza’ é o fornecedor de ‘recursos naturais’ para a sobrevivência diária: a água como mercadoria engarrafada” (Mignolo 2017:7). A forma de concepção da vida das comunidades quilombolas emerge na modernidade como uma afronta ao sistema capitalista/colonial (Silva & Moraes 2019:37). Este tornou os meios de produção mais modernos, mas continua definindo as regras, determinando aqueles que têm o direito de viver e os outros que merecem morrer, de vidas que poderiam ser descartadas e aquelas que devem ser mantidas (Silva & Moraes 2019:37), diferindo da visão de mundo pautada na ancestralidade negra, presente nas comunidades quilombolas.

Nas comunidades do Vale do Ribeira, em São Paulo, há uma relação indissociável entre quilombolas/natureza/território/conhecimento ancestral, em que o humano não é um ser à parte, afastado, e sim, um dos elementos, dotado

de saberes e experiências, que compõe esse território, da mesma forma que se fazem presentes as árvores, as águas, os animais e todas as demais espécies, numa relação de harmonia. Para Milton Santos (2012:138), “o território são formas, mas o território usado são objetos e ações, sinônimos de espaço humano e espaço habitado”. Portanto, cada sociedade tem uma concepção de uso dele, de acordo com seus preceitos. Enquanto para aquelas sociedades pautadas no capital ele é fonte de riqueza, isto é, de exploração, para os povos e as comunidades tradicionais, o território é a base da vida, onde se produzem e guardam conhecimentos ancestralmente, sendo, no entanto, também um campo de luta, onde diferentes interesses são sobrepostos cotidianamente aos seus direitos. Segundo Milton Santos (2000), no momento em que passam a crescer os comércios internacional e interno, as coisas tendem a se tornar objeto de troca, tendo valores atribuídos pela troca e não pelo uso, e, dessa maneira, o território também passa a ser categorizado, atendendo as leis do valor (M. Santos 2000:48). Em outras palavras, o território passa a ser também mercadoria, na concepção de parte da sociedade.

Essas implicações estão ligadas à modernidade/colonialidade, determinadas pelas relações sociais, baseadas no racismo, machismo, exclusão social, racismo ambiental, entre outros. É nesse



contexto que as comunidades quilombolas do Vale do Ribeira estão inseridas, conservando seu projeto político epistêmico, visando uma diferente concepção de desenvolvimento, pautada na sua organização dentro dos movimentos sociais, na criação de estratégias para resistir às opressões, visando assegurar os direitos sociais nas ações políticas de enfrentamento às diferentes exclusões e preconceitos; vislumbrado defender e manter-se em seus territórios coletivos.

No histórico de tais comunidades, podemos citar diversos exemplos de proposituras que direcionam a uma diferente concepção de sociedade, pautada no respeito à vida em territórios coletivos. Um deles é a luta contra a construção de usinas hidrelétricas no rio Ribeira de Iguape<sup>2</sup>, que durou quase 30 anos. A conquista momentânea<sup>3</sup> não se deu de forma amena e pacífica, e o movimento quilombola foi criando e incorporando táticas de defesa do território. Outra estratégia de ação demandada da organização quilombola em defesa do território foi a solicitação de reconhecimento da roça de coivara quilombola como patrimônio brasileiro junto ao IPHAN, resultado da “articulação das

comunidades quilombolas com organizações não governamentais, instituições de pesquisa e órgãos públicos” (A. Andrade et al. 2019). A ação que será detalhada mais adiante teve desdobramento positivo no ano de 2018, com o reconhecimento do bem como patrimônio cultural e imaterial brasileiro.

A partir do fortalecimento da organização focada no direito ao território, leis passaram a ser acessadas, conhecidas e apropriadas, concomitantemente à proposição de reflexão, através da prática, sobre a relação que permeia tais povos, meio ambiente, território e conhecimentos, ensinando (e se relacionando com) a sociedade em geral sobre valores fundamentais que regem a vida, intrínsecos a essas comunidades. A relação com esse território não é de exploração, pois faz-se necessário manter a vida das próximas gerações, numa relação ancorada nos conhecimentos ancestrais, que tangem as formas de vida em sociedade com ideais e práticas coletivas. Desta maneira, “garantir o território às comunidades quilombolas é preservar a memória, as danças, a oralidade, os conhecimentos partilhados de geração em geração, os modos de fazer, os laços

2 No ano de 1988, a Companhia Brasileira de Alumínio (CBA) iniciou um projeto de construção de quatro usinas hidrelétricas (UHE) no Vale do Ribeira. Tais empreendimentos afetariam diretamente tanto a maior reserva de Mata Atlântica do Brasil quanto as comunidades quilombolas, indígenas e pequenos agricultores daquela região. Em 2016, o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) indeferiu o licenciamento do empreendimento (ISA 2016).

3 Utilizo vitória momentânea porque o sistema capitalista se transforma, se regenera e dificilmente se dá como vencido. Há, neste momento, projetos de construção de 13 pequenas centrais hidrelétricas (PCH) na bacia do rio Ribeira de Iguape (ISA 2018).

de pertencimento e a ancestralidade negra” (A. Andrade et al. 2019); é garantir a diversidade cultural, que constitui o povo brasileiro e a preservação da natureza, mas não como um conceito abstrato, que envolve somente a mata, e sim com a natureza de cada um que compõe a sociedade.

### **3. RESISTÊNCIA PELO TERRITÓRIO: CRIAÇÃO DOS MOVIMENTOS DE DEFESA**

Os processos de subalternização herdados do colonialismo evidenciam que a expropriação de territórios tradicionais está pautada na dominação capitalista global, que enxerga esses locais simplesmente como fonte de geração de recurso financeiro, e não como espaços onde a vida é produzida coletivamente, com valorização e respeito à ancestralidade, vislumbrando a partilha do local com as futuras gerações, para que possam desfrutar dele, garantindo, assim, a continuidade da cultura quilombola. Nesse jogo antagônico de compreensão do território, a história nos apresenta diversas ofensivas às comunidades e a necessidade de reorganização e rearticulação perante novos desafios e demandas que surgem a cada momento. Na tentativa de exterminar a cessão de direitos e soterrar os já adquiridos está a necessidade da criação do que chamo de movimentos de defesa, conforme exposto adiante.

A resistência no território é pautada no

processo de resistência dos nossos ancestrais, que permanecem vivos em todos aqueles que buscam pela liberdade dos povos. Eles se fazem presentes no espírito de luta e resistência de milhares de comunidades quilombolas existentes hoje no Brasil, que demonstram uma proposta de sociedade antirracista e desafiadora na modernidade, frente ao capitalismo. Se hoje a roça de coivara das comunidades do Vale do Ribeira é reconhecida como patrimônio brasileiro pelo IPHAN, por abarcar um grande conjunto de conhecimentos inscritos nas comunidades que permitiu a permanência delas em meio a Mata Atlântica; ontem, o Quilombo dos Palmares também desafiava a política excludente e opressora do Brasil colonial, mostrando-se proponente de uma nova sociedade, evidenciada pela resistência a um total de 27 ataques, estrategicamente assegurados por mais de cem anos (A. Nascimento 1980:47), o que pressupõe a exigência de uma série de conhecimentos. Desde as táticas de guerra, variedade de animais silvestres, tipo de vegetação, estações do ano até a produção de alimentos para a população, bem como fabricação de artefatos para uso cotidiano, ervas medicinais, mas principalmente a organização coletiva. Sem esses saberes acumulados, jamais Palmares resistiria tanto tempo ao poder do Estado organizado, apoiado por outros países. No Vale do Ribeira, as comunidades resistem também através da roça de coivara

quilombola e de outros elementos ligados a ela. Devido à sua complexidade, exige-se uma gama de conhecimentos necessários ao manejo e também o estabelecimento de uma rede de convivência social (Pedroso Júnior 2008). Estes são fatores primordiais para a sobrevivência dentro da Mata Atlântica e permanência nos territórios por séculos.

Na década de 1970, com o avanço da monocultura na região do Vale do Ribeira e a conseqüente devastação de imensas áreas, desenvolveu-se em vários segmentos ambientalistas e setores do governo a ideia de que áreas preservadas eram aquelas sem a presença de humanos. Além da criação de Unidades de Conservação (UC) pelo estado de São Paulo, que se sobrepunham aos territórios, as comunidades passaram a enfrentar outras crescentes ameaças que perduram por décadas, como os projetos de construção de usinas hidrelétricas (UHE) no rio Ribeira de Iguape<sup>4</sup>, que afetariam diretamente o modo de vida dos quilombolas, além de projetos de mineração, expansão da monocultura e madeira (A. Andrade et al. 2019), de cunho desenvolvimentista, que desconsideram os povos tradicionais. Tal movimento impulsionou as comunidades a desenvolverem e aprimorarem táticas para a resistência nos seus territórios. Com

tais ameaças, são criadas em âmbito regional/local, a partir do final da década de 1970, as associações comunitárias em cada território. Em 1989, o Movimento dos Ameaçados por Barragem (MOAB) se organizou e, em 1995, as comunidades se uniram, juntamente com organizações ligadas à Igreja Católica, e fundaram a Equipe de Articulação e Assessoria às Comunidades Negras do Vale do Ribeira (EAACONE), com objetivo de assessorar juridicamente tais povos quanto à regularização de seus territórios. Tal entidade existe e tem atuação em nível regional. Ainda no ano de 1995, integrantes de comunidades do Vale do Ribeira participaram do Encontro Nacional de Quilombos, onde foi fundada a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), entidade representativa deste segmento em nível nacional.

Para além das organizações e os movimentos que encabeçam, as comunidades quilombolas passaram a compor e participar de outras interfaces de reivindicação política, como o Movimento Negro, a Comissão Pastoral da Terra (CPT), o Partido dos Trabalhadores (PT), o Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), entre outros, conforme pontua a professora Márcia Cristina Américo (2015:57). A organização nesses coletivos

4 No ano 1988, a Companhia Brasileira de Alumínio (CBA) apresentou projeto de construção de quatro UHE no rio Ribeira de Iguape.

caracteriza a criação e a ocupação de espaços diversos nos diferentes movimentos sociais organizados, visando à luta contra a colonialidade, em defesa dos territórios tradicionais, conforme se consolidam nas comunidades até os dias atuais. Em nível local, cada associação comunitária responde pela organização do território quilombola. Elas, inicialmente, contavam com uma estrutura de organização simples, tendo sob sua incumbência, basicamente, o gerenciamento das contribuições dos associados, mas, mesmo assim, por ser até então desconhecido, o formato de organização causou impactos no modo de vida e cultura local, uma vez que a organização comunitária se dava, anteriormente, exclusivamente em torno de ajudatórios, puxirões e outras atividades ligadas à roça (Pasinato 2017:254).

Porém, com o amadurecimento ao longo dos anos, as associações passaram a ter maior visibilidade e discutir questões sociais, políticas e culturais, tornando-se organizações complexas, com a responsabilidade de realizar diferentes funções pela garantia e promoção do desenvolvimento socioeconômico comunitário, aprimorando

seus processos de gestão e visando à garantia de transparência, essencial à manutenção dos vínculos familiares centenários existentes no território (Pasinato 2017:265). Hoje, a maioria das associações comunitárias, além da coordenação, possui grupos de trabalho responsáveis pelo gerenciamento de cada segmento<sup>5</sup>. Mesmo as comunidades sendo diferentes entre si, possuindo suas peculiaridades, elas são semelhantes em pelo menos dois pontos fundamentais: na luta pelo território e por direitos, e no modelo de organização em forma de associativismo. Cada associação realiza o gerenciamento do seu respectivo território e as decisões são coletivas, discutidas na Assembleia Geral, constituindo-se como o único órgão deliberativo, pois é formado por todos os associados, moradores do território<sup>6</sup>. Como órgão executivo, a diretoria é geralmente composta por coordenadores geral, financeiro e secretaria, fiscalizados por um conselho, também eleito a cada dois anos, da mesma forma que a coordenação.

A criação da associação é critério exigido para o processo de regularização fundiária, uma vez que o título de domínio e posse do território é

5 A associação é responsável pelo gerenciamento do território. Geralmente, a cada dois anos, são eleitos novos coordenadores e conselheiros fiscais. Conforme a demanda, cada instituição cria seus grupos de trabalho (GT), compostos por duas pessoas; por exemplo, o GT de Turismo é responsável pelo agendamento de grupos, recepção e organização das escalas de trabalho que envolvem a cadeia do turismo. O GT de Educação acompanha todos os processos relativos ao tema dentro e fora da comunidade.

6 Em algumas associações, conforme o estatuto social aprovado pela Assembleia Geral, permite-se a admissão de sócios quilombolas que não estão no território, o que varia de acordo com o entendimento e as determinações de cada comunidade.

coletivo e expedido em nome dessa instituição jurídica, que, por sua vez, representa determinado território. No entanto, a regularização fundiária das comunidades quilombolas é uma questão que sempre se configurou como objeto de luta política e histórica. O artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), da Constituição Federal do Brasil (CF) de 1988, determina o reconhecimento e a titulação dos territórios quilombolas, aliado ao artigo 215, que versa sobre a proteção de tal grupo, bem como ao artigo 216, que determina o tombamento de tais locais (Brasil 1988). Tais dispositivos legais são frutos das demandas de diferentes organizações em diversos espaços, haja vista o movimento negro, o movimento quilombola, entre outros.

Devido à necessidade de representatividade institucional, visando o fortalecimento comunitário contra questões fundiárias que emergiam, com apoio da CUT, do PT e da CPT/Igreja Católica, após várias reuniões envolvendo os moradores do território do Quilombo Pedro, no dia 20 de outubro de 1980, foi fundada a Associação de Bairro de São Pedro, a primeira da região a ser criada com objetivo de defesa dos moradores e do território, tendo já implícita, em seus ideais, a luta pela terra,

anteriormente à garantia presente somente mais tarde com a promulgação da Constituição Federal. Logo após, chegaram na região as irmãs pastorinhas Maria Sueli Berlanga e Maria Antonieta Biagioni, que continuam apoiando as comunidades até a atualidade, participando da Equipe de Articulação e Assessoria às Comunidades Negras Rurais do Vale do Ribeira (EAACONE) e do Movimento dos Ameaçados por Barragens (MOAB).

Com a promulgação da Constituição em 1988, o Quilombo Boa Vista, localizado no município de Oriximiná, no Pará, foi a primeira comunidade a dar entrada no processo e pioneira a receber o título de domínio e posse do território, que ocorreu no ano de 1995 (F. Oliveira 2009:169). No Vale do Ribeira, a pedido da Associação Quilombo Ivaporunduva, em 1990, a EAACONE deu suporte para contratação de técnicos especializados<sup>7</sup>, visando à demarcação para a titulação do território dessa comunidade (F. Oliveira 2009:139), ocorrida somente após quase 20 anos, em 2008, através de decisão judicial (Tomazela 2008). Em outros casos, as associações de bairro já existentes, além de passarem a adequar o nome institucional ao novo dispositivo, também buscaram apoio para a garantia do direito ao território. No caso da Associação dos Moradores do Bairro São Pedro,

7 Embora a EAACONE oficialmente fosse instituída somente no ano de 1995, antes ela já existia, mas sem a nomenclatura atual. Tal organização deu suporte para contratação do antropólogo negro Guilherme dos Santos Barboza, engajado no movimento negro e no movimento social, para realização do laudo antropológico para reconhecimento da comunidade (Américo 2015:103; F. Oliveira 2009:139).

existente desde 1980, passou a atender legalmente por Associação dos Remanescentes de Quilombo de São Pedro e obteve o título parcial do território somente no ano 2001<sup>8</sup>, carecendo, ainda, da titulação das áreas que estavam em mãos de grileiros.

Pensando nas instituições de articulação que atuam também fora dos territórios, o MOAB assume a frente contra a construção de hidrelétricas e, mais recentemente, no ano de 2012, a criação da Cooperativa dos Agricultores Quilombolas do Vale do Ribeira (COOPERQUIVALE) (Pasinato 2017:272) propiciou a venda direta de produtos sem atravessadores. A instituição abrange produtores e produtoras quilombolas de comunidades localizadas nos municípios paulistas Itaóca, Iporanga, Eldorado e Jacupiranga. Com objetivo do escoamento da produção convencional e principalmente orgânica para o mercado, este último tem se tornado um real incentivo às roças tradicionais, pois, antigamente, o excedente era descartado<sup>9</sup> e hoje atende instituições filantrópicas e educacionais, através de programas governamentais<sup>10</sup>, como

o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) e o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), propiciando alimentação saudável, livre de agrotóxicos e defensivos à mesa de muitos.

Em nível nacional, no rol dos movimentos de grande importância para a mobilização e articulação das comunidades quilombolas, destaca-se a Coordenação de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), entidade representativa, organizada através de coordenações ou federações estaduais e regionais, cujos objetivos são:

lutar pela garantia de uso coletivo do território, pela implantação de projetos de desenvolvimento sustentável, pela implementação de políticas públicas levando em consideração a organização das comunidades de quilombo; por educação de qualidade e coerente com o modo de viver nos quilombos; o protagonismo e autonomia das mulheres quilombolas; pela permanência do(a) jovem no quilombo e acima de tudo pelo uso comum do Território, dos recursos naturais e em harmonia com o meio ambiente (CONAQ s/d).

Esses objetivos são pautados nos diferentes modos de vida das diversas comunidades

8 No dia 15 de janeiro de 2001, foi outorgado o título de domínio de 4.558,1986 ha em nome da associação, não correspondendo à totalidade, desconsiderando áreas particulares que ainda estavam ocupadas por não quilombolas, que ainda eram ameaça. Somente após 15 anos, o território foi totalmente reconhecido pelo INCRA, através da Superintendência Regional de São Paulo, pela Portaria INCRA/P/nº 007, de 24 de março de 2016.

9 Antes da cooperativa, era comum, em diversas comunidades, a presença de atravessadores, que pagavam preços baixíssimos pelos produtos de qualidade, para revenda com valor agregado. Com a venda direta, tal fato diminuiu consideravelmente.

10 Segundo constatam alguns produtores, desde sua criação, a COOPERQUIVALE já firmou contratos com diversos municípios paulistas para entrega de alimentação para escolas, lares de idosos, lares de crianças, entre outros, nas cidades de Jandira, Embu das Artes, Eldorado, Iporanga, São Paulo, Santos e Santo André.

brasileiras, em diferentes contextos, com foco comum na garantia do direito territorial, visando à implementação de outras políticas públicas. Nesse sentido, o território é a base para demais realizações que são essenciais à manutenção da vida.

A CONAQ foi fundada no ano de 2015, no I Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas, realizado durante a Marcha Zumbi dos Palmares, em Brasília. No entanto, alguns estados já possuíam significativos históricos de articulação e mobilização, como Maranhão, Pará, Bahia e São Paulo<sup>11</sup>. A luta desse movimento, que pode ser considerado contra-hegemônico, é caracterizada também em prol do ato de existir “enquanto grupo específico ameaçado pelo avanço da especulação imobiliária, dos grandes empreendimentos, que afetam diretamente a existência desses grupos” (CONAQ s/d). Por isso, o conceito de resistência consiste num processo que é histórico, mas contínuo, necessário para a sobrevivência.

Na visão de Boaventura de Sousa Santos (2002:266), “o movimento da globalização contra-hegemônica revela a cada vez maior visibilidade e diversidade das práticas sociais que, nos mais diversos cantos do globo, resistem à globalização neoliberal”. O autor denomina isso de constelação de movimentos, pois são muito diversificados. Por

um lado, se organizam localmente, sendo diversos em suas práticas, objetivos e pautados em diferentes culturas e, por outro, constituem “organizações transnacionais, umas originárias do Sul, outras do Norte, igualmente muito diversas entre si” (B. Santos 2002:266). Dessa forma, a CONAQ se constitui como uma das principais organizações de reivindicação dos territórios e outros direitos junto aos órgãos governamentais em nível nacional, estadual e, em alguns casos, municipal, apoiada e integrada a outros movimentos sociais e instituições em prol da vida em territórios coletivos.

As mobilizações do movimento quilombola e apoiadores pela garantia de direitos nos dispositivos legais nem sempre significam a efetividade deles, uma vez que as titulações dos territórios, por exemplo, sempre foram representadas como entrave para os governos estatal-empresariais (Dutra 2011:20). Em 2003, o partido político Democratas (DEM), antigo Partido da Frente Liberal (PFL), impetrou a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADIN) 3.239 no Supremo Tribunal Federal (STF), questionando a constitucionalidade do Decreto 4.887/03, que, por sua vez, regulamenta o artigo 68 da Constituição Federal. No entanto, somente após uma década e meia, o conteúdo foi declarado como constitucional

11 Acrescento o Estado de São Paulo à lista, devido ao histórico de organização nos movimentos sociais que datam do final da década de 1970, como associações de bairros e mais tarde, na década de 1980, o MOAB e a EAACONE.

pela Suprema Corte brasileira<sup>12</sup>, com a mobilização dos movimentos quilombola e negro, instituições parceiras e sociedade civil. A morosidade no julgamento da ação por parte do poder judiciário ocasionou certa insegurança e recorrentes ameaças às comunidades em seus territórios, tornando-as mais vulneráveis à especulação imobiliária e à ocupação indevida das terras por não quilombolas. Além disso, tal tentativa de negação de um direito fundamental dos povos quilombolas, capitaneada por um partido político e apoiada por muitos outros segmentos da sociedade, demonstra que, mesmo dentro das estruturas que deveriam defender o interesse de todas e todos, sem distinção, encontram-se explícitas as ações do ideal capitalista/colonial, que vê o território diferentemente da ótica das comunidades, forjando um processo de invisibilização e soterramento desses povos, como vem ocorrendo nos últimos anos no cenário político atual, através de diversas

tentativas de subtração de direitos dos povos e das comunidades tradicionais e outras minorias, sob a égide da contenção de gastos públicos.

Segundo o filósofo Enrique Dussel (2016), a centralidade e a hegemonização de poder, pautado no capital, que perpassa também os estudos da área da filosofia, são originárias da invasão da América em 1492, quando impetrava-se a ideia de divisão do mundo entre cultura imperial e cultura periférica, que, mais tarde, se perpetuou com a divisão entre “centro”, composto pela Europa e Estados Unidos, e “periferia”, compreendendo os povos da América Latina, África, Ásia e Europa Oriental (Dussel 2016:51). No contexto territorial quilombola, não é um acaso somente 116 títulos<sup>13</sup> de terra terem sido emitidos a 217 comunidades<sup>14</sup>, num universo de mais 6 mil comunidades<sup>15</sup>, demonstrando o racismo presente dentro da estrutura governamental, fundante do capitalismo/colonialismo e que é, portanto, estrutural, não

12 Por maioria de votos, o STF declarou a validade do Decreto 4.887/2003, garantindo, com isso, a titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades quilombolas. A decisão foi tomada na sessão do dia 08 de fevereiro de 2018, no julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 3.239, julgada improcedente por oito ministros (STF 2018).

13 De acordo com dados do INCRA, foram expedidos apenas 116 títulos de terras, de um total de 3.000 comunidades reconhecidas oficialmente pelo Estado brasileiro, num universo estimado em 6.000 comunidades existentes no território nacional (CONAQ & Terra de Direitos 2018:135).

14 De acordo com dados do INCRA, até agora foram 154 títulos emitidos, regularizando 1.007.827,8730 hectares em benefício de 127 territórios, 217 comunidades e 13.145 famílias quilombolas (as áreas foram tituladas pelo INCRA, FCP, FCP/ITERBA/CDA-BA, ITERPA, ITERMA, ITESP e SEHAF-RF, INTERPI/INCRA, SPU, IDATERRA-MS e ITERJ) (INCRA s/d).

15 Ver as duas notas anteriores. Ambas apresentam dados do INCRA, no entanto, mesmo havendo discrepância neles, o foco é demonstrar a demora no processo de reconhecimento e regularização fundiária em relação às comunidades quilombolas.



estando dissociado de um projeto político que visa condições socioeconômicas específicas, segundo o jurista Silvio Luiz de Almeida (2018). Segundo ele,

O conceito de racismo institucional foi enorme avanço no que se refere ao estudo das relações raciais. Primeiro, ao demonstrar que transcende o âmbito da ação individual, e, segundo, ao frisar a dimensão do poder como elemento constitutivo das relações raciais, mas não somente o poder de um indivíduo de uma raça sobre outro, mas de um grupo sobre outro, algo possível quando há controle direto ou indireto de determinados grupos sobre o aparato institucional (S. Almeida 2018:36)

O controle sobre as instituições governamentais é evidenciado na história do Brasil em diferentes momentos de ausências de políticas públicas a variados segmentos da sociedade, haja vista a morosidade de ações reparatórias pós-abolição da escravização de negros e negras no país e a morosidade na regularização de territórios indígenas, entre outras. Ao considerar que o racismo transcende as relações individuais, alicerçando a dominação de povos juntamente ao capitalismo/colonialidade, os ataques às comunidades tradicionais se estendem por toda a América Latina e demais países do mundo, empobrecidos pelo processo de expropriação colonial. As pressões e ameaças sofridas historicamente pelas comunidades

em seus territórios no Brasil e em outras regiões se dão por diversos interesses, que vão desde a construção de barragens, extração ilegal de madeira, construção de hotéis de luxo e, principalmente, pela mineração e produção de agrocombustíveis (Escobar 2015:28). Dessa forma, evidenciamos “uma verdadeira guerra contra os mundos relacionais, e mais uma tentativa de desmantelar tudo o que é coletivo” (Escobar 2015:29). Como consequência da não demarcação das terras, a violência no campo se faz presente. No ano de 2017, com um total de 14 assassinatos de lideranças quilombolas, o Brasil alcançou o maior índice dos últimos dez anos<sup>16</sup>. Uma marca que não deve ser motivo de orgulho, mas que explicita a intolerância às diferentes proposituras de sociedade que tais comunidades vislumbram e defendem.

A criação dos movimentos quilombolas tem como foco principal a defesa do território coletivo, no entanto, para isso, as lutas assumem várias frentes nas áreas ambiental, de saúde, lazer, acesso ao mercado, educação, entre outras. A defesa de tal território é antagônica ao sistema capitalista global. Para Walter Mignolo (2007), “hoje se busca a descolonização do saber e da subjetividade, mediante elaboração de alternativas ao capitalismo e ao Estado moderno e sua dependência do poder

16 O ano de 2017, último em que o levantamento foi realizado, apresentou-se como o mais violento para as lideranças quilombolas, somando um total de 18 assassinatos, apontando crescimento de 350% em relação ao ano anterior, segundo mapeamento realizado pela CONAQ & Terra de Direitos (2018:46).

militar, mediante a criação de novas ideologias” (Mignolo 2007:108). Nesse sentido, é possível pressupor que as comunidades quilombolas do Vale do Ribeira têm em sua essência essa busca da descolonização do saber e subjetividade quando mantêm vivas as sementes crioulas, continuam a fazer a roça de coivara e os puxirões, retomam os territórios ancestrais ocupados por não quilombolas, permitindo que a floresta se regenere e, principalmente, quando se organizam em movimentos sociais, pela defesa da terra.

#### **4. EXPROPRIAÇÃO DE TERRAS QUILOMBOLAS E A ATUAÇÃO DOS MOVIMENTOS DE DEFESA**

O histórico de ocupação dos territórios pelas comunidades quilombolas localizadas às margens do rio Ribeira de Iguape, entre os municípios de Eldorado e Iporanga, no estado de São Paulo, nos remete ao início do século XVII, quando os primeiros colonizadores chegaram ao que hoje é conhecido como Quilombo Ivaporunduva, trazendo com eles pessoas do continente africano escravizadas para a extração de ouro de aluvião (Barboza 1992; Krug 1912; Stucchi et al. 1998). Somente há registros do surgimento das comunidades quilombolas vizinhas nas primeiras décadas do século XIX.

Roza Machado e Bernardo Furquim são os primeiros nomes lembrados na região por

registrarem o território de São Pedro, denominado “Sítio”, no Livro de Terras da Paróquia de Xiririca, no ano de 1856 (Berlanga 2017:221), após os já estabelecidos quilombos Ivaporunduva, Pedro Cubas e Abobral. Parte dos descendentes do casal se espalharam e juntaram-se àqueles que já se estabeleciam pelas diversas comunidades do entorno, como Sapatú, Pilões, André Lopes, Nhunguara, Ivaporunduva, entre outras (Américo 2015; Carvalho 2006; T. Andrade et al. 2000; ITESP 1998a, 1998b), ou até mesmo habitando locais que posteriormente se tornariam esses novos quilombos. Muitos permaneceram no Território do Quilombo São Pedro, ocupando as diversas “vilas” e constituindo famílias. Esse processo é recorrente, desde a ocupação de São Pedro, ainda sendo hoje cultivadas as relações de amizade, parentesco, casamentos e compadrio.

O Vale do Ribeira, que se destacara no cenário aurífero e rizicultor, permaneceu sem muita visibilidade por alguns anos, e as políticas públicas nem sempre chegavam às populações mais afastadas dos centros urbanos. O acesso a escolas, por exemplo, não era fato para as comunidades quilombolas (Américo 2015:212). A partir da década de 1930, do século XX, com foco na expansão agrícola na região, o governo do estado estimulou a produção da monocultura, oferecendo estímulos aos bananicultores (Queiroz 2006:55), e ampliou a linha ferroviária que ligava

parte do Vale até Santos, estendendo-a até Registro e passando por mais cinco cidades (Carril 1995:123). No final da década de 1950, a abertura da rodovia Régis Bittencourt<sup>17</sup> propiciou maior acesso à região, ligando as cidades de Curitiba, Paraná, e São Paulo, São Paulo, ao Vale. E mais tarde, no ano de 1969, concluiu-se a rodovia que liga Eldorado a Iporanga (Paes 2007:103), que dá acesso a várias comunidades quilombolas<sup>18</sup> dos dois municípios. Essa expansão do capitalismo provocada pelo Estado no Vale do Ribeira, através de bancos estatais e de secretarias de estado financiando infraestrutura, também propiciou investimentos em áreas de produção, tornando camponeses e pequenos proprietários subordinados (Carril 1995:108) ao capital e atraiu muitos interesses, inclusive em terras ocupadas pelas comunidades quilombolas, que não conseguiam acessar os estímulos oficiais.

No fim da década de 1960, São Pedro e Galvão ainda formavam uma única comunidade, por possuírem um mesmo tronco familiar e, portanto, o mesmo histórico de formação. Por isso, para este artigo, o termo Território do Quilombo São

Pedro será usado para referenciar tal espaço, que, hoje, engloba duas comunidades, localizadas em área de vegetação totalmente fechada e de difícil acesso. Assim, com a valorização das terras pelo facilitado acesso através das rodovias e estímulos promovidos pelo governo para desenvolvimento da região, anúncios de venda de propriedades circularam em jornais da capital paulista. Segundo Maria Celina Pereira de Carvalho (2006), o Sítio Tiatan<sup>19</sup>, que compunha o território supracitado, pertencia a Roza Machado e Perpétua, duas das esposas de Bernardo Furquim. A autora aponta a possibilidade de Perpétua ter vendido, ainda no início do século XX, uma parte do local a Juvenal Maciel, originário do bairro vizinho não quilombola, Castelhana. Mesmo após os Maciel terem contraído matrimônio com descendentes de Bernardo Furquim e convivido na área, alguns descendentes de Juvenal Maciel tentaram demarcar para si a totalidade do local, quando “os engenheiros estavam medindo as terras para conceder a permissão de uso” (Carvalho 2006:93)<sup>20</sup>.

17 Inaugurada no ano de 1961, a Régis Bittencourt é a rodovia federal que liga os estados de São Paulo e Paraná, se estendendo até a divisa de Santa Catarina (Rodovia Régis Bittencourt s/d). Ela corta algumas cidades do Vale do Ribeira, passando por Jacupiranga, um dos acessos aos municípios de Eldorado e Iporanga.

18 Estão localizados à margem da rodovia Eldorado/Iporanga os quilombos Sapatú, André Lopes e Piririca. As comunidades quilombolas São Pedro, Pilões, Maria Rosa, Nhunguara e Pedro Cubas localizam-se mata adentro, distantes da via.

19 Localizado entre o Quilombo São Pedro e o Quilombo Galvão, hoje pertence à área da segunda comunidade, mas antigamente formavam um só território.

20 Pressuponho que o termo se refere à Lei nº 3.962, de 24 de julho de 1957, que dispunha sobre o processamento das legitimações de posse em terras devolutas (São Paulo 1957).

Ao não terem suas solicitações atendidas, os descendentes de Juvenal Maciel, então, resolveram vender as terras, anunciando-as em jornais de São Paulo (Carvalho 2006:93). Esse processo que iniciou conflituoso, mais tarde, teve desdobramentos, ocasionando assassinato de uma liderança e sérias ameaças a moradores.

Francisco Tibúrcio do Nascimento, no ano de 1976, comprou as terras postas à venda. Adquiriu legalmente 60 alqueires, mas chegou a ocupar um total de 1.552 ha, entre os atualmente identificados como área dos quilombos São Pedro e Galvão, conforme pontua Maria Sueli Berlanga (2017). Segundo a autora, o homem era truculento, derrubava cercas e fornecia armas aos jagunços, além de queimar casas dos moradores, deixava o gado invadir as plantações, ameaçando os locais com armas de fogo, sendo os moradores pressionados a deixarem suas terras (Berlanga 2017:226). Esse processo passou a causar medo nos residentes dos dois territórios, que comumente viviam e trocavam dias de serviço, visitas e alimentos. Em algumas vezes, alguns jovens iam trabalhar para o fazendeiro para ganhar algum dinheiro, plantando bananas. No entanto, prevaleciam táticas para dificultar a permanência deles na região, tanto terrenas quanto míticas/

espirituais (Carvalho 2006)<sup>21</sup>. Os trabalhadores chegavam a enterrar várias mudas em buracos de tatu ou plantavam até dez unidades em uma só cova, quando o correto é se plantar somente uma. O bananal nunca saiu dos planos, mas os conflitos em torno da terra permaneciam e ocasionaram o assassinato da liderança Carlos da Silva, no dia 03 de julho de 1983, por ser contra a tentativa de invasão das terras quilombolas (Berlanga 2017:226), o que causou comoção, medo em toda a comunidade, por se tratar de uma prática raríssima, que muitas pessoas nunca haviam presenciado ou ouvido no Território do Quilombo São Pedro, porém despertara ainda mais o espírito de união pela defesa do local ancestral.

O assassinato de Carlos da Silva ocorre em um contexto de reivindicações de direitos. Conforme nos mostra Frederico Menino Bindi de Oliveira (2009), ao estudar, a partir da EAACONE, o histórico de organização do movimento quilombola no Vale do Ribeira pela reivindicação de direitos, as décadas de 1970 e 1980 foram de grande instabilidade na região, demonstrada pela elevação dos índices de violência no campo, pelo endurecimento de leis ambientais, pela ausência de oportunidades e pela falta de entendimento da realidade das comunidades rurais para a

21 No escrito de Carvalho (2006:145), um dos entrevistados quilombolas relata sobre trabalhos de feitiçaria executados como forma de contra-ataque aos feitiços realizados pelo fazendeiro interessado no território quilombola.

implementação de políticas públicas. Essa soma de fatores fez com que muitos abandonassem seus locais de origem, enfraquecendo os territórios e indo buscar oportunidades em cidades das regiões da Baixada Santista e São Paulo.

Em outro caso, o fazendeiro Amadeu Bruning adquiriu uma pequena área, mas construiu cercas sobre um espaço maior, inclusive deixando o gado livre para adentrar as roças dos moradores, dando-lhes prejuízos. O fazendeiro se apossou ilegalmente de vasta área já ocupada por Bernardo Furquim e Roza Machado, a Vargem, chegando a ter mil cabeças de gado, que poluíam as águas do rio<sup>22</sup>, impossibilitando os quilombolas de Ivaporunduva de consumir a água ou peixes. Funcionários portavam armas de fogo o tempo todo, inclusive nas xibocas<sup>23</sup>, algo incomum na localidade, onde as pessoas andavam com o facão na cintura, mas, em qualquer estabelecimento comercial, religioso ou residencial, deixavam o utensílio do lado de fora, em sinal de respeito, ao adentrar.

A criação de unidades de conservação na região (Carvalho 2006; Hayama 2017; Carril 1995;

Diegues 2007) e a efetivação de leis que proibiam as comunidades de fazerem as roças do modo tradicional – as roças de coivara – obrigaram as comunidades a extraírem o palmito juçara<sup>24</sup> clandestinamente, para venda a compradores externos que negociavam o produto, proibido pelo Código Florestal<sup>25</sup>. Isso aliado à insegurança alimentar, às ameaças sofridas no território, ocasionadas por ocupantes ilegais da terra, a cada dia, mais famílias saíam em busca de outras oportunidades, ocupando as periferias de grandes cidades da Grande São Paulo e da Baixada Santista.

Não é possível afirmar se por coincidência ou acordo entre grileiro e prefeito, nos primeiros anos da década de 1990, a prefeitura do município de Eldorado resolveu reformar a balsa, que era o único meio de acesso de veículos entre a rodovia e as comunidades São Pedro, Galvão e Ivaporunduva. Foram oito meses de travessia de canoa, tempo suficiente para os funcionários, a mando do invasor, destruírem mais de 250 hectares da Mata Atlântica, transformando-a em pasto para o gado. A fiscalização dificilmente cruzaria o rio de canoa para se deslocar a pé por 13

22 O rio das Vargens nasce no Território do Quilombo São Pedro e no Quilombo Ivaporunduva, passando a se chamar rio Bocó.

23 Xiboca ou boteco é o nome comumente usado para designar bar.

24 Juçara (*Euterpe edulis*), em alguns locais da região conhecida como jiçara, é o nome da palmeira de onde se extrai o palmito. Espécie que era comum na Mata Atlântica, hoje é escassa, devido à falta de manejo, à extração descontrolada e à ausência de fiscalização, principalmente nas décadas dos anos 1980 aos anos 2000 em diferentes locais do Vale do Ribeira.

25 A Lei nº 4.771/1965, do Código Florestal, foi alterada pela Lei nº 12.615/2012, instituindo o novo Código Florestal.

km até o local. Na visão de boa parte da comunidade, esse não é o tipo de ação que podemos chamar de coincidência, pois havia necessidade por parte do grileiro de ampliação da área e houve demora na reforma da balsa, transparecendo um acordo entre o particular/privado e o público.

Antônio Carlos Sant'Ana Diegues (2007), ao relacionar a expropriação territorial como consequências da abertura das rodovias na região do Vale do Ribeira, pontua que grupos de grileiros e imobiliários se apossaram de praias e sítios, expulsaram povos tradicionais e ampliaram o desmatamento, operando serrarias e indústrias de palmito (Diegues 2007:27), sendo essas últimas abastecidas por palmiteiros quilombolas<sup>26</sup>, logrados pelos atravessadores<sup>27</sup> e donos de indústrias, que pagavam valores muito baixos pelos produtos, obtendo lucros altíssimos. Essa atividade, mesmo ilegal, e parecendo ser uma alternativa à roça,

que estava proibida, perdurou até a quase extinção da espécie, devido à massiva invasão de não quilombolas nos territórios, que somente se encerrou após lideranças das comunidades exigirem providências dos órgãos competentes.

No caso do grileiro, após mais de uma década de devastação da Mata Atlântica e diversas afrontas às comunidades, representantes da Associação dos Remanescentes de Quilombo de São Pedro<sup>28</sup> denunciaram os fatos ao Governo do Estado, que designou uma comissão para averiguação das denúncias, culminando na desapropriação<sup>29</sup> da área. Dessa forma, observa-se, tanto neste, quanto no caso do Sítio Tiatan, as diferentes concepções de relação com o território tidas pelas comunidades e pelos grileiros. Quando se observa os diferentes sentidos que diversas sociedades atribuem às “suas bases materiais, abre-se espaços para a percepção e a denúncia de que o ambiente de certos sujeitos

26 Entre as décadas de 1960 e 1980, era comum muitos palmiteiros de fora adentrarem o território, como se estivessem em uma terra sem leis, invadindo casas, sacando alimentos, sem nenhum medo ou receio. Não fossem as invasões em massa, até hoje, utilizando-se do manejo, as comunidades quilombolas vizinhas São Pedro, Galvão, Ivaporunduva, Pedro Cubas, Galvão, Maria Rosa e Pilões teriam possibilidade de explorar juçara (palmito e semente) para complementação de renda.

27 Atravessador é o indivíduo que se interpõe entre o produtor e o vendedor, negociando um produto que não é seu, comprando-o por um preço baixo e revendendo-o por um valor elevado, obtendo lucro, sem ter produzido.

28 Antes mesmo da promulgação da Constituição Federal de 1988, as comunidades já eram identificadas como comunidades negras, com seus históricos de formação e ocupação dos territórios ligados à ancestralidade negra africana, advinda da escravização de negros e negras no Brasil colonial. Após a referida lei, várias associações foram criadas, visando a reivindicação dos territórios coletivos, conforme prevê o dispositivo legal, bem como as associações já existentes que passaram por adequações de nomenclatura, inserindo o termo “quilombo”.

29 Posteriormente à desapropriação realizada pela Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo José Gomes da Silva (ITESP) e pela Fazenda do Estado de São Paulo, o fazendeiro entrou com recurso no Tribunal de Justiça de São Paulo, tentando reaver a área, tendo sido negada a apelação, conforme consta na decisão do desembargador relator Ferreira Rodrigues, no Acórdão sob Registro 2015.0000277817, da 4ª Câmara de Direito Público do Tribunal de Justiça de São Paulo, em resposta à Apelação nº 0265232-63.2009.8.26.0000.

prevaleça sobre o de outros, fazendo surgir o que se veio denominar ‘conflitos ambientais’” (Acselrad 2010:108). Se, de um lado, havia a força da união comunitária, através da associação, defendendo o território, de outro, um “infrator do ambiente”, que se “utilizando de má-fé, construiu imóveis contrariando as normas ambientais”<sup>30</sup>, prejudicando e ameaçando o modo de vida dos originários do local. Esse processo de articulação e resistência às opressões das comunidades quilombolas do Vale do Ribeira, através de suas associações, apoiadas por instituições parceiras e outros movimentos sociais, pauta-se na luta por direitos sociais territoriais, que envolve o combate ao racismo ambiental, tendo suas reivindicações voltadas ao ecologismo combativo, buscando justiça ambiental, envolvendo-se nas discussões críticas e inserindo-se progressivamente no campo do ecologismo combativo (Acselrad 2010:107). Contraditórias à apropriação privada dos recursos naturais que são comuns a todos e todas (Alier 2007), as associações quilombolas do Vale do Ribeira contribuem para a promoção do surgimento do “ecologismo dos pobres, ecologismo popular, a ecologia da sobrevivência e do sustento, a ecologia da libertação e movimento pela justiça ambiental (local e global)” (Alier 2007:356).

Dessa forma, as ações aqui apresentadas remetem

a um encadeamento dos vários elementos presentes no território. São saberes que servem de base para o processo de organização e defesa, oriundos da observação, da coletividade, das práticas diárias na roça, partilhados através da oralidade, ligando o quilombola também às práticas de preservação ambiental e, conseqüentemente, ao direito de existir plenamente.

## 5. AMEAÇA TERRITORIAL: RACISMO AMBIENTAL

O território quilombola é a base de produção da vida e por ele perpassam as relações sociais/pessoais, indissociáveis das relações com a fauna e a flora. Por isso, nesse contexto, não há como falar sobre o racismo ambiental de que as comunidades são vítimas, sem relacionar isso ao entendimento e ao significado do território para quem nele habita.

Cunhado pelo reverendo negro americano Benjamim Chavis, que elaborou a expressão para falar das injustiças ambientais cometidas em áreas selecionadas, afetando determinados grupos sociais, naquela situação, os negros (Pacheco 2007), o termo racismo ambiental remete às injustiças ambientais que afetam, desproporcionalmente, etnias que estão em estado de vulnerabilidade; ele “não se configura apenas por meio de ações que tenham uma intenção racista, mas igualmente por meio de ações que tenham impacto racial, não obstante a intenção que lhes tenha dado

<sup>30</sup> Palavras do relator da decisão judicial citada na nota anterior.

origem” (Herculano & Pacheco 2006:25). Talvez não paramos para pensar sobre o fato de que, mesmo em área de preservação ambiental, a rodovia Régis Bittencourt (BR-116) teve as obras de duplicação autorizadas e executadas, após várias revisões no projeto, visando o menor impacto possível ao ambiente<sup>31</sup>; em contraponto a isso, a comunidade Quilombo Bombas, no município de Iporanga, São Paulo, ocupando há séculos o seu território, nunca pôde abrir uma estrada ou rodovia para acesso ao local. Poucos moradores ainda lá resistem, mas é constante o deslocamento forçado de quilombolas de seu território devido a dois fatores determinantes: primeiro, a ausência de políticas públicas ocasionadas pelo abandono do setor público e, segundo, porque a área para acesso a Bombas foi demarcada, posteriormente ao surgimento da comunidade, como Parque Estadual Turístico do Alto Ribeira (PETAR), proibindo a extração de vegetação nativa. Ao justapor os dois casos, o objetivo não é se posicionar contrariamente à duplicação de uma rodovia, que, por sinal, é de grande importância para o país e para a segurança dos usuários, mas, justamente,

é constatar que há tratamento diferenciado na relação humano e natureza nas áreas habitadas por povos e comunidades tradicionais. Ao ser negado o acesso ao Quilombo Bombas, bem como nem serem discutidas possibilidades de execução de uma obra com redução de impactos ambientais, tal qual feita no caso da Régis Bittencourt, constata-se o racismo ambiental, que, neste caso, tem causado o esvaziamento do território, perdas de identidade e da estreita relação com a ancestralidade negra africana.

No Brasil, o debate sobre racismo ambiental contempla a participação da academia, organizações não governamentais e lideranças de alguns movimentos sociais, tendo como importante marco a criação da Rede Brasileira de Justiça Ambiental<sup>32</sup>, no ano de 2001, uma das articulações responsáveis por “um número expressivo de ações, de denúncias e de vitórias, envolvendo a justiça ambiental” (Herculano & Pacheco 2006:27) no país. Ao certo que antes da Rede, ações similares foram realizadas por outras organizações de atuação local, em diferentes regiões do país, no entanto, a centralização e o

31 O projeto surgiu em 2007, no entanto, a obrigatoriedade de adaptação da obra, visando baixo impacto ambiental, causou demora e necessidade de adequações no projeto. Em 2013, saiu a licença ambiental para o trecho que se sobreporia à área mais preservada de Mata Atlântica. Dois anos mais tarde, o projeto foi readequado e, em 2017, a obra foi concluída, após uma série de exigências envolvendo a preservação ambiental e menor impacto possível (Arteris S/A 2017).

32 A Rede Brasileira de Justiça Ambiental foi criada como uma das principais deliberações do Colóquio Internacional sobre Justiça Ambiental, Trabalho e Cidadania. No ano de 2006, era integrada por 87 entidades, envolvendo em torno de 300 pessoas (Herculano & Pacheco 2006:27).



compartilhamento de informações são importantes tanto para a criação de táticas de defesa dos territórios e dos povos que nele habitam, quanto para diagnóstico dos ataques sofridos por esses e demais povos. Em diferentes regiões, comunidades quilombolas, povos indígenas e outras populações tradicionais têm lutado contra grandes empresas quanto à compra ou à posse indevida das terras para o cultivo de eucalipto e a mineração, que tem ocasionado contaminação por manganês e chumbo (Herculano & Pacheco 2006:27). Dessa forma, mesmo pontuados há quase uma década e meia, os fatos que perpassam pela expropriação dos territórios, o envenenamento de terras e das águas e o uso de violência física contra povos e comunidades tradicionais continuam a ocorrer em diversas regiões do país.

No Vale do Ribeira, a pesquisa da bióloga quilombola Máira Rodrigues da Silva (2017) sobre o potencial de regeneração de solos afetados por contaminação de chumbo, arsênio e zinco, provenientes da mineração desenvolvida no século passado na região dos municípios de Adrianópolis, Paraná, e Iporanga, São Paulo, evidencia que foram gerados significativos volumes de rejeitos enriquecidos desses metais, sendo diretamente descartados no rio Ribeira de Iguape ou empilhados

nas proximidades das estradas vicinais que ligam alguns bairros, causando a contaminação do solo, de águas superficiais (Silva 2017:16) e de humanos, também através dos alimentos cultivados e consumidos, de acordo com estudos da Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ 2014). Os materiais são levados pelas constantes cheias do rio Ribeira de Iguape, contaminando as margens e conseqüentemente os peixes e os alimentos consumidos pela população abaixo, especificamente de bairros como Jurumirim, Castelhanos e Poço Grande, além das comunidades quilombolas Ivaporunduva, André Lopes, Sapatú, São Pedro e Galvão.

São muitos os casos de povos tradicionais afetados por megaprojetos<sup>33</sup>: “indígenas, quilombolas, ribeirinhos, caiçaras, quebradeiras de coco, entre outras comunidades tradicionais, subalternizadas e inferiorizadas pelo espectro do capitalismo global” (Silva & Moraes 2019:39). No Vale do Ribeira, foram várias tentativas frustradas de construção de hidrelétricas, o que, talvez, tenha evitado vários crimes/desastres ambientais, diferentemente dos casos de Mariana, Minas Gerais, no ano de 2015, Barcarena, Pará, em 2018, e Brumadinho, Minas Gerais, em 2019; e da construção de Belo Monte, em Altamira,

33 O termo megaprojetos aqui é usado para referir-se a grandes empreendimentos que, na maioria das vezes, causam impactos negativos nas vidas das populações afetadas pela sua implantação. Entre eles, estão hidrelétricas, rodovias, portos, atividades de mineração etc.

Pará (Silva & Moraes 2019:39). Nesse sentido, é possível afirmar que, enquanto na visão dos povos tradicionais o fim da natureza seria um suicídio coletivo da humanidade, por outro lado, “a cultura moderna que se globaliza nada aprende a respeito da natureza com outras culturas, aparentemente mais ‘primitivas’ ou ‘atrasadas’, de acordo com os parâmetros vigentes de desenvolvimento” (Dussel 2016:70). Há diferenças de compreensão expressando uma dualidade entre sacrifício da natureza e de humanos, visando o capital, *versus* entendimento e harmonia entre humano e natureza, compondo um único território coletivo.

## **6. CRIARAM LEIS PARA PROTEGER A FLORESTA SEM PENSAR EM QUEM PROTEGE A FLORESTA<sup>34</sup>**

A região do Vale do Ribeira estende-se pelos estados de São Paulo e Paraná e abriga diversas Unidades de Conservação, comunidades quilombolas e outros povos e comunidades tradicionais. A criação de áreas protegidas é válida e, em muitos casos, essencial, visando à preservação da natureza. Os povos tradicionais não são opositores a esse tipo de ação, no entanto, não se pode desconsiderar a presença de quem nela há séculos habita e a protege.

Juntamente às ações que visavam o

desenvolvimento do Vale do Ribeira, implementadas a partir de meados do século XX (Carril 1995; Queiroz 2006; Paes 2007), também chegaram, na região, atividades que têm causado interferência negativa direta nos diferentes territórios. A maioria desses projetos não chegou às comunidades mais afastadas dos centros urbanos, sendo que ainda hoje estradas são intransitáveis em dias de chuva, causando o isolamento desses povos. Conforme pontuado anteriormente, o início da ocupação por comunidades quilombolas data do século XVII e mais intensamente no início do século XIX (Barboza 1992; ITESP 1998a, 1998b; Stucchi 1998; T. Andrade et al. 2000). E, na contramão do modo de vida já existente, principalmente a partir da década de 1960, com apoio de “organizações da sociedade civil (ONG), cientistas, movimentos e associações locais” (Diegues 2007:31), foram criadas áreas de proteção na região, muitas delas sobrepostas aos territórios comunitários coletivos, já existentes há séculos.

No ano de 1958, foi criado o Parque Estadual Turístico do Alto Ribeira (PETAR), cuja delimitação se sobrepunha ao território do Quilombo Bombas, conforme pontua a professora Maria Walburga dos Santos (2010:150). Até os dias atuais, os poucos moradores não têm ainda acesso a direitos sociais essenciais, como energia elétrica, água encanada

<sup>34</sup> Baseado em trecho do livro “Roça é vida” (Luiz et al. 2020).

ou estradas. Neste caso, há a atuação de um parque protegendo a natureza, sem considerar as pessoas que há séculos a preservam.

Andrew Toshio Hayama (2017) faz um panorama sobre as sobreposições de unidades de conservação em comunidades quilombolas do Vale do Ribeira. Entre o final da década de 1960 e o ano de 2001, diversas comunidades registraram isso em seus territórios. Em um dos últimos casos, o da sobreposição do Parque Estadual Intervales às comunidades de São Pedro, Maria Rosa, Pilões, Pedro Cubas e Ivaporunduva, em 1995, só houve recuo no ano de 2001, com a Lei Estadual nº 10.850 (Hayama 2017:118), oriunda da pressão das associações locais e instituições parceiras. Nesse intuito, a luta que era pela regularização dos territórios perpassa também pelo enfrentamento ao racismo ambiental.

A mobilização por justiça ambiental não desqualifica a reivindicação territorial. Concordando com o antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida e colaboradores (2011), “não é porque as titulações não acontecem, que as comunidades deixam formalmente de existir. O que não acontece também existe magicamente como fato social” (A. Almeida et al. 2011:13). Isso implica a ideia de que o foco é pela garantia do território, no entanto, se ele não é regularizado, as

frentes de reivindicação se voltam também para as demais necessidades imbricadas nele, como demandas por melhorias no sistema educacional, valorização cultural, acesso, segurança alimentar e outros. Mesmo quando há a demarcação e registro, outros fatores são necessários para a manutenção desse espaço, visando à gestão dele e garantindo a vida de gerações futuras.

No bojo das reivindicações, o fortalecimento das organizações locais levou o governo do estado a editar dispositivos legais, atribuindo ao ITESP não só a incumbência do reconhecimento de comunidades quilombolas, como também a resolução de conflitos procedentes da imposição de Unidades de Conservação nos territórios (Silveira 2003:29). Trata-se de um marco importante na história do processo de reivindicação do território, pois só ao pautar-se na organização comunitária, os direitos coletivos passaram a entrar na pauta governamental.

Em todos os casos de racismo ambiental apresentados, está presente a criação, especialmente por parte do governo do estado, de um modelo de preservação que afeta diretamente o modo de vida quilombola. No caso dos procedimentos de licenciamento das roças tradicionais, diversos entraves têm sido vivenciados pelas comunidades desde a criação das unidades de conservação<sup>35</sup>. Os

35 Ver Hayama (2017).

aproximadamente 30 anos foram tempo suficiente para causar danos quase irreversíveis, afetando as danças, as trocas de dia e relações de compadrio, a salvaguarda das sementes, a segurança alimentar, a organização comunitária, os modos de fazer, permeados pelos saberes que envolvem cada atividade. Talvez, essa tentativa de aniquilamento tenha sido uma das ações mais cruéis, pois, ao impactar negativamente a roça, também se soterram todas as demais manifestações a ela ligadas, bem como as gerações futuras não mais se habituariam à valorização desse tipo de trabalho (Pedroso Junior 2008:101) e modo de vida que lhes fora negado.

Allan da Silva Coelho (2014) pondera que, no sistema capitalista, a vida futura é garantida pelo sacrifício humano, que, por sua vez, consiste na expropriação e destruição da natureza, compreendido como um “sacrifício fértil, portanto necessário e justificado” (Coelho 2014:245). Há um paradoxo no que tange às relações com a natureza. Nesse entendimento, pode-se sacrificar as comunidades quilombolas e outros povos tradicionais para manter o meio ambiente sem gente, mas, por outro lado, durante 30 anos a região viveu sob ameaça de construções de usinas hidrelétricas. De um lado, não se pode fazer as

roças de coivara, mas são liberadas licenças para exploração de minérios. E, por fim, enquanto há algumas décadas, as leis ambientais proibiam, além das atividades agrícolas, a extração de materiais necessários, como cipós e taboa, usados nos utensílios domésticos, e madeira para fazer as casas; hoje, a legislação foi flexibilizada para beneficiar a iniciativa privada. Através da Lei nº 16.260/2016, o Governo do Estado de São Paulo, sem consulta prévia às comunidades impactadas, conforme prevê a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), autorizou a concessão de 25 unidades de conservação, em que serão permitidas, entre outras atividades, a exploração comercial madeireira e subprodutos florestais<sup>36</sup>. Entre a lista, estão parques em que não eram permitidas atividades relacionadas ao modo de vida tradicional quilombola, mas que agora poderão ser explorados pela iniciativa privada.

O mito de uma natureza intocável e intocada, baseado em movimentos conservacionistas norte-americanos visando salvar a natureza dos efeitos do desenvolvimento urbano e industrial, aponta como negativa qualquer interferência humana, impossibilitando a relação natureza e cultura tradicional (Diegues 2001:37). No entanto, a questão a ser pensada é sobre quais seres humanos

36 De acordo com a Lei nº 16.260, de 20 de junho de 2016, são subprodutos florestais: madeira serrada de qualquer forma, resíduos da indústria madeireira, dormentes, postes, carvão, carvão vegetal nativo e xaxim.

estão inseridos nesses territórios e como eles se relacionam com a natureza, ao ponto de a manterem intacta e preservada, diferentemente de muitos outros grupos sociais. Nesse intuito, não que as comunidades não tenham muito o que aprender, mas elas têm também muito a ensinar.

## 7. REFLEXÕES FINAIS

Desde os primeiros africanos trazidos para o Brasil, no período da escravização, a resistência pelos direitos sociais é inerente a tal povo. A formação de quilombos por diversos motivos, como a fuga, compra de terras ou doação, foi um dos primeiros atos de não aceitação ao sistema imposto. No período pós-abolição, movimentos de defesa continuaram e têm permanecido no enfrentamento aos diversos ataques sofridos, e o processo de organização e reivindicação de inclusão de direitos territoriais assegurados na Constituição Federal de 1988 é, sem dúvida, um dos atos institucionais mais marcantes do povo negro quilombola em relação à segurança nos dispositivos legais.

No contexto do Vale do Ribeira, a Associação Quilombo São Pedro se apresenta como pioneira, ao criar uma associação de bairro, visando a defesa

do território. Em seguida, as demais comunidades iniciaram seu processo de organização em formato de associação, visando a solicitação de reconhecimento e titulação das terras. A criação da EAACONE e do MOAB, com a participação de povos e comunidades tradicionais, e a sua inserção em movimentos sociais em âmbito nacional, como o movimento negro e a criação da CONAQ, foram também necessárias para a defesa do território. Da mesma forma, aliadas a essa luta, as comunidades compõem os movimentos de embate às políticas ambientais excludentes, também pela garantia do direito de fazer a roça do modo tradicional quilombola, visando à segurança alimentar. A criação da COOPERQUIVALE, a campanha “Tá na hora da roça”<sup>37</sup>, o processo de reconhecimento da roça de coivara como patrimônio cultural imaterial do Brasil, chancelado pelo IPHAN, e a realização de “Acordos voluntários para o desenvolvimento de atividades tradicionais sustentáveis”<sup>38</sup> com a Secretaria Estadual de Meio Ambiente garantem a continuidade da roça de coivara, visando não só a sobrevivência/permanência no território, mas, principalmente, a manutenção da vida de todos os que nele habitam.

Em meio a avanços, afrontas ainda persistem

<sup>37</sup> Para mais informações sobre a campanha, ver ISA (s/d).

<sup>38</sup> A Resolução SMA nº 189, de 20 de dezembro de 2018, estabelece os critérios e procedimentos para as atividades de exploração sustentável de espécies nativas do Brasil no estado de São Paulo e categoriza a roça de coivara quilombola como atividade tradicional sustentável.

e têm sido recorrentes, pautadas em políticas excludentes, que colocam em risco os territórios coletivos. A ausência de políticas públicas de acesso, saúde, geração de renda e educação, aliada à morosidade do Estado no reconhecimento e na titulação das comunidades quilombolas, historicamente tem ocasionado êxodo rural, violência no campo, incluindo assassinatos de lideranças, além de afrontas por parte de empresas interessadas em implementar megaprojetos e expropriar os territórios ancestrais para cultivo de monocultura. Portanto, para as comunidades quilombolas do Vale do Ribeira, preservar esses territórios ancestrais é cultivar a diversidade cultural e a agrobiodiversidade, além de garantir segurança alimentar e preservar os conhecimentos ancestrais. Num movimento em que humano e natureza não se dissociam, pois fazem parte de um só corpo, isso tudo faz parte da preservação da vida. Não só a vida dessas comunidades, mas a vida de todas e todos que dependem do alimento, da água, da mata ou, simplesmente, do ar para respirar. E o reconhecimento e a titulação desses espaços de direito pelo poder público são a garantia plena da liberdade daqueles e daquelas que construíram e têm construído esta nação chamada Brasil.

## 8. REFERÊNCIAS

- Acselrad, H. 2010. Ambientalização das lutas sociais - o caso do movimento por justiça ambiental. *Estudos Avançados* 24(68):103-119. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142010000100010>
- Alier, J. 2007. *O ecologismo dos pobres: conflitos ambientais e linguagens de valoração*. Tradução Maurício Waldman. São Paulo: Contexto.
- Almeida, A. W. et al. (Orgs.). 2011. *Cadernos de debates: nova cartografia social: territórios quilombolas e conflitos*. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/UEA edições.
- Almeida, S. 2018. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte: Letramento.
- Américo, M. C. 2015. Ivaporunduva e Macuanda: estudo etnográfico sobre educação, trabalho e modos de sociabilidade, Tese de Doutorado, Departamento de Educação, Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Metodista de Piracicaba, Piracicaba.

Andrade, A. M., L. M. F. Dias, M. F. Biesek, e R. Pasinato 2019. Sistema agrícola tradicional quilombola do Vale do Ribeira, SP, in *Sistemas Agrícolas Tradicionais no Brasil*. Editado por J. S. Eidt & C. Udry, pp. 55- 92. Brasília: Embrapa.

Andrade, T., C. A. C. Pereira, e M. R. O. Andrade (Eds.). 2000. *Negros do Ribeira: reconhecimento étnico e conquista do território*. São Paulo: Cadernos ITESP.

Arteris S/A. 2017. Arteris Régis Bittencourt entrega segunda pista da Serra do Cafezal. Disponível em: <http://www.arteris.com.br/noticias/arteris-regis-bittencourt-entrega-segunda-pista-da-serra-do-cafezal/>. Acesso: 03 jan. 2020.

Barboza, G. S. 1992. *Relatório Etnográfico Técnico-Científico sobre o Quilombo Ivaporunduva*. Equipe de Articulação e Assessoria das Comunidades Negras do Vale do Ribeira (EACONE); Comissão Pastoral da Terra (CPT) e Movimento dos Ameaçados por Barragens (MOAB). Relatório etnográfico.

Berlanga, M. S. 2017. Luta pelo território é marca intrínseca do povo quilombola, in *Dossiê Sistema Agrícola Tradicional Quilombola do Vale do Ribeira-SP*. Organizado por A. M. C. Andrade & A. Kishimoto, pp. 218-252. [s.l.]: Instituto Socioambiental.

Brasil. 1988. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal.

Carril, L. F. B., 1995. Terras de Negros no Vale do Ribeira: territorialidade e resistência, Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Carvalho, M. C. P. 2006. Bairros negros do Vale do Ribeira: do “escravo” ao “quilombo”, Tese de Doutorado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

Coelho, A. Silva. 2014. Capitalismo como religião: uma crítica a seus fundamentos mítico-teológicos, Tese de Doutorado, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo.

Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ). (s/d). *Quem somos*. Disponível em: <http://conaq.org.br/nossa-historia/>. Acesso em: 03 jun. 2019.

Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), e Terra de Direitos. 2018. *Racismo e violência contra quilombos no Brasil*. Curitiba: Terra de Direitos.

Diegues, A. 2001. *O mito moderno da natureza intocada*. 3. ed. São Paulo: Hucitec.

Diegues, A. 2007. *O Vale do Ribeira e Litoral de São Paulo: meio ambiente, história e população*. São Paulo. Disponível em: <http://nupaub.fflch.usp.br/sites/nupaub.fflch.usp.br/files/color/cenpec.pdf>. Acesso em: 02 dez. 2014.

Dussel, E. 2016. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. *Sociedade e Estado* 31(1):51-73. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69922016000100004>

Dutra, M. V. F. 2011. *Direitos quilombolas: um estudo do impacto da cooperação ecumênica*. Rio de Janeiro: KONONIA Presença Ecumênica e Serviço.

Escobar, A. 2015. Territorios de diferencia: La ontología política de los “derechos al territorio”. *Cuadernos de Antropología Social* 41:25-38.

Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo (ITESP). 1998a. *Relatório técnico-científico sobre a Comunidade de Quilombo de São Pedro, localizada nos municípios de Eldorado e Iporanga-SP*. São Paulo: Secretaria da Justiça e Defesa da Cidadania.

Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo (ITESP). 1998b. *Relatório técnico-científico sobre a Comunidade de Quilombo de Ivaoporanduva, localizada no município de Eldorado-SP*. São Paulo: Secretaria da Justiça e Defesa da Cidadania.



Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ). (2014). *Mapa de conflitos envolvendo injustiça ambiental e saúde no Brasil*. Núcleo Ecologias, Epistemologias e Promoção Emancipatória da Saúde. Disponível em: <http://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/?conflito=pr-apos-prosperidade-exploracao-do-chumbo-e-prata-em-adrianopolis-e-adjacencias-gera-passivo-ambiental-e-contaminacao>. Acesso em: 03 jan. 2020.

Hayama, A. T. 2017. Unidades de conservação em territórios quilombolas: conflitos socioambientais e atuação da defensoria pública, Dissertação de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Paraná.

Herculano, S., e T. Pacheco. 2006. *Racismo ambiental: I Seminário Brasileiro sobre Racismo Ambiental*. Rio de Janeiro: FASE.

Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). (s/d). Disponível em <http://www.incra.gov.br/content/quilombolas>. Acesso em: 25 fev. 2019.

Instituto Socioambiental (ISA). 2016. População do Vale do Ribeira está livre de Tijuco Alto. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/populacao-do-vale-do-ribeira-esta-livre-de-tijuco-alto>. Acesso em: 22 jan. 2019.

Instituto Socioambiental (ISA). 2018. Pequenas centrais hidrelétricas ameaçam populações tradicionais no Vale do Ribeira. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/pequenas-centrais-hidreletricas-ameacam-populacoes-tradicionais-no-vale-do-ribeira>. Acesso em: 22 jan. 2019.

Instituto Socioambiental (ISA). (s/d). Tá na hora da roça. Disponível em: <https://peticoes.socioambiental.org/ta-na-hora-da-roca>. Acesso em: 10 jan. 2020.

Kilomba, G. 2019. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó.

Krug, E. 1912. Xiririca, Ivaporundyba e Yporanga. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*(17):259-291.

Luiz, V., L. M. Silva, M. C. Américo, L. M. F. Dias, A. Nainá, e V. Ribeiro. 2020. *Roça é vida*. Brasília: IPHAN.

Mignolo, W. 2007. *La Idea de America Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Trad. de Silvia Jawerbaum y Julieta Barba. Barcelona: Editorial Gedisa.

Mignolo, W. 2017. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 32(94):e329402. DOI: <http://dx.doi.org/10.17666/329402/2017>

Nascimento, A. 1980. *O Quilombismo – documentos de uma militância pan-africanista*. Petrópolis: Editora Petrópolis.

Nascimento, M. B. 1985. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra, in *Eu sou Atlanta: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. Editado por A. Ratts. São Paulo: Imprensa Oficial.

Oliveira, F. M. B. 2009. Mobilizando oportunidades: estado, ação coletiva e o recente movimento social quilombola, Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Pacheco, T. 2007. Desigualdade, injustiça ambiental e racismo: uma luta que transcende a cor. *Combate Racismo Ambiental*. Disponível em: <https://racismoambiental.net.br/textos-e-artigos/desigualdade-injustica-ambiental-e-racismo-uma-luta-que-transcende-a-cor/>. Acesso em: 03 jan. 2020.

Paes, G. S. M. 2007. A Recomendação das Almas na Comunidade Remanescente de Quilombo de Pedro Cubas, Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Pasinato, R. 2017. Agricultura quilombola: formas de organização e comercialização, in *Dossiê Sistema agrícola Tradicional Quilombola do Vale do Ribeira-SP*. Organizado por A. M. C. Andrade & A. Kishimoto, pp. 262-278. [s.l.]: Instituto Socioambiental. Disponível em: [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossi%C3%AA\\_relata\\_1\(1\).pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossi%C3%AA_relata_1(1).pdf). Acesso em: 03 jan. 2020.

Pedroso Júnior, N. N., R. S. S. Murrieta, e C. Adams. 2008. A agricultura de corte e queima: um sistema em transformação. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* 3(2):153-174. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S1981-81222008000200003>

Queiroz, R. 2006. *Negros do Vale do Ribeira: um estudo de antropologia econômica*. São Paulo: Edusp.

Rodovia Régis Bittencourt. (s/d). Disponível em: <https://www.rodoviaregisbittencourt.com.br/tudo-sobre-a-rodovia-regis-bittencourt.php>. Acesso em: 28 dez. 2019.

Santos, B. S. 2002. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista Crítica de Ciências Sociais* (63):237-280. DOI: <https://doi.org/10.4000/rccs.1285>

Santos, M. W. 2010. Saberes da terra: o lúdico em Bombas, uma comunidade quilombola (estudo de caso etnográfico), Tese de Doutorado, Departamento de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Santos, M. 2000. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record.

Santos, M. 2012. *Da totalidade ao lugar*. São Paulo: Edusp.

São Paulo (Governo do Estado). (1957). Lei n. 3.962, de 24 de julho de 1957. Dispõe sobre o processamento das legitimações de posse em terras devolutas. Disponível em: <https://www.al.sp.gov.br/repositorio/legislacao/lei/1957/lei-3962-24.07.1957.html>. Acesso: 03 jan. 2020.

Serviço Geológico do Brasil (CPRM). (s/d). *Missão, visão, valores e princípios*. Disponível em: <http://www.cprm.gov.br/>. Acesso em: 12 jan. 2020.

Silva, L. A. L., e Moraes, O. R. 2019. Racismo ambiental, colonialismos e necropolítica: direitos territoriais quilombolas subjugados no Brasil, in *Ensaio sobre racismos*. Organizado por E. F. Lima et al., pp 33-49. São Paulo: Balão Editorial

Silva, M. R. 2017. Potencial fitorremediador de Canavalia ensiformes em Neossolos Flúvicos do Vale do Ribeira contaminadores com chumbo, arsênio e zinco, Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo.

Silveira, P. C. B. 2003. *Relatório Técnico Científico sobre os remanescentes da comunidade de quilombo de Bombas, Iporanga/SP*. São Paulo: ITESP.

Stucchi, D. et al. 1998. *Lauda Antropológico: Comunidades Negras de Ivaporunduva, São Pedro, Pedro Cubas, Sapatu, Nhunguara, André Lopes, Maria Rosa e Pilões - Vale do Rio Ribeira de Iguape -SP*. São Paulo: Ministério Público Federal em São Paulo.

Supremo Tribunal Federal (STF). (s/d). STF garante posse de terras às comunidades quilombolas. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=369187>. Acesso em: 15 jan. 2019.

Tomazela, J M. 2008. Justiça manda titular quilombo Ivaporunduva, em SP. *Estadão*. Disponível em: <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,justica-manda-titular-quilombo-ivaporunduva-em-sp,296106>. Acesso em: 03 jan. 2020.

# RELAÇÕES RACIAIS NA COMUNIDADE QUILOMBOLA MACACO BRANCO: RESISTÊNCIA NEGRA EM MEIO A CONFLITOS TERRITORIAIS E ONTOLÓGICOS

**Dirce Cristina de Christo**

Universidade Federal do Rio Grande do Sul | Porto Alegre - RS - Brasil

**José Carlos Gomes dos Anjos**

Universidade Federal do Rio Grande do Sul | Porto Alegre - RS - Brasil

submissão: 10/04/2020 | aprovação: 19/08/2020

## RESUMO

Este artigo refere-se a uma etnografia feita na comunidade quilombola Macaco Branco, localizada no município de Portão, Rio Grande do Sul, Brasil. O objetivo da pesquisa foi compreender de que forma as relações raciais estão conectadas com os conflitos territoriais que marcam a história da comunidade. Partindo de uma contextualização do quilombo dentro do paradigma da modernidade colonial, identifica-se uma ontologia distinta dentro da comunidade, que não separa natureza e cultura, mantendo um modo coletivo de estar no território, que resiste historicamente à invisibilização imposta por uma sociedade racista.

**Palavras-chave:** comunidade quilombola; racismo; território.

### **RACE RELATIONS IN THE MACACO BRANCO QUILOMBOLA COMMUNITY: BLACK RESISTANCE AMID TERRITORIAL AND ONTOLOGICAL CONFLICTS**

#### ABSTRACT

This paper refers to an ethnography made in the Macaco Branco quilombola community, located in the city of Portão, Rio Grande do Sul, Brazil. The objective of the research was to understand how race relations are connected with territorial conflicts that mark the history of the community. Starting from a contextualization of the quilombo within the paradigm of colonial modernity, a distinct ontology is identified within the community, which does not separate nature and culture, maintaining a collective way of being in the territory, which has historically resisted the invisibility imposed by a racist society.

**Keywords:** Quilombola community; racism; territory.

### **RELACIONES RACIALES EN LA COMUNIDAD QUILOMBOLA MACACO BRANCO: RESISTENCIA NEGRA EN MEDIO DE CONFLICTOS TERRITORIALES Y ONTOLÓGICOS**

#### RESUMEN

Este trabajo hace referencia a una etnografía realizada en la comunidad quilombola Macaco Branco, ubicada en el municipio de Portão, Rio Grande do Sul, Brasil. El objetivo de la investigación es comprender cómo las relaciones raciales están vinculadas a conflictos territoriales que marcan la historia de la comunidad. Partiendo de una contextualización del quilombo dentro del paradigma de la modernidad colonial, se identifica una ontología distinta dentro de la comunidad, que no separa la naturaleza y la cultura, manteniendo una forma colectiva de estar en el territorio, que históricamente ha resistido la invisibilidad impuesta por una sociedad racista.

**Palabras clave:** comunidad quilombola; racismo; territorio.

## 1. INTRODUÇÃO<sup>1</sup>

As minhas relações com a comunidade quilombola Macaco Branco começaram em 2015, quando participei de um projeto de extensão universitária e pude acompanhar a equipe do Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), que realizava entrevistas para a elaboração do relatório histórico-antropológico que embasa o processo de regularização fundiária das comunidades remanescentes de quilombo. A partir dos vínculos criados com algumas famílias nessa época, pude retornar à comunidade em 2017, para consultá-las quanto à possibilidade de realização da pesquisa que desenvolvi durante o Mestrado, o que se efetivou no ano seguinte. Como é próprio do método etnográfico, a presença em campo trouxe à tona diversos temas, mas o foco aqui é dado nas relações raciais presentes no território, descritas a partir da escuta de narrativas dos quilombolas e também da observação participante realizada ao longo dos meses em que estive na comunidade.

O objetivo central deste artigo é entender

como se dão as relações raciais na comunidade e como elas estão ligadas aos conflitos territoriais que atravessam o quilombo neste momento, procurando compreender as distintas concepções ontológicas presentes nessa disputa entre uma comunidade tradicional e o projeto oficial de sociedade no Brasil.

O artigo está dividido nos seguintes tópicos: primeiramente, é feita uma aproximação com teorias que nos embasam para discutir essa problemática; em seguida, há uma contextualização histórica do quilombo, na qual eclode a invisibilização das comunidades tradicionais e seu apagamento nas narrativas oficiais; na sequência, são descritas as relações raciais no território do Macaco Branco, marcado pela presença da imigração alemã na região; após isso, é feita a descrição dos conflitos territoriais que figuram em meio aos conflitos raciais; por fim, são feitas considerações sobre a diferença de ontologias que pode ser vista nesses conflitos e sobre os potenciais que o modo de vida quilombola apresenta neste momento de crise ambiental planetária, assim como são apontados caminhos para investigações futuras.

<sup>1</sup> Este artigo é resultante de uma pesquisa realizada pela autora no âmbito do Mestrado em Desenvolvimento Rural, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Christo 2018), orientada pelo coautor deste trabalho. A pesquisa foi realizada a partir do método etnográfico, por meio de trabalho de campo efetuado em períodos intermitentes, entre fevereiro e julho de 2018, tendo como espaço e foco o quilombo do Macaco Branco, situado no município de Portão, no Rio Grande do Sul. Em alguns momentos, ao tratar de descrições etnográficas, o texto é escrito em primeira pessoa, denotando relatos da primeira autora, pois foi quem realizou o trabalho de campo. Não obstante, o texto como um todo se faz em coautoria, uma vez que os dados etnográficos foram discutidos com o coautor no processo da pesquisa, sendo as ideias aqui presentes resultantes de um esforço conjunto de articulação.

## 2. APORTES TEÓRICOS

As comunidades tradicionais estão na raiz da conformação dos territórios brasileiros, mas começaram a ganhar evidência política a partir da Constituição de 1988, que lhes assegura direitos. Comunidades indígenas e quilombolas são nomeadas neste momento, e depois foram se afirmando outras identidades tradicionais, como os ribeirinhos, as quebradeiras de coco e os pescadores artesanais. Estas populações se caracterizam por viver “em estreita relação com o ambiente natural, dependendo de seus recursos naturais para a sua reprodução sociocultural, por meio de atividades de baixo impacto ambiental” (Santilli 2002:2). Estas sociedades trazem conhecimentos tradicionais produzidos coletivamente e transmitidos através da oralidade, os quais sustentam seus modos de vida.

Em 2007, foi instituída a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, construída com a participação de membros de comunidades de diversas partes do país. O texto define povos e comunidades tradicionais como

[...] grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição [...] (Brasil 2007).

Foram definidos também os territórios tradicionais como “[...] os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária” (Brasil 2007).

Alfredo Wagner de Almeida chama atenção para o fato de que “[...] a noção de ‘tradicional’ não se reduz à história, nem aos laços primordiais que amparam unidades afetivas, e incorpora as identidades coletivas redefinidas situacionalmente em uma mobilização continuada” (Almeida 2008:30). Isso se expressa na definição de quilombo, que vem absorvendo novos significados, pois, mesmo que tenha um passado vinculado às resistências negras durante o processo escravocrata, as formas de vida das comunidades legatárias dessa história transformaram-se com o correr do tempo e, com isso, também se reconfiguram as identidades dos grupos.

Como afirmam Silva & Bittencourt Junior (2004), a interferência de segmentos da sociedade nacional ou do Estado sobre grupos étnicos minoritários pode estimular processos de ocultação ou de afirmação de sua identidade. Desse modo, a emergência das comunidades quilombolas se dá na década de 1990, a partir de sua enunciação no texto constitucional de 1988. O Ato das Disposições Constitucionais Transitórias determinou que “[...] aos remanescentes das comunidades dos quilombos



que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (Brasil 2003). Cercado de tensões e disputas, este reconhecimento das terras quilombolas enfrenta desafios por parte de setores da sociedade que colocam sob suspeita o direito de comunidades negras rurais e urbanas receberem a titulação de suas terras (Brustolin 2015). O risco é que tais procedimentos abram precedente para uma reconfiguração do território brasileiro que desmonte o cenário histórico de concentração crescente da propriedade fundiária.

Entender essas lutas quilombolas exige localizá-las em um contexto mais amplo para ver o que está em jogo quando temos, de um lado, comunidades que organizam modos de vida capazes de se reproduzir no território habitado e, de outro, a negação de seu direito a este território.

Primeiramente, as lutas das comunidades tradicionais se diferenciam de outros conflitos agrários, por carregarem o componente étnico-racial. Com o acontecimento político quilombola, explodem os conflitos raciais até então silenciados, vindo à tona “[...] um conjunto de pequenas lutas políticas, até aqui tornadas invisíveis pelo racismo, mas que permitiram a uma série de territórios negros resistir à escravidão e aos processos racistas de expropriação pós-escravidão” (Anjos 2004:13).

Em segundo lugar, essas lutas expressam um

conflito relativo ao modelo de desenvolvimento adotado. Pautado na exploração abusiva dos recursos naturais e na homogeneização social, o projeto capitalista global assume vários nomes ao longo da história da colonialidade na América Latina, mas a lógica de aniquilação dos modos de vida tradicionais invariavelmente permanece. Visando à sua expansão contínua, o capital encontra nas comunidades rurais uma barreira à ampliação do seu alcance. Por outro lado, o avanço incontrolável sobre todas as regiões do planeta acabou nos atirando a todos em uma crise socioambiental de efeitos catastróficos cada vez mais presentes.

Este modelo de desenvolvimento está baseado na racionalidade moderna (Escobar 2015), que erige uma série de divisores fundantes de uma concepção unidirecional do tempo, dividindo os seres humanos em modernos e pré-modernos (Latour 1994). Modernos e pré-modernos conformam um par desses divisores, e o sufixo “pré” decorre do fato de se conceber o alcance do estatuto de modernidade como uma consequência de um avanço, de onde surgem as ideias de progresso e desenvolvimento, entre outras, pautadas na lógica de chegar a uma posição adiante de onde se está. Entram na categoria de pré-modernas todas as sociedades que não compartilham da racionalidade moderna europeia. Outros divisores que constituem

essa ontologia de um ser humano explorador e utilitarista são as separações mente/corpo, cultura/natureza, razão/emoção, sujeito/objeto. Bruno Latour (1994) afirma que estas separações não se dão por completo, mas são um horizonte de busca da modernidade, e o que se encontra na prática são híbridos, variações entre a separação radical e a união total.

Uma consequência da separação entre cultura e natureza é que o ser humano moderno passa a se enxergar como apartado da natureza que o circunda e o compõe, de modo que ele se vê como sujeito, enquanto a natureza é reduzida a objeto a ser intensamente explorado pelo saber científico. Percebendo-se alheio ao ambiente natural, não restam escrúpulos que possam frear a devastação ecológica, que atualmente chega a um ponto crítico.

Retornando às comunidades tradicionais, é preciso dizer que elas não compactuam com estes valores modernos. Arturo Escobar (2015) identifica um conflito de ontologias: a modernidade prega a existência de uma ontologia absoluta, que não deixa espaço para a coexistência de outras, o que se expressa em séculos de tentativas de aniquilação destas “outras”; as comunidades originárias, por sua vez, nos apresentam ontologias diversas, muitos mundos, em oposição a um Mundo da modernidade. O autor as nomeia como ontologias relacionais, as

quais não se baseiam em uma racionalidade dual e nas quais não existe um elemento (humano ou não humano) que seja pré-existente aos outros: a existência de todos está relacionada e depende da existência dos demais elementos.

Jorge Montenegro nos fala também de outras possibilidades epistêmicas:

[...] as racionalidades dos povos originários, das comunidades tradicionais, dos grupos miscigenados trabalham no povoamento e aproveitamento dos territórios que ocupam, com lógicas não diretamente assimiláveis à lógica do capital. Esses espaços imbuídos de outras epistemes nos mostram que há diversidades ainda não totalmente subsumidas na lógica do capital, que se reforçam por conhecimentos e cosmovisões outras que não as ocidentais, modernas, científicas (Montenegro 2012:171).

Arturo Escobar (2015) identifica uma dimensão fundamental nas lutas étnico-territoriais, que também se manifesta nas observações do trabalho de campo basilares para este texto: a defesa da vida. Pautadas em ontologias relacionais, as comunidades vivem em interação com os muitos elementos vivos que compõem os territórios, e a defesa do território é também a defesa da possibilidade de que estes mundos, que transcendem o humano, continuem existindo. O autor nos diz que

[...] os territórios são espaços-tempos vitais de toda comunidade de homens e mulheres; e não apenas isso, mas é também o espaço-tempo de inter-

relação com o mundo natural que envolve e é uma parte constitutiva dele. Ou seja, a inter-relação gera cenários de sinergia e complementaridade tanto para o mundo de homens e mulheres quanto para a reprodução do restante dos outros mundos que cercam o mundo humano (Escobar 2015:33, tradução nossa).

O conceito de comunidade é alargado para além dos humanos, considerando as demais formas de vida que habitam o território, e as lutas por território defendem a existência desses mundos relacionais, dessas formas de vida que comportam múltiplas possibilidades epistêmicas e que são suprimidas e deslegitimadas dentro do paradigma da modernidade. Desse modo, os conflitos étnicos e ambientais encontram-se entremados, pois a possibilidade de múltiplas existências étnicas, hoje, se apresenta como importante contribuição às transições ecológicas e à continuidade da vida no planeta. As comunidades tradicionais se apresentam como reservatórios de outros modos de vida, construídos em maior equilíbrio com a natureza.

E é a essa possibilidade de outras formas de relação com a vida que se refere este artigo, trazendo para a discussão os aportes de uma pesquisa de campo localizada em uma comunidade quilombola do Sul do Brasil. Nesse sentido, trago agora uma contextualização histórica sobre a comunidade Macaco Branco, que abre os caminhos

para pensar como os conflitos territoriais que a comunidade enfrenta estão relacionados a conflitos raciais, resultantes de sua raiz tradicional calcada em uma ontologia relacional.

### **3. PRODUÇÃO INSURGENTE DA LIBERDADE: A CRIAÇÃO DO QUILOMBO**

Os registros escritos sobre o quilombo são escassos. Um importante movimento realizado nos últimos anos foi a produção do relatório histórico-antropológico, desenvolvido pelo INCRA para fins de regularização fundiária; o texto, entretanto, ainda não foi publicado porque o processo ainda não foi concluído. Tal escassez de informações não é obra do acaso, fazendo parte de um projeto político de invisibilização destas comunidades.

Como aponta Cardoso (2007), em sua pesquisa sobre a escravidão no Vale do Rio Caí, a colonização alemã que se deu na região virou referência histórica, apagando a escravidão e o trabalho de africanos e descendentes no interior do Rio Grande do Sul. Esta invisibilização segue presente, mesmo após o reconhecimento oficial da comunidade como quilombola. Um exemplo é o *site* oficial da prefeitura de Portão, que, ao relatar uma breve história do município, ignora a presença negra no território, mencionando apenas a origem alemã.

No entanto, o documentário “Caminhos da Feitoria do Linho Cânhamo – A trajetória histórica

do povo negro em São Leopoldo” (Dimppir 2009) mostra que a presença negra na região é anterior à chegada dos imigrantes alemães, em 1824. Já em 1788, um contingente de cerca de oitenta escravizados foi enviado para trabalhar em uma feitoria no município de São Leopoldo<sup>2</sup>. Quando da chegada dos alemães, o número de trabalhadores negros em situação de escravidão já chegava a 321. Ao relatar o povoamento da região, a narrativa oficial, porém, segue restringindo-se à imigração alemã. Ainda assim, os quilombolas são guardiões de suas histórias e as transmitem através da prática ancestral da oralidade. E é a partir da descrição destas narrativas ouvidas

durante o trabalho de campo que trago um esboço da história do quilombo e da forma como os moradores vivenciam as relações em meio aos conflitos raciais que, entre outras questões, geram a invisibilidade mencionada.

A comunidade quilombola Macaco Branco está situada no município de Portão, no Rio Grande do Sul, a cerca de cinquenta quilômetros de distância da capital Porto Alegre. Localiza-se na região norte do município (Figura 1), compreendendo as localidades de Cachoeira, Bom Jardim e Morro do Macaco Branco. No entanto, a delimitação precisa da área quilombola ainda não está disponível, pois encontra-se, desde

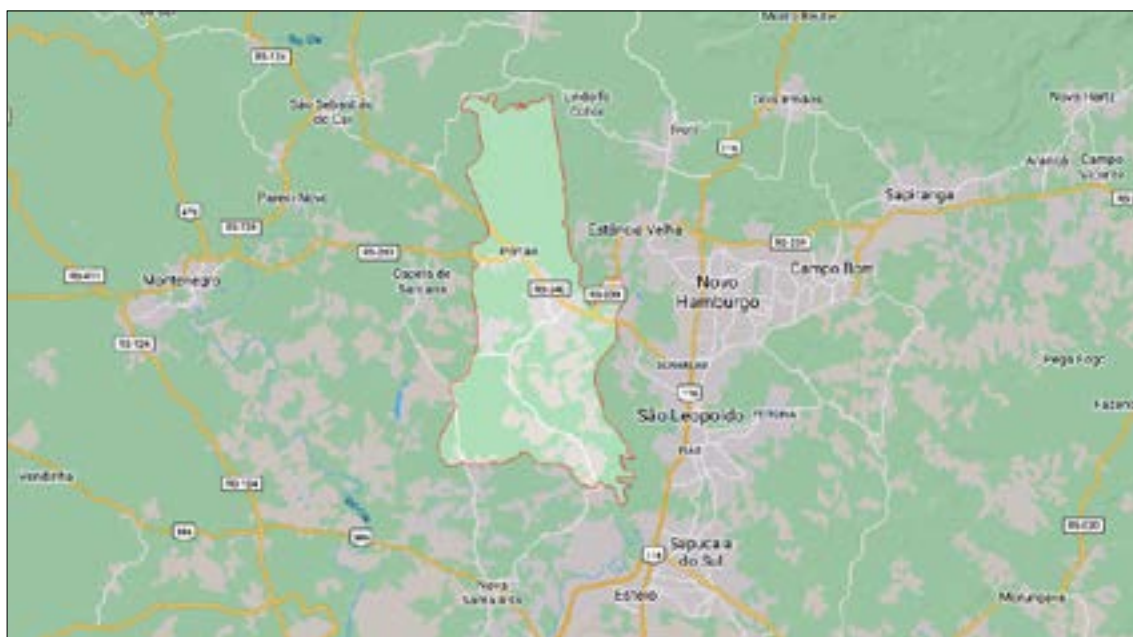


Figura 1 – Mapa do município de Portão. Fonte: <https://www.google.com.br/maps>. Acesso em: 18 jul. 2020.

<sup>2</sup> A região onde hoje está o município de Portão pertencia a São Leopoldo, na época, emancipando-se apenas no século XX.

2015, em processo de regularização fundiária junto ao INCRA.

O quilombo teve origem na época da escravidão, quando um pequeno grupo de cativos fugiu de fazendas da região e estabeleceu-se num local conhecido como Buraco. Trata-se de uma área rebaixada ao lado de um paredão de pedra, que forma uma espécie de cânion. A descida até o local é acidentada, acarretando dificuldade de acesso, o que se traduziu em segurança e isolamento para os primeiros quilombolas. As pessoas mais velhas dizem que, mesmo após a abolição da escravatura, em 1888, os moradores do Buraco ainda permaneceram lá por mais algum tempo até que acreditassem nas notícias que circulavam sobre a liberdade jurídica. Aos poucos, foram subindo em direção à localidade Morro do Macaco Branco, onde hoje está a família Caetano, uma das descendentes dos fundadores do quilombo.

Inicialmente, famílias negras de outras regiões estabeleceram moradia no quilombo, em aliança com os primeiros moradores. No período pós-abolição, configuraram-se cinco famílias, que formaram os troncos antigos da comunidade e foram comprando as terras que compõem o território quilombola, não havendo doação, como é comum na história de muitas comunidades. Uma vez que se estabilizou a comunidade, com as cinco famílias iniciais, seguiu existindo um isolamento,

pois não havia outras comunidades quilombolas nos arredores com quem pudessem se relacionar.

Há relato de contatos com os bugres/indígenas, mas a relação com os brancos seguiu sendo pouco amigável por um tempo. Ao narrar os festejos que aconteciam nos arredores, os mais velhos contam que inicialmente havia dois salões de baile, um para os negros e outro para os brancos, e a separação era completa: um grupo não podia participar das festas do outro.

Mais tarde, surgiu o baile da corda, presente na história de muitas comunidades remanescentes de quilombos. O início das relações entre brancos e negros começa ainda com uma segregação, numa festa criada com o objetivo de diluir as fronteiras, mas que não suporta a paridade entre os públicos. O baile tornou-se aberto a todos, mas no meio do salão havia uma corda: brancos ficavam de um lado e negros do outro. Com o tempo, a corda foi superada e, então, as danças puderam se dar entre quilombolas e alemães. Estes últimos se constituíram na principal relação do quilombo com a comunidade branca.

Portão é um município que recebeu colonização de imigrantes alemães e contou com mão de obra escrava em fazendas com plantações de milho, feijão e algodão, além de criação de gado. Destas fazendas, os negros fugiram para o Buraco e, depois da abolição, voltaram e compraram as terras com

o rendimento dos seus trabalhos. A convivência, ora antagônica, ora pacífica, com os alemães está presente na história da comunidade.

O próprio nome da comunidade abre a possibilidade de olhar para as relações raciais. Não deixa de causar curiosidade a presença da palavra “branco” no nome. Não por acaso, falamos aqui de um território entrecruzado com terras ocupadas por descendentes de imigrantes alemães. Uma das versões para a origem do nome se refere aos bugios que povoam a região. Contam que antigamente havia também macacos brancos (os bugios albinos, que são bem raros), que inspiraram o nome da comunidade. Dona Silvina conta que seu avô, João Oliveira, viveu escondido no Buraco e, quando saiu, o primeiro macaco que viu era branco. Daí surgiu o nome.

Há outra versão segundo a qual foi uma brincadeira com os brancos, que chamavam os primeiros moradores da comunidade de macacos. Os negros fizeram uma troça e chamaram a comunidade de Macaco Branco: “Querem nos chamar de macacos? Ora, macacos são vocês!”. Depois de mais de século da nomeação, fica difícil localizar a origem precisa, mas esta versão satírica nos fala de duas coisas: do racismo e do bom humor que circula na comunidade. Claudiomiro Flores diz que o povo ri até em velório, conta piada. É uma forma de levar a vida, que continua com alegria.

Mas esta postura alegre sofre discriminação:

A gente chega faceiro nos lugares, e as pessoas ficam olhando. Os pretos são faceiros, a vida é difícil, mas fazer o que? A gente tem que rir, mas os brancos ficam nos olhando estranho... Nós que somos pobres levamos a vida com alegria, e eles que têm tudo ficam tristes nos cantos (Claudiomiro Flores, comunicação pessoal, 2018).

Expressar alegria e irreverência num contexto racista, com privações no plano material e simbólico, em meio à rejeição à própria existência negra, é uma demonstração de força, resistência e sabedoria. Foi esta obstinação que viabilizou que os quilombolas se mantivessem vivos apesar da escravidão, e que continuem recriando suas vidas em meio a todas as barreiras contemporâneas. Há uma consciência profunda de que existe alguma coisa errada com o sistema, e não com eles, que se demonstra na fala de Claudio. Como diz Maria Firmina dos Reis (2018 [1859]), a mente ninguém pode escravizar.

#### 4. RELAÇÕES RACIAIS NO TERRITÓRIO

Em meio aos conflitos raciais, a comunidade não assume posturas hostis em relação aos brancos. Há muitos casamentos inter-raciais, e a fronteira que delimita quem é quilombola não é facilmente identificável. A imagem do quilombo não corresponde a uma comunidade negra ilhada.

Foi assim em sua origem, quando esteve apartada de qualquer relação com a população branca, e o contexto atual é herdeiro deste momento fundador, mas passou por transformações históricas ao longo de mais de um século. Aos poucos, percebe-se que faz parte da comunidade quem vive dentro das famílias quilombolas e tem uma experiência espacial negra (Pires & Dobal 2017), ainda que haja variações na cor da pele.

Mesmo havendo relações inter-raciais, segue existindo um contexto de supremacia racial em que uma ideologia racista perpassa todos. Não há uma miscigenação no sentido defendido por Gilberto Freyre (2003), no livro “Casa-grande & senzala”, quando os antagonismos são diluídos, mas sim uma convivência entre as raças que não supera o racismo. As pessoas que entram para a comunidade pelo casamento passam a ter uma experiência quilombola, podendo sofrer discriminação da família de origem, em razão do vínculo com as pessoas negras. Também algumas crianças que nascem destas uniões sofrem com o racismo, sendo mais ou menos desejadas pelas famílias brancas, de acordo com os traços físicos.

O meu entendimento de que quilombolas eram quilombolas, mesmo que as expressões fenotípicas variassem, se aprofundou nos momentos que vivi na companhia deles fora da comunidade. As linhas divisórias oferecem riscos, e um primeiro

olhar pode passar longe de capturar as diversas forças que compõem um ser. A territorialidade quilombola se produz na relação com o território, e produz uma forma de relação com o ambiente que se expressa nos corpos, mesmo quando estes deixam o seu lugar de origem.

Esta forma de se territorializar mostrou-se em Yasmim, uma menina de dois anos que acompanhei em consultas médicas, na cidade de Porto Alegre, a pedido de sua mãe, Jenifer. Na primeira vez em que as encontrei, na sala de espera de um hospital, fui barrada por um segurança na porta. Expliquei que procurava uma moça com uma criança. Ele fez um sinal afirmativo com a cabeça e um gesto com a mão, apontando para o chão, na entrada da sala. Achei estranho ele ter apontado tão diretamente para baixo, mas quando as encontrei fez todo o sentido. Jenifer estava sentada numa cadeira, enquanto Yasmim estava no chão, junto com brinquedos, com a mochila, com a bolsa da mãe e com o bebê-conforto, que tinham trazido da viagem com o carro da Secretaria Municipal de Saúde de Portão, que fazia o deslocamento para os hospitais. Yasmim estava acampada no chão do hospital, e a imagem contrastava com as demais crianças do lugar, quietas em suas cadeiras, solitárias, esperando pelo atendimento. O corpo de Yasmim falava do lugar de onde ela vinha, da relação que vive com o território na sua

comunidade, onde as crianças de modo algum se separam do ambiente, mas crescem em contínua e profunda relação com os espaços que habitam.

Outra experiência em que se expressou a territorialidade quilombola foi uma reunião da comunidade com o prefeito do município de Portão. A pauta era a solicitação de que a prefeitura fizesse o aplainamento dos terrenos onde seriam construídas as casas que a comunidade conquistou no programa “Minha Casa Minha Vida Rural”. Foram em grupo e até foi preciso trazer cadeiras de outros lugares, pois a sala de reuniões do prefeito não estava preparada para receber tanta gente. O Índio, presidente da associação quilombola, foi logo dizendo que, na primeira vez que construíram as casas (este seria o segundo lote do programa), a prefeitura resistira em ceder aos pedidos da comunidade: “Agora, fizemos questão de reunir mais gente da comunidade para dar mais força ao pedido”. A estratégia de reunir um coro de vozes para se fazerem ouvir, assim como a alegria que souberam manter naquele ambiente extremamente formal davam a dimensão de seu pertencimento. Naquele momento, não havia dúvidas de que eram quilombolas, e mesmo as peles mais claras se faziam negras, em contraste com a branquitude da elite política de um município de colonização alemã.

A necessidade de organização de uma coletividade para dialogar com a estrutura

estatal deixa pistas da dificuldade relacionada ao trânsito dos quilombolas nas dependências de instituições erigidas para a circulação do sujeito homem-branco-cristão-ocidental (Segato 2012). Há um abismo entre a população quilombola e o aparato estatal, sustentado sobre o racismo fundante da modernidade. As demandas burocráticas individuais acabam muitas vezes sendo encaminhadas através de assessorias de políticos do município, que fazem o intermédio com o aparato institucional e reduzem o encontro assimétrico com o racismo das instituições. Os moradores relatam episódios em que entraram em contato direto com órgãos públicos e, a cada vez que se deslocavam até a cidade, os servidores pediam mais documentos e, quando voltavam com estes, outros eram então solicitados, e assim sucessivamente, de modo que simplesmente não conseguiram acessar seus direitos. Num contexto de racismo, não há trânsito seguro no Estado.

A questão da utilização do trator da prefeitura para lavrar a terra é emblemática. Um morador conta que a prefeitura se recusa a passar o trator, alegando que o solo da comunidade tem muita pedra e vai estragá-lo. O jeito, então, é pagar: “pagando, o mesmo trator passa nas nossas terras. Como pode isso?”. O problema são as pedras mesmo? A solicitação da retroescavadeira feita em grupo, para que houvesse o aplainamento da



terra, dá a dimensão da dificuldade de contar com o apoio do poder institucionalizado.

Por muito tempo, a negação dos serviços públicos à comunidade foi completa. Quando surgiu o programa “Minha Casa Minha Vida Rural”, em um dos primeiros movimentos de diálogo entre uma política pública do Estado e a comunidade, muitas pessoas tiveram receio de levar a imensa documentação exigida, e acabaram não conseguindo acessar este direito, o que demonstra a profunda falha do Estado, ao longo de séculos, em contatar a comunidade e fazer-se confiável. A ausência do Estado era tão grande que o surgimento de uma política pública que pudesse trazer benefícios foi recebida com reserva e incredulidade por algumas pessoas.

Naquele momento em que os contatos com o Estado começavam a acontecer, iniciou-se a produção do já mencionado relatório antropológico do INCRA, em 2015, e havia uma grande ansiedade na equipe para conversar com as idosas da comunidade, que seriam as principais fontes históricas. Entretanto, de modo algum era possível conversar com elas sem que as famílias estivessem presentes. Havia uma mútua desconfiança. Ao mesmo tempo em que a equipe achava que as famílias queriam impedir que elas contassem alguma coisa, os familiares desconfiavam destes corpos estranhos que circulavam pela comunidade.

É possível compreender o que se passou naquele momento, quando localizamos a resistência das famílias em uma prática de cuidado com as pessoas mais velhas. Do mesmo modo que as gerações mais antigas são valorizadas na produção do relatório, elas são valorizadas dentro da comunidade. E, conscientes do racismo que perpassa as relações com o Estado, suas famílias de modo algum deixariam que elas ficassem sozinhas em presença de um grupo, afinal, desconhecido.

O racismo, entretanto, não se restringe às relações externas. Também dentro do território, os quilombolas enfrentam desafios. Um dos relatos mais veementes veio de Iara:

Aqui eles são racistas. O lugar mais racista do Brasil é o Macaco Branco. Não adianta o negro estudar que eles não dão serviço para o negro. Acham que o negro serve só para escravo. Minhas sobrinhas não tiveram vez para trabalhar nas escolas da região. “Não queremos saber de negro”, foi o recado (Iara, comunicação pessoal, 2018).

Outro caso lembrado é o de Margarete, merendeira negra de uma escola da região que voluntariamente dava aulas de danças africanas para as crianças. Contam que a direção deu um jeito de a fazer sair da escola. Qualquer tentativa de afirmação da cultura negra é barrada, invisibilizada. O Índio, presidente da associação quilombola, menciona que no centro de Portão tem desfile de

carnaval, mas a única comunidade quilombola do município não é convidada a participar. No desfile de 7 de setembro, a associação Unidos Venceremos do Macaco Branco, comandada pelos alemães, desfila. A quilombola, não.

A comunidade tem uma relação intrincada com os alemães. Como não há fornecimento de água encanada pelo município, os alemães criaram a associação da água, que faz a distribuição para as casas a partir de duas caixas d'água centrais. Eles disponibilizam o serviço de água também para os quilombolas, que pagam uma taxa. Há uma interação entre as comunidades branca e negra e uma tentativa de integração, que surge no nome da associação: Unidos Venceremos. Mas é preciso refletir sobre as ambiguidades da escolha deste nome. Ao mesmo tempo em que há o movimento de união, há um lugar comum que busca esta união pela dissolução da diferença. Estando todos inseridos no paradigma moderno que racializa os corpos (Gargallo 2012), não é possível produzir um lugar homogêneo onde todos sejam iguais. É preciso olhar para as diferenças e criar espaço para que elas possam se manifestar. Os corpos partem de posições desiguais na sociedade, e qualquer tentativa de criação de um lugar único de enunciação ignora as diferenças e silencia as minorias.

## 5. EXPRESSÕES DA LUTA PELO TERRITÓRIO

Um espaço de afirmação da diferença que fortalece a identidade quilombola surge com a política nacional de reconhecimento das comunidades remanescentes de quilombos. No Macaco Branco, o levantamento histórico que vem sendo feito pelo INCRA indica que o território hoje ocupado pelos quilombolas se refere a menos de um quinto do que foi originalmente de posse dos antepassados dos cinco troncos de famílias que compõem a história do grupo. Sendo muitas vezes utilizada como último recurso para a geração de renda, a venda de partes do território foi acontecendo aos poucos, e pode ser compreendida a partir de um olhar sobre as relações étnico-raciais: em um contexto de supremacia racial, a população negra se depara com condições desiguais de negociação e troca com os arredores. A proteção de qualquer direito por parte do Estado por muito tempo foi nula, dada a total invisibilidade desta população pelo aparato estatal.

As condições de trabalho são precárias até hoje, com muitas ocupações informais sem qualquer proteção pelas leis trabalhistas. Neste contexto, muitas vezes, a venda de terras foi uma forma de gerar o rendimento necessário para as necessidades materiais. A comunidade lembra que, em momentos difíceis, houve quem precisou trocar

terra por comida. As mulheres também contam que muitas vezes os homens da comunidade venderam pedaços de terra a “preço de banana”, em condições de negociação desiguais: alguns compradores interessados nas terras ofereciam bebidas alcoólicas aos quilombolas e faziam suas propostas enquanto eles estavam sob o efeito do álcool, com as condições alteradas para tomada de decisão. Nestas transações, sob aparências de legalidade, a comunidade foi sendo despojada de grande parte do território.

A maior parte das terras que compuseram a

comunidade pertence hoje aos alemães e a pessoas que vieram de outras regiões, em busca de um lugar para viver e de áreas para cultivo de eucalipto e acácia-negra com fins comerciais. A silvicultura é uma das principais atividades econômicas na zona rural de Portão e dos municípios vizinhos. Uma parcela importante do território quilombola dos séculos XIX e XX está sendo utilizada na plantação destas espécies exóticas, destinadas à produção de lenha, carvão, madeira e tanino – substância utilizada no tratamento do couro nos curtumes que povoam a região<sup>3</sup> (Figura 2).



Figura 2 – Estrada da comunidade ladeada por toras de acácia-negra. Foto: Dirce de Christo (2018).

<sup>3</sup> Estância Velha, município vizinho de Portão, é conhecida como a capital nacional do couro, figurando como uma das maiores produtoras mundiais. Também outros municípios da região, incluindo Portão, possuem curtumes, regulamentados ou clandestinos, que compõem a cadeia produtiva do couro e se utilizam da produção silvícola de acácia-negra.

Fato é que muito do território que foi quilombola está hoje sendo explorado por pequenos investidores do ramo silvícola. Mas, de alguma forma, esse território segue fazendo parte da comunidade. Isso porque são homens e mulheres quilombolas que são contratados, informalmente, para trabalhar nessas terras, para cortar o mato, carregar as toras de madeira. A relação com o território, que se faz através dos corpos, segue acontecendo. Os corpos quilombolas têm conhecimento daquele lugar, foram criados naquele território, aprenderam a suportar as intensidades do trabalho sobre aquelas terras.

Por entre as investidas do sistema capitalista moderno-colonial e a busca do lucro através da exploração dos recursos naturais, o quilombo Macaco Branco segue perpetuando sua relação com o território de seus ancestrais. Uma relação que se faz apesar e além das gramáticas coloniais da propriedade privada. Uma relação que se faz no corpo, no conhecimento prático, no movimento, no percorrer cotidiano do território, que carrega a história da comunidade.

Essa composição da relação com o território também evidencia as assimetrias das relações étnico-raciais. Viver sobre um território que foi de seus antepassados sem o possuir formalmente e sem usufruir dos lucros que a exploração da terra produz: este cenário experienciado pela

comunidade nos dá dimensão de uma das faces que assume o racismo na contemporaneidade. Longe de uma democracia racial, seguimos convivendo com a exploração do saber e do trabalho negro, em funções que exigem muito da força corporal e não garantem direitos trabalhistas mínimos. Tudo isso somado à expropriação dos territórios negros, que, às vezes, assume aparências de legalidade, mas acontece em condições desiguais de troca econômica e substitui modos tradicionais de relação com o território por iniciativas individuais.

Compreender o território como um conceito que vai além da terra e engloba as relações que se produzem sobre ela (Porto Gonçalves 2006) é um caminho para observar a geografia local. A relação com a terra assume sua forma material nos corpos que ocupam o território e dão concretude a esta interação. As relações desses corpos quilombolas com outros grupos étnico-raciais esbarra nas assimetrias produzidas pelo racismo; a posse de grande parte do território é perdida, mas a relação territorial se mantém e se traduz nos corpos, que seguem a ocupar o território e a trabalhar a partir do conhecimento produzido a partir disso.

A concepção de território de Porto Gonçalves (2002) não separa o social do geográfico, entendendo que as sociedades constroem seus espaços ao mesmo tempo em que produzem territorialidades. Assim, ao olhar para os territórios negros rurais,

é necessário considerar a dimensão imaterial que se entrelaça à ocupação do espaço físico, pois, como assinala Marcelo Mello, em trabalho realizado com a comunidade quilombola Cambará, a demanda pela terra “[...] não se resume a uma dimensão material ou utilitária. Ela carrega afetos, personagens, subjetividades e marcos estritamente relacionados àquilo que o grupo apresenta como o seu território” (Mello 2012:206). Igualmente, a luta pelo território não se expressa apenas em luta pela terra, mas também no âmbito das relações. Cheguei a essa compreensão ao longo da pesquisa, quando precisei reorganizar meu olhar para dar conta do que a comunidade me apresentava.

Inicialmente, tinha buscado aproximações com a temática territorial olhando para a questão agrária, mas, nos momentos em que passei na comunidade, muitos outros assuntos ganhavam tanta importância quanto a demarcação das terras, o que foi me levando a concluir que havia outras questões urgentes para serem resolvidas, em paralelo à luta pelo território físico. Essa conclusão sofreu um giro de significado quando me dei conta de que não eram “outras” demandas que a comunidade apresentava, mas era a própria questão territorial que assumia formas diversas,

que vão além do enfoque agrário.

A política de demarcação de territórios quilombolas produzida pelo INCRA é de grande importância e é uma luta da comunidade, cada vez mais arriscada neste momento em que o candidato eleito à presidência do Brasil declara publicamente que não vai demarcar nenhum centímetro de terra para indígenas e quilombolas<sup>4</sup>. Junto à demanda pela terra, com dimensão político-institucional nas últimas duas décadas, a comunidade enfrenta outras batalhas que se apresentam desde sua origem e se manifestam em diferentes materialidades, como as limitações das possibilidades de trabalho, agravadas com a redução do território – que inviabiliza o autossustento –, e o consequente dano aos corpos, resultante da forte exploração da força de trabalho quilombola e da experiência de vida em um contexto racista que ataca a integridade das pessoas negras de diversas formas.

Os postos de trabalho ocupados pela comunidade são precários. Trabalho no mato, em curtumes e em carvoarias, todos envolvendo grandes esforços físicos ou riscos de contaminação química. Nos matos, fazem o corte de eucalipto e acácia, o carregamento das toras para os caminhões, a retirada a facão da casca da acácia para extração

<sup>4</sup>Jair Bolsonaro foi eleito em 28 de outubro de 2018, no segundo turno das eleições presidenciais. O candidato trouxe inúmeras propostas que atacam os direitos de quilombolas e das minorias sociais de modo geral, em uma postura de intolerância à diferença, que tem incentivado ataques aos grupos minoritários em todo o Brasil, como foi o caso do Mestre Capoeirista Moa do Katendê, morto a facadas no dia das eleições, após ter anunciado seu voto em Fernando Haddad, que também disputava as eleições.

de tanino, utilizado no curtimento de couro. Nas carvoarias, é feito o trabalho nos fornos, com risco envolvendo a inalação de grandes volumes de fumaça. Nos curtumes, é feita a utilização de produtos químicos com altos níveis de toxicidade, os quais são aplicados no couro. Estas formas de trabalho, com acentuado desgaste físico e execução de tarefas perigosas, expõem duramente a condição de comunidade remanescente de quilombo. Mais de um século desde a abolição e os negros seguem tendo sua força de trabalho superexplorada, executando tarefas que colocam seus corpos em constante risco.

Lizete Caetano conta que muitos anos atrás, quando começou a trabalhar num curtume, sofreu um acidente de trabalho logo na primeira semana, quando caiu de uma mesa onde o couro era trabalhado e machucou seriamente um dos joelhos. Como estava em contrato de experiência, teve que trabalhar com o joelho arrebentado durante três meses para não perder o emprego, pois, nesse período inicial, não tinha nenhuma garantia trabalhista, nem mesmo direito a auxílio-doença, em razão do acidente. Em uma pesquisa sobre a cadeia de produção do couro, as primeiras informações que acessei, sem que esse fosse meu objetivo, foram as muitas denúncias ao Ministério do Trabalho sobre as más condições laborais. No entanto, quando falamos de cidades pequenas,

onde as opções de emprego são limitadas e a maioria das pessoas se conhece, dificilmente os trabalhadores vão mover ações individualmente contra as empresas. Lizete fala sobre a reduzida possibilidade de escolha quanto ao trabalho na comunidade: “Eu nunca gostei de trabalhar na roça, mas tive que trabalhar. Aqui a gente tem que aprender a fazer de tudo. Não dá uma coisa, faz outra”.

As mulheres também participam do trabalho pesado nas plantações. Gorete de Paula conta que, desde os sete anos de idade, trabalhou no mato, descascando acácia para fazer lenha. Na escola, estudou com quem mais tarde seria seu patrão. Quando engravidou, não teve nenhum benefício que lhe permitisse suspender o trabalho. Com um bebê de 25 dias, já ia descascar a lenha, colocando o bebê num cesto embaixo de uma lona quando chovia. Foi assim com os três filhos que ela teve. Os olhos se encheram de emoção quando ela contou que criou os meninos com muita simplicidade: fazia uma panela de polenta e colocava no chão para eles comerem direto na colher. Hoje, tem muito orgulho dos três, muito trabalhadores e amorosos com a família.

Gorete encarou todos os desafios, lutou com as próprias mãos pelo sustento da vida, mas o peso do trabalho intenso deixa marcas no corpo. Quando a visitei, em fevereiro de 2018, entreguei

fotos que tinha feito em 2015, na primeira visita à comunidade. Ela demorou a reconhecer-se nas fotografias por causa da visão, que está seriamente comprometida pela diabetes. Muitos são seus problemas de saúde, entre eles artrite e artrose, que têm forte relação com os movimentos repetitivos decorrentes do descascar contínuo das toras de acácia durante muitas horas diariamente, ao longo de anos.

A luta pelo território acontece em muitas frentes no Macaco Branco. Há a luta direta pela restituição do território ancestral, que dá origem a uma segunda luta por condições dignas de trabalho, com garantia de direitos, uma vez que a redução do território impede que o trabalho na própria terra gere o sustento material. E há também a luta pela integridade dos corpos, que é condição para a vida e é atacada insistentemente pelo racismo e pela formatação do sistema trabalhista de origem escravocrata, que vigora na região. O ataque às terras e a utilização da mão de obra quilombola em regime de superexploração estão intrinsecamente relacionados ao racismo, que deixa a comunidade negra em condições desiguais de relação com o entorno.

## 6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como foi possível observar, a ofensiva colonial contra a existência de outros mundos

contrastantes com o ideal moderno, que se acredita o único possível, é uma realidade quando olhamos para a comunidade quilombola Macaco Branco. Constituído por negros que se libertaram do cativo e inicialmente cultivaram terras inóspitas o suficiente para não serem ocupadas pelos brancos, o quilombo cresceu a partir do trabalho de seus moradores, que possibilitou a compra de áreas maiores e mais apropriadas à agricultura. Não obstante, a história do povo negro que habita o lugar é invisibilizada nas narrativas oficiais, que atribuem aos alemães a construção das riquezas da região, deixando de mencionar todo o trabalho pesado que a população negra executou nesse processo. Aí se mostra a incapacidade do sistema de lidar com a multiplicidade, com as contradições que envolvem a história, buscando uma narrativa linear, que supõe a inexistência de conflitos. Entretanto, os conflitos estão na raiz da sociedade brasileira, constituída sob um paradigma de violência e negação das vidas que não se apresentam à imagem e semelhança da civilização europeia.

Por outro lado, a instauração da luta pela identidade quilombola, que se dá a partir da garantia de direitos constitucionais – já sob intenso ataque de forças que seguem alinhadas ao paradigma da aniquilação –, traz à tona essas diferenças historicamente negadas como forma

de afirmação política. A luta coletiva por direitos, expressa na reunião com o prefeito de Portão, evidencia a forma de existência coletiva da comunidade, que se diferencia do individualismo moderno e afirma uma ontologia distinta, baseada nas relações entre as pessoas e o território.

Na comunidade quilombola Macaco Branco, o abismo entre natureza e sociedade almejado pela modernidade não se completa. No cotidiano, há um modo de reproduzir a vida em conexão com o território, que persiste nas margens e nos interstícios da modernidade colonial. A existência coletiva sinaliza a resistência ao individualismo, que isola os sujeitos da comunidade e do lugar habitado. Num ritmo de vida que comporta a alegria do cotidiano, revela-se a força de uma comunidade que há séculos enfrenta a violência colonial e resiste ao processo de abandono do meio rural. A ancestralidade segue re-existindo nos corpos das novas gerações, que recriam constantemente as possibilidades da vida, das diversas formas de vida que habitam o território.

Entretanto, a reprodução do modo de vida quilombola no Macaco Branco se encontra sob risco, como vem acontecendo com comunidades tradicionais de todo o país. O avanço do capital sobre as terras tradicionais, que neste momento ocorre em grande intensidade sobre a região amazônica, atinge fortemente a região Sul do Brasil desde o

século passado, e as comunidades quilombolas se encontram com territórios reduzidos, que dificultam sua autonomia histórica no sustento da vida, transformando os moradores em mão de obra barata para um mercado de trabalho racista e explorador.

Os riscos se intensificam neste momento em que vivemos o recrudescimento dos ataques às comunidades rurais no Brasil, ao mesmo tempo em que o projeto capitalista exhibe seus limites com a crise socioambiental que se intensifica e, ainda que as possibilidades de resposta sejam assimétricas entre os sujeitos, todos estão sendo afetados. Entretanto, para quem segue acreditando na potência humana neste tempo em que explodem as preocupações quanto à concepção moderna de sociedade, as experiências do viver quilombola deixam pistas de como reinventar a vida. A observação dos processos de resistência das comunidades quilombolas traz potenciais para a busca de possibilidades de relações que ofereçam alternativas à modernidade e à sua produção de desigualdade e exclusão.

A descrição etnográfica da comunidade contribui para o debate sobre as comunidades quilombolas no Brasil e também aporta dados às narrativas, ainda escassas, sobre a presença das comunidades negras na formação do território gaúcho. No entanto, o alcance da pesquisa se limita a apenas uma comunidade e sua realização se deu



no tempo de um mestrado, o que deixa espaço para pesquisas mais aprofundadas, que possam trazer à tona aspectos ignorados neste trabalho inicial. Ao mesmo tempo, as observações feitas até aqui também indicam caminhos para novas investigações.

Ao compreendermos que, mesmo em uma região majoritariamente branca, o quilombo consegue recriar uma forma de existência baseada na coletividade e numa relação profunda com o território, surge potencial para a continuidade dessa pesquisa e para outros estudos com comunidades tradicionais que tragam possibilidades ontológicas múltiplas para a discussão. A pergunta que colocamos é: como se recria essa forma de vida?

Em recente dissertação de mestrado (Christo 2018), nosso olhar se concentrou sobre as práticas das mulheres, que são as principais agentes no cuidado e na reprodução das vidas que conformam o território. Mas, ao fazer essa pergunta e olhar para os sujeitos envolvidos, é possível perceber que o modo de existência em questão é lapidado desde o início das vidas que povoam a comunidade, desde a infância. Assim, um próximo passo da investigação poderia se dar a partir do olhar sobre as crianças, buscando entender o que há de específico na experiência da infância e no educar quilombola a constituir esses sujeitos que defendem um modo de vida em conexão com o território e com os seres que o habitam.

## 7. REFERÊNCIAS

Almeida, A. W. B. 2008. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização, movimentos sociais e uso comum, in *Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. 2. ed. Editado por A. W. B. Almeida, pp. 25-131. Manaus: PGSCA-UFAM.

Anjos, J. C. G. 2004. Apresentação, in *São Miguel e Rincão dos Martimianos: ancestralidade negra e direitos territoriais*. Organizado por J. C. G. Anjos e S. B. Silva, pp. 13-17. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

Brasil. 2003. Presidência da República. Decreto nº. 4887, 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 Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Brasília, DF. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/2003/d4887.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm). Acesso em: 03 out. 2019.

Brasil. 2007. Presidência da República. Decreto nº 6040, de 7 de fevereiro de 2007. Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília, DF. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm). Acesso em: 04 ago. 2018.

Brustolin, C. 2015. *Reconhecimento e desconsideração: a regularização fundiária dos territórios quilombolas sob suspeita*. São Luís: Café e Lápis/EDUFMA.

Cardoso, R. R. S. 2007. Capítulos de formação de um território negro rural: escravidão no Vale do Rio Caí/RS (1870-1888). *Revista Mouseion* 1:26-30. Disponível em: [https://revistas.unilasalle.edu.br/documentos/Mouseion/Vol1/vol1jun2007p26\\_30.pdf](https://revistas.unilasalle.edu.br/documentos/Mouseion/Vol1/vol1jun2007p26_30.pdf). Acesso em: 15 jul. 2020.

Christo, D. C. 2018. *As vidas que as mulheres criam: caminhos de resistência e luta pelo território na comunidade quilombola Macaco Branco*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Ciências Econômicas, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

Dimppir. 2009. *Caminhos da Feitoria do Linho Cânhamo – A trajetória histórica do povo negro em São Leopoldo*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kRR1eTqIPiU>. Acesso em: 17 jul. 2020.

Escobar, A. 2015. Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. *Cuadernos de Antropología Social* 41:25-38.

Freyre, G. 2003. *Casa-grande & senzala*. 48. ed. São Paulo: Global.

Gargallo, F. 2012. *Feminismos desde Abya Yala. Entrevista a Francesca Gargallo*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=MSCZm5brTh8>. Acesso em: 26 out. 2018.

Latour, B. 1994. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34.

Mello, M. M. 2012. *Reminiscências dos quilombos: territórios da memória em uma comunidade negra rural*. São Paulo: Terceiro Nome.

Montenegro, J. 2012. Povos e comunidades tradicionais, desenvolvimento e decolonialidade: articulando um discurso fragmentado. *Okara: Geografia em Debate* 6(1):163-174.

Pires, C. L. Z., e W. L. M. Dobal. 2017. O tambor e o território na educação escolar quilombola. *Terr@ Plural* 11(1):93-107.

Porto Gonçalves, C. W. 2002. Da Geografia às Geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades, in *La guerra infinita: hegemonía y terror mundial*. Editado por A. E. Ceceña e E. Sader, pp. 217-256. Buenos Aires: CLACSO.

Porto Gonçalves, C. W. 2006. A geograficidade do social: uma contribuição para o debate metodológico para os estudos de conflitos e movimentos sociais na América Latina. *Revista Eletrônica da Associação dos Geógrafos Brasileiros* 1(2):5-26. Disponível em: <http://seer.ufms.br/index.php/RevAGB/article/view/1344/859>. Acesso em: 05 out. 2018.

Reis, M. F. 2018 [1859]. *Úrsula*. Porto Alegre: Taverna.

Santilli, J. 2002. *A biodiversidade e as comunidades tradicionais*. Disponível em: <http://arquivos.ambiente.sp.gov.br/cea/2011/12/JulianaS.3.pdf>. Acesso em: 03 out. 2018.

Segato, R. L. 2012. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *e-cadernos CES* (18):106-131. DOI: <https://doi.org/10.4000/eces.1533>

Silva, S. B., e I. C. Bittencourt Junior. 2004. Etnicidade e territorialidade: o quadro teórico, in *São Miguel e Rincão dos Martimianos: ancestralidade negra e direitos territoriais*. Organizado por J. C. G. Anjos e S. B. Silva, pp. 21-29. Porto Alegre: Editora da UFRGS.



# A DIMENSÃO PEDAGÓGICA DO CINEMA NEGRO NA PERCEPÇÃO DO ETNOLETRAMENTO EM EDUCAÇÃO BÁSICA

**Celso Luiz Prudente**

Universidade Federal do Mato Grosso | Cuiabá - MT - Brasil

**Agnaldo Périgo**

Secretaria de Educação do Estado de Mato Grosso | Nobres - MT - Brasil

submissão: 09/04/2020 | aprovação: 19/08/2020

## RESUMO

O objetivo deste artigo é questionar as formas curriculares tradicionais desenvolvidas nas escolas de Educação Básica, suscitando novas emergências epistemológicas. Analisaremos a dimensão pedagógica do Cinema Negro em contexto de etnoletramento. Isto será conjugado com as relações étnico-raciais, observando a emergência afirmativa da africanidade dos quilombolas. A região amazônica configura a existência de fenótipo ibero-ásio-afro-ameríndio enquanto maioria minorizada em relação ao euro-hetero-macho-autoritário e o poder da euro-heteronormatividade. O etnoletramento refere-se ao aporte teórico da dimensão pedagógica do Cinema Negro e sobre como esses podem se tornar agentes de transformação social. Essas epistemologias dialogam dentro da construção de uma educação pautada na pedagogia crítica, objetivando uma mudança nos paradigmas educacionais, na prática pedagógica e na possibilidade dos relacionamentos étnico-raciais com diferentes epistemologias na Educação Básica. Há necessidade de compreender a especificidade quilombola na emergência do etnoletramento, bem como na dinâmica da dimensão pedagógica do Cinema Negro. Há, ainda, necessidade de novos estudos sociolinguísticos para uma educação emancipadora.

**Palavras-chave:** dimensão pedagógica do Cinema Negro;

Ibero-ásio-afro-ameríndio; euro-hetero-macho-autoritário; etnoletramento; quilombola.

### THE PEDAGOGICAL DIMENSION OF BLACK CINEMA IN THE PERCEPTION OF ETHNOLITERACY IN BASIC EDUCATION

#### ABSTRACT

The objective of this paper is to question the traditional curricular forms developed in Basic Education schools, raising new epistemological emergencies. We will analyze the pedagogical dimension of Black Cinema in the context of ethnolettracy. This will be combined with ethnic-racial relations, observing the affirmative emergence of the quilombola's Africanity. The Amazon region has in its population an Ibero-Asian-Afro-Amerindian phenotype as a minorized majority in relation to the Euro-hetero-male-authoritarian and the power of Euro-heteronormativity. Ethnolettracy refers to the theoretical contribution of the pedagogical dimension of Black Cinema and how they can become agents of social transformation. These epistemologies dialogue within the construction of an education based on critical pedagogy, aiming at a change in educational paradigms, pedagogical practice, and the possibility of ethnic-racial relationships with different epistemologies in Basic Education. There is a need to understand the quilombola specificity in the emergence of ethnolettracy, as well as in the dynamics of the pedagogical dimension of Black Cinema. There is also a need for new sociolinguistic studies for an emancipatory education.

**Keywords:** pedagogical dimension of Black Cinema;

Ibero-Asian-Afro-Amerindian; Euro-hetero-male-authoritarian; ethnolettracy; quilombola.

### LA DIMENSIÓN PEDAGÓGICA DEL CINE NEGRO EN LA PERCEPCIÓN DEL ETNOLETRAMIENTO EN LA EDUCACIÓN BÁSICA

#### RESUMEN

El objetivo de este artículo es cuestionar las formas curriculares tradicionales desarrolladas en las escuelas de Educación Básica, generando nuevas manifestaciones epistemológicas. Analizaremos la Dimensión Pedagógica del Cine Negro en el contexto del etnolettramiento. Esto se conjugará en las relaciones étnico-raciales, observando el surgimiento afirmativo de la africanidad de los quilombolas. La región amazónica compone un fenotipo ibero-asio-afro-ameríndio que existe como una mayoría minorizada en relación con el euro-hetero-macho-autoritario y el poder de la euro-heteronormatividad. En el etnolettramiento se demuestra la contribución teórica de la Dimensión Pedagógica del Cine Negro y del etnolettramiento y cómo estos pueden convertirse en agentes de transformación social. Estas epistemologías dialogan en el interior de la construcción de una educación guiada por una pedagogía crítica, con el objetivo de que haya un cambio en los paradigmas educativos, en la práctica pedagógica y en la posibilidad de relaciones étnico-raciales con diferentes epistemologías en la Educación Básica. Existe la necesidad de comprender la especificidad quilombola en el surgimiento del etnolettramiento y en la dinámica de la Dimensión Pedagógica del Cine Negro. Se necesitan todavía nuevos estudios sociolinguísticos para una educación emancipadora.

**Palabras clave:** dimensión pedagógica del Cine Negro; Ibero-

-Asio-Afro-Ameríndio; Euro-hetero-macho-autoritario; etnolettramiento; quilombola.

## 1. INTRODUÇÃO

Ao longo de séculos, a educação vem experimentando mudanças em sua estrutura, nas políticas públicas e na forma como vem sendo vista e trabalhada no interior das escolas públicas de Educação Básica. Marco importante desses acontecimentos está vinculado à década de 60, embasado em diversos movimentos que teriam alavancado teorias com indagações ao pensamento e à estrutura educacional tradicional. Esses movimentos apontam uma prática de reconceptualização, ou seja, de se repensar sobre o currículo, a estrutura e a atividade pedagógica (Silva 2003).

A partir daí, surgem questionamentos sobre a educação tradicional, um modelo embasado apenas no suposto tecnicismo curricular, sem se preocupar como este seria trabalhado, elaborado e organizado. Trava-se, então, uma discussão sobre esse cenário, abrindo espaço ao debate para a população, que aceita este movimento, pois entende a possibilidade deste questionamento atuar como viés de transformação em favor de sua especificidade (Silva 2003).

Ao se pensar, hoje, em educação, práticas pedagógicas e diversidade, é impossível separar tais contextos. Quando se reflete sobre o ensino norteado pela diversidade cultural, com os diferentes grupos sentindo-se contemplados,

evita-se, por exemplo, o desconforto cultural das populações quilombolas no processo da escolaridade monocultural, que não percebe suas expressões religiosas, musical, culinária e referentes à oralidade. O etnoletramento possibilita a articulação de muitas práticas pedagógicas, permitindo um questionamento: como a emergência do etnoletramento se dá nas escolas de educação básica no Brasil?

No modelo de ensino tradicional, que tem sido questionado, o professor é cobrado por suas práticas em sala de aula, considerando que este é apenas mediador do conhecimento, não permitindo ao aluno a escolha das ferramentas que lhe são mais adequadas, indicando os caminhos a serem percorridos no propósito de atingir os objetivos do processo de ensino e aprendizagem (Freire 1996). Considerar as metodologias que sugerem o etnoletramento indica um comportamento mais amplo na escolaridade, onde os atores têm maior troca de valores, na dinâmica da complementaridade, garantindo a alteridade na qual os grupos invisíveis são vistos no seu processamento cultural, tais como: fala, mitologia, música, dança e jogos, em processo lúdico, aproximando a africanidade, por exemplo, dos quilombolas, num processo horizontal com outros nomos eurocentrais da escola, que antes eram únicos e absolutos, caracterizados numa escola

monocultural, da verticalidade da hegemonia imagética do euro-hetero-macho-autoritário (Prudente 2019d). Isto caracteriza um processo mais amplo e desejável das relações étnico-raciais no Ensino Básico.

Este artigo tem por objetivo trazer ferramentas que auxiliem o processo de articulação do etnoletramento em escolas de Educação Básica. Para tanto, traz seu aporte teórico ancorado principalmente na obra de Freire (1996), que é um dos precursores do letramento e de um possível etnoletramento, como formas de libertação do ser humano, bem como se vê em pesquisas atuais, a exemplo da dissertação de Trevisan (2019), que aponta diferentes caminhos às práticas de letramento.

Outra possibilidade aqui apontada é a dimensão pedagógica do Cinema Negro, que traz em seu repertório as pesquisas de Prudente (2018, 2019c), como a articulação de uma imagem de afirmação positiva acerca da população negra, como elemento de estímulo para um possível letramento nas relações étnico-raciais.

Neste artigo, propõe-se a provocação de um diálogo entre novas emergências pedagógicas, a saber o etnoletramento e a dimensão pedagógica do Cinema Negro, como elementos de plenitude do ser humano, nas suas relações étnico-raciais nos espaços educacionais, pensando em que

medida estas possibilidades concorrem para a contemplação dos traços culturais ibero-ásio-afro-ameríndio como maioria minorizada, a exemplo dos grupos quilombolas, que são vítimas da invisibilidade dada pela euro-heteronormatividade, que caracteriza a escola monocultural.

## **2. A DIMENSÃO PEDAGÓGICA DO CINEMA NEGRO EM CONTEXTOS EDUCACIONAIS DO ETNOLETRAMENTO**

Embora a origem bantu de quilombo seja refúgio beligerante (Munanga 1996), no Brasil contemporâneo, quilombo é uma ressignificação que implica um lugar onde se reúnem pessoas de relações de existência comum e que se identificam por traços semelhantes, eleitos como fator de identidade e, sobretudo, razão de autopreservação, na perspectiva de afirmação humana (Castilho 2011).

A dimensão pedagógica do Cinema Negro, neste artigo, traz à tona a reflexão acerca da inquietude humana em relação às formas de representação da realidade em diferentes espaços e contextos. Em um imaginário social, há ênfases para estas representatividades alternativas, em detrimento do comportamento escolar normativo convencional, que se vê geralmente no cotidiano. Essa revolução simbólica é vista como subversão da ordem e como uma tentativa de instituir outras formas de produção de conhecimento (Prudente & Silva 2019c).



Como parte de uma revolução tecnológica, o cinema traz mudanças de paradigmas ao lidar com a informação em sua essência, em uma perspectiva de evolução constante dos movimentos (Deleuze 1985). Nesse sentido, a arte cinematográfica apresenta diferentes dimensões epistemológicas e permite, na temporalidade, relações atemporais, como tem sido demandada, por exemplo, no processo religioso, possibilitando a populações ribeirinhas e, notadamente, quilombolas a comunicação com as suas ancestralidades, cultivando sua força vital pelo resgate de identidade sob uma perspectiva ontológica, na qual se humanizam em relação paradigmática com ancestrais como Orixás, Iaras, Xangôs, entre outros. Isso pode ser visto, por exemplo, no filme “Quilombo” (1984), de Cacá Diegues, cujo personagem Zumbi reoxigena a sua força na comunicação com o imaginário da personagem Acotirene. Como em outros grupos, as relações comunais nos quilombos se dimensionavam, sobretudo, por um processo lúdico de circularidades rituais, nas quais a música e a dança ocupavam elemento substancial que mostrava testemunho de amizade no processo de confraternização ritual, como uma doação dadivosa (Mauss 2003).

Vale ressaltar que o cinema enquanto produtor de sentidos epistemológicos revolucionários (Deleuze 2009) reafirma a compreensão da imagem-movimento, que se vincula também

à realidade em questão. Diferentes percepções desse movimento epistemológico do Cinema Negro levam à reflexão de seu papel enquanto agente de interação entre as representações reais e imaginárias. Isso ocorre em uma fusão simbólica, que ajuda a constituir uma dimensão pedagógica para essa forma de expressão, na medida em que os filmes que tratam a africanidade no âmbito do quilombismo, lembrando Abdias do Nascimento (1980), permitem o resgate da identidade cultural do educando quilombola na dinâmica da dimensão pedagógica do Cinema Negro, no qual o quilombola ensina a sociedade sobre como ele é e como deve ser tratado, caracterizando aí o seu lugar de fala, que passa pelo etnoletramento, como Paulo Betti e Clóvis Bueno, que buscaram mostrar a visão de mundo quilombola no filme “Cafundó” (2005).

Esse movimento relacionado às epistemologias da dimensão pedagógica do Cinema Negro pode ser a mola propulsora de transformações nas práticas educacionais capaz de ampliar o questionamento da dominação efetivada pela euro-heteronormatividade. Relacionando desta maneira as dimensões do cinema à possível mudança de paradigmas, que são fundamentais ao etnoletramento na educação das relações étnico-raciais dos quilombolas, termo de origem banto, é oportuno mostrar sua influência na língua portuguesa, que é fundamental no processo de escolaridade (Prudente & Gilioli 2013:87-88):

A influência dos idiomas bantos, notadamente o quimbundo, o umbundo e o quicongo, foi decisiva para a configuração da língua portuguesa no Brasil, cuja forma é consideravelmente mais parecida com a dos países africanos – não por acaso – do que com o português de Portugal. E, entre os idiomas africanos que formaram a língua portuguesa no Brasil, os de origem bantu foram os predominantes.

A dimensão abordada nesse contexto refere-se à possibilidade de se materializar com o cinema a ontologia das relações entre os sujeitos, em um processo de transformação mútua entre eles e o mundo. Essa característica assume uma perspectiva pedagógica, a partir do momento que passa a ter um caráter de construção de novos conhecimentos. A dimensão pedagógica do Cinema Negro traz novas possibilidades de superação dos estigmas raciais e sociais, por meio de outras visões do negro e do quilombola, na condição de maioria minorizada, enquanto expressão miscigênica do ibero-ásio-afro-ameríndio (Prudente, 2019d), tão logo eles iniciem um processo de afirmação da imagem que querem ter para si, contrariando a visão eurocêntrica da imagem do euro-heteromacho-autoritário, determinada pela euro-heteronormatividade (Prudente 2019d).

As abordagens de uma dimensão pedagógica do Cinema Negro são apontadas por Prudente (2018), na tentativa de expandir a importância da expressão subjetiva da imagem do negro na

sociedade contemporânea, por meio da arte na era tecnológica em que se encontra a humanidade, passando de um tempo pautado na máquina para outro baseado na informação, cuja representação tem mais peso (Prudente 2018).

Neste contexto, denota-se que as pessoas estão muito preocupadas em apresentar uma imagem melhor de si mesmas. Este comportamento indica o deslocamento do capitalismo de produção para o capitalismo de sedução (Lipovetsky & Serroy 2015), na medida em que, na era tecnológica da informação, as relações abstratas da representação se tornaram mais importantes do que as relações concretas do fato (Prudente & Silva 2019). Com isso, o sujeito passa a poder ter uma imagem que ele próprio constrói de si, destacando-lhe, obviamente, os fatores positivos associados.

O Cinema Negro tem origem no Cinema Novo, de Glauber Rocha. A emergente categoria em questão tem sido utilizada como forma de oportunizar visibilidade, contribuindo com o resgate da ontologia do negro nas realizações cinematográficas (Prudente 1995). Nesse movimento, destacam-se ações de uso afirmativo da imagem do afrodescendente e também como meio de reparação do processo de perdas historicamente dadas aos povos de culturas estranhas aos nomos eurocaucasianos, como se observa na tentativa de fragmentação dos traços epistêmicos da

ibericidade, da asiaticidade, da africanidade e da amerindidade (Prudente 2019c).

O Cinema Negro consiste numa renovação conceitual para expressar a diferença do posicionamento sociocultural dos afrodescendentes. Essa nova perspectiva cinematográfica tem procurado elaborar uma imagem afirmativa do negro e da sua cultura (Prudente 2008). Nesse sentido, é relevante buscar-se a apropriação do conceito de Cinema Negro e sua dimensão pedagógica, para contribuir com as práticas de etnoletramento em espaços escolares.

O Cinema Negro (Prudente 2008) pode apresentar dois vetores. O primeiro, liderado por Jeferson De<sup>1</sup>, denominado de Dogma Feijoada (Rodrigues 1988), o qual se caracterizou como um movimento de diretores negros de São Paulo. Esse vetor, que tem suas origens no final da década de 1990, preconizava a necessidade de ressignificação das imagens e representações sobre o negro no cinema brasileiro.

A partir do lançamento do manifesto “Dogma Feijoada”, em 2000, escrito pelo cineasta Jeferson De, inspirado no cineasta Ari Cândido, o movimento buscou realizar filmes centrados na temática racial,

contribuindo para um conceito de Cinema Negro brasileiro, que passou a influenciar a realização contemporânea de cineastas autodeclarados afro-brasileiros. As produções cinematográficas dessa corrente têm como especificidade a participação única e exclusiva de negros (Rodrigues 1988). É um cinema que só admite a participação do negro no seu processo de criação e de produção.

O outro vetor é representado pela Mostra Internacional do Cinema Negro<sup>2</sup>, cujo curador é o cineasta Celso Prudente. O Cinema Negro é a filmografia buscando a imagem de afirmação positiva das minorias como um todo. A décima quinta edição anual deste movimento foi realizada em parceria com o Serviço Social do Comércio (SESC) do estado de São Paulo, e aconteceu na sua unidade de Vila Mariana, de 6 a 11 de agosto de 2019. Segundo o diretor do SESC-São Paulo, Danilo Santos de Miranda, “a Mostra Internacional do Cinema Negro busca, no estímulo à produção, difusão e reflexão, integrar seus agentes e demais públicos interessados às questões prementes nesse campo há mais de uma década” (Miranda 2019:4).

Esses dois movimentos do Cinema Negro são precursores de um processo de tentativa de

1 Jeferson De é um cineasta brasileiro afrodescendente, nascido em Taubaté, interior de São Paulo. Estudou cinema na Universidade de São Paulo (USP), onde foi bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), com a pesquisa “Diretores cinematográficos negros”. Em 2000, publicou o manifesto “Dogma Feijoada”.

2 A Mostra Internacional de Cinema Negro é um evento que exhibe a produção cultural negra e contribui para que fique cristalina a sua participação no desenvolvimento cultural, econômico e social do Brasil, ressaltando também que o negro é ator social participante desse processo, e não apenas mero espectador.

mudanças dos paradigmas até então difundidos pelos meios audiovisuais brasileiros. A Mostra Internacional do Cinema Negro e o “Dogma Feijoadá” possibilitam uma nova apreciação estética da cultura africana, por meio de filmes temáticos. Embora existam diferenças ideológicas nas raízes das duas tendências do Cinema Negro, é importante dizer que ambas se preocupam em dar ao negro sua posição de destaque, que fora ultrajada durante grande parte do processo histórico do país.

As realizações desta vertente de cinema propõem a saída do negro do lugar de simples elemento de figuração, tornando-o protagonista dos filmes e, conseqüentemente, da vida. É um processo que visa levar à possível construção de uma imagem de positividade sociocultural da população negra, na dinâmica da sua especificidade, como no caso dos quilombolas, levando para as telas uma imagem de afirmação positiva da africanidade (Prudente 2019a), ou seja, tem a preocupação de transmitir as qualidades do negro, que outros tentaram historicamente negar. Neste processo de reconstrução a partir de uma imagem positiva é que se delinea a liberdade nas representações cinematográficas.

É um importante movimento para romper estigmas, criando oportunidades para as populações negras. Trata-se de uma dinâmica para desconstruir

a produção eurocêntrica, que se deu no intuito de concorrer para furtar das populações negras seus direitos de cidadania, aviltando sua representação de positividade (Prudente 2019a, 2019b).

A dimensão pedagógica do Cinema Negro (Prudente 2019b), com realizações étnico-cinematográficas, extrapola a filmografia que tentava fixar o negro em papéis de escravidão, por meio da empregada doméstica, da faxineira e dos bandidos. Tais figuras queriam alicerçar um imaginário social pejorativo sobre o negro, reforçando uma dominação eugênica, configurada também na dominação de gênero, que ocorreu da Chanchada à Pornochanchada, na medida em que a imagem da mulher ficou limitada na configuração de objeto sexual, ainda como reflexo da violência sofrida do senhor de engenho (Senna *apud* Carvalho & Domingues 2017). Essa situação deu-se concomitante à aparição da genialidade de alguns artistas negros, notadamente o fenomenal Grande Otelo, considerado o melhor ator latino-americano em todas as linguagens da dramaturgia por Orson Wells (Senna *apud* Carvalho & Domingues 2017).

Com o advento do Cinema Negro, projeta-se a possibilidade de uma representação artística que servirá de aporte à visibilidade das qualidades urbanas e rurais do negro, na condição de depositário de traços telúricos da africanidade, como é o caso dos quilombolas, que combinam

o trabalho na terra aos valores ressignificados da cosmovisão africana primogênita. Os holofotes são postos nos elementos da cultura africana (Prudente 2019b), que é estranha aos nomos da cultura eurocolonial, precisando ser vista e reconhecida pela sociedade e na escola, impregnada da monoculturalidade.

Nota-se, na indústria cinematográfica brasileira, a invisibilidade do negro, sobretudo absoluta ausência em personagens protagonistas. A sociedade nega a participação do negro como elemento primordial na construção do país, tentando impor os estereótipos de subalternidade. Há muito é questionado o fato de um país como o Brasil ter a sua maioria, o afrodescendente, sem representatividade nas produções cinematográficas, concorrendo para sua exclusão em outros setores da sociedade.

O campo do Cinema Negro e a sua dimensão pedagógica (Périgo 2018) ampliam as possibilidades de discussão das relações étnico-raciais. É por meio da arte cinematográfica que se traz para a sociedade a discussão da não conformidade do negro em ser “coisificado” na sua atuação social, razão pela qual é estruturante no conceito da dimensão pedagógica do Cinema Negro uma filmografia comprometida com o oprimido, na

luta ontológica da horizontalidade da imagem do ibero-ásio-afro-ameríndio, contra a verticalidade da hegemonia imagética euro-hetero-macho-autoritário (Prudente 2019d).

Com a dimensão pedagógica do Cinema Negro, o afrodescendente no cinema verbaliza suas qualidades enquanto ser humano, superando o processo unidimensional de uma sociedade que é dada por um modelo euro-hetero-macho-autoritário<sup>3</sup>, que se estabelece em um axioma único meramente pelo fato de ser branco (Sartre 1960). Esta relação étnico-cinematográfica da africanidade traz o negro em primeiro plano, desarticulando o processo eurocêntrico de massificação, descolonizando hábitos e conceitos, como aconteceu no filme “Alma no Olho” (1973), do cineasta negro Zózimo Bulbul (Carvalho 2013), trocando o terno pelo seu corpo nu, que só ocorreria em um lugar de autonomia, como no quilombo. O filme “Alma no Olho” aborda um negro que está em um desterro psicológico, na medida em que está com a roupa do opressor, o terno, no qual se sente preso (Prudente 2019a). A partir do momento que vai se despindo dessa roupa, em favor do seu corpo africano, ele vai se libertando de uma opressão, buscando uma volta

3 O euro-hetero-macho-autoritário – silogismo de Celso Prudente – tem como objetivo demonstrar a verticalidade nefasta peculiar do poder que a expressão europeia, branco-ocidental exerce sobre as minorias, tornando-as, ainda, caracterizadas na condição subalterna, diante do mito da superioridade racial do homem (hetero/macho) caucasiano. Trata-se do sentido europeu do poder masculino, do macho que se estabelece como uma força impositiva para manifestações que lhes são diferentes (o negro, o homossexual, a mulher...) (Prudente 2019d).

à natureza quilombola, que se dá na condição do seu corpo nu (Prudente 2019a).

Nesse contexto, percebe-se a arte cinematográfica como uma questão política de afirmação e contestação, ou seja, uma produção de sentidos e significados para a construção de uma estética emergente, que é uma nova realidade e, por conseguinte, uma nova epistemologia. O Cinema Negro espelha a autêntica diversidade brasileira (Prudente 2019a). Embora isso seja muito positivo, não se pode esquecer que o cinema tem o real valor da mensagem transmitida, pois as palavras e ideias promoverão atos posteriores. Esse movimento de transmissão de valores, de uma nova forma de se referir a um grupo populacional, que é baseada em suas próprias indicações, é que constitui esta dimensão pedagógica do Cinema Negro, a qual pode ser apresentada como um eixo norteador na discussão das relações étnico-raciais no contexto educacional, em favor do respeito à diversidade, buscando dar voz às culturas negra e quilombola. Pode-se, com o cinema, orientar o educando na perspectiva de identificação de discurso e ideologia, na relação emocional do espectador com a criação do diretor em relação a determinado espaço e momento (R. Almeida 2017). A amplitude comunicativa do cinema se dá no

processo de resgate da dignidade e da cidadania, enquanto contemporaneidade inclusiva estrutural à dimensão pedagógica do Cinema Negro, na luta ontológica contra o anacronismo excludente da verticalidade da hegemonia imagética do euro-hetero-macho-autoritário (Prudente 2019d).

O cinema é visto como instrumento de superação do eurocentrismo, para além da tentativa de coisificação, imposta pela euro-heteronormatividade (Prudente 2019d). Esta arte cinematográfica contribui, portanto, para uma transposição que vai além dos ideais eurocêntricos, que tentam impor, em primeiro plano, a formação de uma cultura hegemônica branca (Rodas & Prudente 2009). A dimensão pedagógica do Cinema Negro é um elemento libertador, que busca a visibilidade do negro e do quilombola na dinâmica da africanidade, concorrendo para a construção de uma imagem de afirmação positiva.

Procurando compreender este assunto, baseando-se em uma perspectiva de etnoletramento, é possível identificar as possibilidades de luta e resistência a modelos eurocêntricos, que tentam inferiorizar a participação da imagem de horizontalidade do ibero-ásio-afro-ameríndio<sup>4</sup>, em uma sociedade construída a partir de um único modelo cultural, o monoculturalismo autoritário

4 Trata-se de uma categoria autoral que compreende a unidade de todos os povos de culturas ibéricas, asiáticas, africanas e ameríndias, na medida em que o ponto identitário é a língua portuguesa, que se faz na condição de povos que foram vítimas da colonização euro-ocidental (Prudente 2019d).

da história única (Adichie 2019).

Este conceito emergencial do Cinema do Negro oferece outra forma de compreensão do afrodescendente, a partir de uma explicação subjetiva e de teluricidade axiológica do negro no imaginário do quilombismo. Ele se posiciona dizendo ao estabelecido como ele é, não como o estabelecido o vê, mas como ele se define enquanto negro e como anseia ser visto. Trata-se de uma explicação pessoal de subjetividade própria, na qual o negro se retrata enquanto protagonista do processo histórico. Essa possibilidade de representação a partir do próprio negro é que se articula ao emergente conceito de dimensão pedagógica do Cinema Negro.

Esta categoria conceitual apresenta uma reflexão e aponta também à autonomia de outros fatores, como religiosidade, musicalidade e “quilombidade”, onde expressa uma ontologia que concorre nos filmes à construção da imagem de afirmação positiva. Contribui para a desarticulação da imagética de submissão perante um mundo que foi construído em padrões da branquidão (Sartre 1960), como se vê no já mencionado filme “Quilombo”, de Cacá Diegues, uma organização na axiologia africana, em que a religião, a música e a dança passam por um processo de “orixalidade”, denotando a autonomia da cultura quilombola. Nesta linha de compreensão, Prudente (2002:39)

mostra a africanidade religiosa como elemento fundamental do universo negro:

A base branca de orixalidade que revela o mistério da força do Orum, na qual Olodumaré se configura como alicerce invisível no panteão da mitologia iorubá e se apresenta para os devotos nos momentos sagrados das danças, que interpretam a sinfonia negra dos tambores mágicos.

Essas percepções podem ser exemplificadas quando um adolescente afrodescendente, de natureza quilombola, consegue se perceber identificado com o herói nas realizações do Cinema Negro, desenvolvendo uma imagem positiva de si mesmo em relação à sociedade, identificando-se com o personagem Zumbi (Pompeu), no filme “Quilombo”. Essa criança poderá se visualizar nessa sociedade, identificando-se com os modelos discutidos que representam sua concepção racial, aproximando-se da realidade cidadã, concorrendo contra as assimetrias sociorraciais.

Outro aspecto nessa discussão é como o etnoletramento alinha-se com a possibilidade da compreensão do afrodescendente na dinâmica quilombola, como imagem de horizontalidade do ibero-ásio-afro-ameríndio enquanto maioria minorizada, compreendendo-se no discurso social em que está inserido como sujeito. Isto na medida em que o quilombola/negro/afrodescendente/miscigênico/ibero-ásio-afro-ameríndio, que é

minoria diante da euro-heteronormatividade, aprende ensinando como o mesmo quer ser visto pela sociedade. A categoria conceitual da dimensão pedagógica do Cinema Negro, junto com o etnoletramento, seria a possibilidade de construir uma leitura crítica da realidade, influenciando positivamente em como o negro se posiciona diante do processo social (Prudente 2019e).

### 3. O ETNOLETRAMENTO

A busca pelo entendimento do etnoletramento precisa ser delineada, demonstrando os letramentos que são pertinentes às práticas pedagógicas, na perspectiva das relações étnico-raciais. Apresenta-se, portanto, uma breve abordagem histórica dos letramentos, observando-se como estes debates influenciaram o processo da discussão do letramento no Brasil. As discussões, a partir de uma perspectiva pedagógica, implicada em nova prática epistemológica, demonstram os conceitos de práticas e eventos de letramentos (Trevisan 2019).

Leciona Picolli (2010) que a discussão sobre letramentos tem início na segunda metade dos anos 1980. Isso se deu com as ciências linguísticas e a educação se tornando precursoras que influenciaram o tema nos espaços brasileiros. Ao contrário dessa afirmação, os pesquisadores Lankshear & Knobel (2006) consideram que as

discussões sobre letramento remontam à década de 70, nos EUA, no processo da reforma curricular norte-americana, impactada pela pedagogia freireana, juntamente com estudos socioculturais da década em questão.

A educação literária freireana era, então, uma integral componente de uma pedagogia radical e politizada projetada propositadamente para estimular ação para mudança. Na verdade, capturou a imaginação, respeito e apoio de muitos acadêmicos e ativistas políticos em Primeiros Países – particularmente, na América do Norte –, além de serem adotadas como base filosófica para programas nacionais e regionais de alfabetização de adultos em vários países do Terceiro Mundo (Lankshear & Knobel 2006:10).

Estes dois vetores das discussões apresentam resultados comuns no contexto histórico do período mencionado, de modo que as práticas de letramento estão voltadas para a formação de uma mão de obra com foco no mundo do trabalho, desconsiderando a educação como emancipação social. Sendo assim, a pedagogia de Paulo Freire torna-se um dos motivos que propulsionam as discussões sobre o letramento, pois sua contribuição, que é muito importante para a educação, desenvolve uma consciência crítica sobre o cotidiano.

Estes estudos promoveram um crescimento significativo na perspectiva sociocultural (Gee 1996 apud Lankshear & Knobel 2006). Acredita-se



que, com isso, foi-se aprimorando a influência de estudos acerca da linguagem e das ciências sociais, em uma dimensão conceitual e teórica das práticas de letramento, conforme se observa em Gee (1996 apud Lankshear & Knobel 2006:16):

Do ponto de vista sociocultural, o letramento é uma questão de práticas sociais. Os letramentos estão ligados a instituições sociais, instituições e relacionamentos culturais, e só podem ser entendidos quando estão situados dentro de seus contextos sociais, culturais e históricos.

Para se pensar em etnoletramento, devemos dimensionar a prática pedagógica para além da sala de aula, rompendo as barreiras de uma monocultura escolar, ou seja, o professor deve sair de um universo binário de educador/lecionador para uma percepção enquanto intermediador/interventor na diversidade, considerando, assim, o aluno como possível protagonista, e não apenas como ouvinte, além de compreender como esse processo social influencia suas relações étnico-raciais com negros, quilombolas, ribeirinhos, etc., como minorias miscigênicas.

Esta prática pedagógica está voltada para além do ato de alfabetizar, assim como para além do ato de lecionar (Soares 2004). Sendo o etnoletramento “uma consciência fonológica e fonêmica, identificação das relações fonema-grafema, habilidades de codificação e decodificação

da língua escrita” (Soares 2004:15), essas complementaridades concorrem para consolidar as demandas de “práticas sociais de leitura e de escrita mais avançadas e complexas que as práticas do ler e do escrever resultantes da aprendizagem apenas do sistema de escrita” (Soares 2004:15).

Proporcionadas pelo etnoletramento, as práticas pedagógicas devem permear a imersão das crianças na cultura escrita, bem como sua participação em experiências variadas com a leitura e a escrita, promovendo, deste modo, o conhecimento e a interação com diferentes tipos e gêneros de material escrito, considerando-se que o seu aprendizado vai além do simples ato de alfabetizar. Assim, busca-se sair da individualidade e priorizar o conhecimento de habilidades básicas e a aprendizagem de transcrição da fala para o sistema de código escrito, como atividades interacionistas, em uma possível amplitude das relações étnico-raciais do negro/quilombola enquanto maioria minorizada, enquanto ibero-ásio-afro-ameríndio (Prudente 2019d).

Assim, tudo está atrelado ao modo como se concebe a alfabetização no processo discursivo. Considera-se, nesta perspectiva, o dimensionamento das relações de gêneses do aditamento humano, ou seja, a sociogênese, implicando dimensões tais como a pronúncia/falar, o entendimento/pensar e o sentimento/sentir da criança, sendo estas medidas

que ganham sentido no processo das relações (Smolka 2014). O processamento das relações sociais deve considerar, com efeito, o fundante crédito de mediação e de participação, desvelando o outro/ diferente na construção cognitiva da criança, tal qual a ideia de Smolka (2014), em que a expressão/ linguagem funciona enquanto produtora de consagração da história e da cultura na constituição dos sujeitos, como demanda da subjetividade e do saber, sendo isso produção e produto humano, afetando, constituindo e transformando o desenvolvimento e o funcionamento intelectual do sujeito. Segundo Smolka (2014:1):

Um argumento central nessa perspectiva é o da natureza social, ou da sociogênese do desenvolvimento humano. Isto significa que os modos de agir, pensar, falar, sentir das crianças vão se constituindo e adquirindo sentido nas relações sociais. Destaca-se, assim, a fundamental importância da mediação e da participação de outros na construção do conhecimento pela criança, bem como a concepção de linguagem como produção histórica e cultural, constitutiva dos sujeitos, da subjetividade e do conhecimento. Ou seja, a forma verbal de linguagem como modo de interação – como produção e produto humanos – afeta, constitui e transforma o desenvolvimento e o funcionamento mental dos sujeitos.

Ao se considerar as práticas de escritas que foram construídas ao longo do processo de formação da sociedade, sua transformação é nítida, as quais devem ser voltadas para bases

conceituais da aquisição de leitura e escrita associadas a uma perspectiva sociocultural do ensino e da aprendizagem do indivíduo. Isso deve vir respaldado em um conjunto de normas e códigos atrelados à interação social, no contexto em que o sujeito está inserido, contribuindo, assim, para a construção das relações étnico-raciais (Prudente 2019c). A prática social convencional do letramento tem como finalidade atingir processos interpretativos do ator escolar individualmente e independente de possíveis fatores externos que possam interferir na prática de ensino. Dessa maneira, deixando à margem as culturalidades estranhas à euro-heteronormatividade (Prudente 2019d), percebendo-se as desarticulações das relações étnico-raciais do afrodescendente conjugadas à escolaridade, é que se reestabelece a emergência do etnoletramento, permitindo também a dinamização cultural do quilombismo (Nascimento 1980), em oposição ao modelo que apenas mostra o quilombola como minoria, enquanto imagem da horizontalidade do ibero-ásio-afro-ameríndio (Prudente 2019d).

O etnoletramento sugere a escola com mais espaços de convívio amplo, concebendo outras realidades, compartilhando locais, objetos e pessoas. Assim, ele processa a resignificação, moldando sentido e significado, desarticulando a monocultura de ensino único e universal,

adentrando nos diversos aspectos que são moldados na dinâmica da realidade dos seus sujeitos. A resignificação abordada sobre o letramento traz reflexões a respeito das práticas socioculturais, históricas e sociais como variáveis do cotidiano escolar. Desse modo, é proposto que as práticas são:

Modos de estar no mundo, de compreender a realidade e de estabelecer sentido, partilhados social e historicamente. Isso implica dizer que elas não são jamais individuais, a despeito de serem atividades realizadas individualmente pelos sujeitos. Mas também significa dizer que exercitam em culturas específicas, o que nos faz interrogar não apenas acerca das relações históricas nas quais se produzem, mas das circunstâncias escolares e educacionais em que foram geradas (Vidal & Biccás 2008 apud Bunzen 2010:103).

As discussões em questão apresentam uma necessidade de reflexão sobre o etnoletramento nos contextos de práticas pedagógicas, somado com uma visão contemporânea, promovida pela apropriação de mídias digitais que envolvam a concepção negra quilombola no espaço cinematográfico. Isso extrapola as analogias propostas e amarradas no letramento tradicional. Diante dessa interposição, apresentamos a discussão sobre o etnoletramento e a dimensão pedagógica do Cinema Negro, considerando as epistemologias emergentes (Prudente 2019a, 2019b, 2019c, 2019e).

#### **4. O ETNOLETRAMENTO E A DIMENSÃO PEDAGÓGICA DO CINEMA NEGRO COMO EPISTEMOLOGIAS EMERGENCIAIS**

As dimensões previamente abordadas acerca do etnoletramento indicam uma visão de fronteira. Esta visão é distribuída em diversas funções, inclusive no que tange às limitações, às superações e aos respaldos que podem ser atribuídos a estas novas possibilidades de leitura e compreensão social (Prudente 2019c).

Para se entender a temática do letramento como propriedade da língua escrita na dinâmica da cidadania e da legitimidade cultural, considera-se o aprendizado como elemento vinculado ao signo verbal escrito. As contribuições sugerem que a modalidade da língua, em seus processos naturais e de ensino, seja vista como um processo cultural, como parte integrante do cotidiano da convivência humana, embasada em um aprendizado formal dos conhecimentos ensinados. Nesse caso, são de suma importância os conceitos sobre etnografia, sociolinguística, letramento, currículo e interculturalidade, para que a abrangência da pesquisa e a temática se portem diante dessas diferentes categorias de análise e múltiplas frentes teóricas.

Para a compreensão desses estudos, precisamos apreender o significado do radical “etno”, que, adicionado a algumas palavras do nosso verbete

português, traz um sentido literal da palavra escrita, por exemplo etnoletramento, atribuído ao ensino da escrita associada a um determinado grupo social que compartilha culturas, origens e histórias (S. Almeida 2015).

Afirma-se que, ao entrar em campo, o pesquisador deve ter em mente algumas questões, como: “[...] o que pesquisar? Qual o objeto de estudo? O que focalizar? O que observar?, pois a partir daí é possível elaborar e elencar as perguntas norteadoras da pesquisa, ou seja, nenhuma pesquisa deve partir do nada, pois levará a lugar nenhum” (Sousa 2006:10-11). Todo trabalho deve ser elaborado minuciosamente refletindo sobre os mínimos detalhes da pesquisa. Ao elencar perguntas orientadoras, Erickson (1986:119-161) argumenta que o pesquisador minimizará o caminho a ser percorrido levando em consideração as contrapartidas que poderão interferir no bom andamento da investigação.

É nesta linha de abordagem que se insere o etnoletramento como uma possibilidade de uma escolaridade mais ampla, baseada na construção contínua do conhecimento por meio da pesquisa, rompendo com o ensino monocultural, tratando o conjunto da materialidade e imaterialidade do cotidiano escolar, mas atento à especificidade dos atores. É neste contexto que se observa a inclusão do afrodescendente/negro/quilombola, do ameríndio/indígena, do iberodescendente/português/espanhol,

na dinâmica miscigênica do ibero-ásio-afro-ameríndio, como se vê também na cultura cuiabana, de natureza amazônica (Prudente & Silva 2019). Esta é a razão pela qual devemos caracterizar as especificidades, respeitando, assim, esses limites e as suas fronteiras, compreendidos como um todo, considerando a interação cultural. Dessa maneira, o etnoletramento tem mais possibilidade de eficácia na aplicabilidade escolar. Esta nossa preocupação encontra ancoragem no diálogo com Erickson (1988), quando aborda a questão da especificidade na etnografia:

[...] Etnografia significa literalmente escrever sobre os outros. O termo deriva do verbo grego para escrita e do substantivo grego (ethnos) que se refere a grupos de pessoas que não foram gregos; por exemplo: társios, persas e egípcios. A palavra foi inventada no fim do século XIX para caracterizar cientificamente os relatos de narrativa sobre os modos de vida dos povos não ocidentais. Monografias etnográficas diferiam das descrições em livros que foram escritos por viajantes e que se tornaram populares entre os europeus ocidentais educados com um interesse no exótico. Relatos de viajantes foram vistos por antropólogos como incompletos e superficiais. A etnografia foi considerada como mais completa e cientificamente substantiva (Erickson 1988:1083).

No estudo dos outros, não ocidentais, geralmente se desconsidera o sentido da sua cultura no âmbito do conhecimento que pressupõe as relações de aprendizagem (Erickson 1988). Talvez essa perspectiva, do “outro”,

impregnou as ciências sociais, dificultando a multiculturalidade na escolaridade, em razão do seu caráter monocultural, de tal sorte que urge a necessidade do etnoletramento como possibilidade de ampliação dos valores culturais no ensino, garantindo respeito à diversidade, onde se localiza a emergência do quilombismo (Nascimento 1980) na escola que tradicionalmente desconsidera o outro como axiologia estranha ao valor euro-ocidental (Prudente & Silva 2019).

## **5. A PRÁTICA PEDAGÓGICA COMO ALIADA NO PROCESSO DE ETNOLETAMENTO**

Nesse momento, devem ser discutidas todas as ferramentas que possam atingir os objetivos propostos à educação. No que tange ao etnoletramento, na perspectiva da prática pedagógica, com uma visão consciente e participativa sobre o seu uso na melhoria da qualidade do ensino, foi discutido a multidimensionalidade do ato educativo. Considera-se que a prática educativa está vinculada a traços culturais que podem ser compartilhados de forma subjetiva e, portanto, esta prática pedagógica varia de acordo com a compreensão em questão (Gimeno Sacristán 1999).

Nesta dinâmica, nota-se que, no Brasil, desde o período da colonização, no século XVI, a partir

da chegada dos portugueses, já se estabeleceu uma cultura linguística de bilinguismo, que se mostra ainda frágil, na medida em que se tratava de um lugar poliétnico, onde o multilinguismo era inequívoco, como se vê nas centenas de línguas dos povos ameríndios originários. A língua lusa, ibérica, dos portugueses, somada às línguas africanas, algumas preservadas pelos escravizados e quilombolas, e termos ameríndios formaram uma dinâmica linguística singular, adotada como uma única língua oficial. Nota-se a fusão de línguas, que se caracteriza, aqui, na expressão ibero-ásio-afro-ameríndio (Prudente 2019d), formando uma língua lusitana de inequívoca especificidade, tornando-a fala singular na dinâmica lusofônica, feita a partir de um processo original de multilinguismo, cujo reconhecimento mostra fragilidade factual, na medida em que ainda é reducionista, tornando os vetores não ocidentais, como o africano e o ameríndio, um só elemento, no qual é apontada a bilinguagem tentando reduzir o multilinguismo, como negação ao multiculturalismo, apresentado equivocadamente no Brasil como se fosse único. Como se vê, as relações de multilinguismo apresentam processamento sociocultural e quando muito são observadas ainda como bilinguagem, como foi discutido por Salgado & Dias (2010:148):

[...] quando o bilinguismo entra na atividade humana, os problemas não são somente linguísticos (ou sociais, ou psicológicos); eles podem interessar a muitos campos

de conhecimento humano. Quando o bilinguismo “entra nas atividades do homem” estamos falando de bilinguagem.

A proposta de etnoletramento nas escolas de educação básica tende a promover uma metodologia que atenda não somente à necessidade da linguística, mas da caracterização e execução do contexto cultural em suas múltiplas línguas e complexidades. Estas são características fundamentais para as minorias étnico-raciais, que muito contribuíram para a formação cultural do país, hoje considerado um dos mais miscigenados do mundo, a exemplo da composição miscigênica que denominamos ibero-ásio-afro-ameríndio, que, embora negada, é detentora de diversos traços de formação dentro do plexo de abrangência da complementaridade (Merleau-Ponty 1994).

Em uma visão morfológica, etnossociolinguística e letramento são conceitos dissociados da palavra etnografia enquanto processo de conhecer. “Sócio” e “linguístico” apresentam uma teoria emergente, que vem a respaldar as orientações de cada uma dessas áreas de conhecimento (Erickson 1988), permitindo constituir, desta maneira, uma proposta de currículo para promover a elaboração de um planejamento voltado para suprir as necessidades de grupos étnicos, que estão na dinâmica de uma escola com determinadas

características, como a escola quilombola, tendo em vista que a escolaridade tem sido estabelecida no autoritarismo do processo monocultural, em proveito do eurocentrismo, determinado pela euro-heteronormatividade (Prudente 2019d).

No que tange à interculturalidade nas escolas, vale ressaltar que o domínio social é caracterizado por uma situação sociolinguística que apresenta uma estrutura fundamentada no “bilinguismo social e intercultural” (Maher 2007). Compreende-se que as orientações sobre a sociolinguística devem formar um instrumento essencial nas práticas pedagógicas do professor (Maher 2007), contribuindo, assim, para um processo de ensino-aprendizagem voltado para a reflexão, em favor do respeito à diversidade, considerando, deste modo, a língua de diversos protagonistas dentro do contexto escolar.

Esses estilos comunicativos emergentes servem para demarcar fronteiras de identidade, de linguística e de princípios étnicos, os quais são elementos primordiais para os interlocutores do cotidiano escolar, dando ênfase ao processo de ensino-aprendizagem intercultural (S. Almeida 2015).

Assumindo um papel norteador de mediação de conhecimento, promoção de cultura e disseminação de variedades curriculares, a escola deve se manifestar por meio de diferentes letramentos, que se desdobram na interação entre as línguas faladas

pelos alunos e pelos professores, ressaltando, ainda, critérios bilíngues com internalidade intercultural, seja ela branca ibérica, negra/preto africano ou vermelha ameríndia, considerando-se que, no caso específico do Brasil (Prudente 2018), o branco ibérico também é discriminado como o português burro e o espanhol nervoso, o amarelo asiático é negado como o japa “de pau pequeno”, que “amarela na hora h”, o vermelho ameríndio é vítima da depreciação como “perigo vermelho”, incauto e indolente (Prudente 2018, 2019b). Essas discriminações se somam com o preto “africano, próprio para o trabalho pesado e lascivo”.

Além da conscientização da escola, como parte fundamental no processo de ensino com uma perspectiva de respeito etnográfico, faz-se também necessário introduzir nas concepções pedagógicas do corpo docente a adoção dessa prática em seu currículo, pois se considera que o currículo por si só não é capaz de promover o etnoletramento, mas deve estar associado a práticas pedagógicas que colaborem significativamente para o processo de ensino-aprendizagem com concepções interculturais, sendo esta uma das possíveis conexões com a dimensão pedagógica do Cinema Negro.

Considera-se, nesta perspectiva, um currículo favorável às relações étnico-raciais do negro que, por sua natureza abrangente, comporta também

as relações multilinguísticas, dadas pela dinâmica das culturas não ocidentais, observadas nos vetores africano e ameríndio que, reitero, quando vistos são tratados como vetor único. Portanto, as concepções que propõem estudos embasados na etnossociolinguística permitem a identificação de aspectos sociológicos, antropológicos, linguísticos e culturais que se afunilam nas práticas sociais das comunidades envolvidas no processo escolar (Prudente 2019e).

Considera-se, no Brasil, que somos culturalmente muito parecidos, com evidência, porém, para estudos na perspectiva de um povo que se destaca, enfatiza e valoriza sobretudo pelas lembranças monoculturais, em detrimento da amplitude dinâmica das relações étnico-raciais. Com base nisso, deveria se trazer para a prática pedagógica a interculturalidade, que promove o respeito à diversidade na demanda escolar (Gomes 2000), superando o anacronismo excludente (Prudente 2018), que enseja a escola monocultural.

É urgente a necessidade de conjugar a abrangência das relações étnico-raciais dos quilombolas, na qualidade de afrodescendente, como imagem de horizontalidade do ibero-ásio-afro-ameríndio (Prudente 2019d), enquanto minoria no processo de escolaridade. Dessa forma, teremos uma aprendizagem poliétnica (Prudente & Silva 2019), na qual o quilombola

se torne sujeito, sendo ouvido no espaço escolar, onde costuma ser silenciado. Inferimos que, a partir de uma nova abordagem, a voz emergente da minoria, como os quilombolas, que antes era silenciada, pode se estabelecer agora como o decantado lugar de fala dos movimentos sociais, das minorias vulneráveis (Passos & Prudente 2017), ganhando visibilidade, que lhe confere também a construção da imagem de afirmação positiva, dada pela contemporaneidade inclusiva substancial da dimensão pedagógica do Cinema Negro (Prudente & Silva 2019), categoria emergente em que o afrodescendente/minoria ensina dialeticamente a sociedade com sintomas de democracia, como ela é e como deve ser tratada (Prudente 2019c).

## 6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O etnoletramento sugerido neste artigo levanta a possibilidade de realização de um letramento crítico e reflexivo (Soares 2004), que oportunize a compreensão do conjunto de todos os atores envolvidos na dinâmica sociocultural das relações de ensino formal, que têm sido silenciados pelo comportamento monocultural da escolaridade. O etnoletramento acomoda no seu seio a consideração das relações étnico-raciais dos quilombolas como afrodescendentes,

na condição de minoria na horizontalidade da imagem do ibero-ásio-afro-ameríndio, que rompe com o autoritarismo da euro-heteronormatividade (Prudente 2019d), que determina a imposição da verticalidade hegemônica imagética do euro-heteromacho-autoritário na escola (Prudente 2019e), sufocando as expressões materiais e imateriais do quilombismo (Nascimento 1980). As relações sociolinguísticas se estabelecem no letramento (Bunzen 2010), o qual não considera a perspectiva poliétnica (Prudente 2019e), razão pela qual este artigo se preocupa com o etnoletramento, na perspectiva de uma interação crítica (Freire 1996), comportando, assim, as relações multirraciais, que estabelecem a voz dos diferentes, caracterizados como culturas não euro-ocidentais, que encontram no etnoletramento a possibilidade de lugar de fala, superando o silêncio do subalterno (Spivak 2010) na dinâmica multicultural das relações étnico-raciais do ibero-ásio-afro-ameríndio (Prudente 2019d), em que se localiza o quilombola como sujeito na escolaridade.

A construção da categoria de dimensão pedagógica do Cinema Negro, que foi discernida por Celso Prudente, implica o discernimento do negro como autor/realizador cinematográfico,



reconstituindo a sua própria história, tornando-se sujeito, superando o estereótipo de inferioridade e construindo sua imagem de afirmação positiva (Prudente 2019a). A intersecção dialética da dimensão pedagógica do Cinema Negro com o etnoletramento se dá na medida em que, na primeira, o quilombola, como sujeito, constrói a sua própria imagem, superando o estereótipo do anacronismo excludente dos meios de comunicação de massa (Prudente & Silva 2019); na segunda, a dinâmica silenciada do quilombola na escolaridade ganha voz, quando o negado passa a ser também referência emergente no estudo que lhe era imposto, e que o desconhecia.

É evidente que o ensino atual vive uma realidade de mudanças, pois olhares estudiosos estão se voltando para a análise e a compreensão da cultura vinculada no conhecimento, embasadas em uma estrutura de etnoletramento (Soares 2004). Estes estudos trazem algumas caracterizações emergentes acerca das variações culturais que marcam certas comunidades, notadamente a quilombola, sendo apresentado também em um contexto histórico significativo, considerando-se as diversidades culturais.

Nesta abordagem, tornou-se importante destacar que as escolas e outras instituições

de ensino devem dar ênfase nos aspectos sociolinguísticos e pluriétnicos, propiciando a riqueza da cultura local, em um plano de horizontalidade democrática, rompendo com o tradicionalismo dos grupos do poder estabelecido. Nesse sentido, a utilização da dimensão pedagógica do Cinema Negro como metodologia de integração da presença afro no contexto histórico, filosófico, sociológico e cultural da nossa sociedade pode ser relevante, pois leva em consideração a importância dos quilombolas como africanidade brasileira na formação das determinações pedagógicas do atual contexto educacional. Sua compreensão é imprescindível para o processo de formação de um aprendizado significativo e construtivo, caracterizando e enfatizando a vivência de cada seguimento cultural.

Este estudo tentou contribuir para a análise da dimensão pedagógica do Cinema Negro no contexto de etnoletramento, na dinâmica da Educação Básica, pensado sobre uma perspectiva quilombola. Porém, reconhecemos que, para melhor compreender esse processo, é necessária a contemplação de mais estudos sobre etnoletramento e sobre a própria aplicabilidade do Cinema Negro enquanto instrumento pedagógico, uma vez que suas referências ainda são escassas.

## 7. REFERÊNCIAS

Adichie, C. N. 2019. *O perigo de uma história única*. Tradução de Júlia Romeu. 2. reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras.

Alma no olho. 1973. [curta-metragem]. Direção e roteiro de Zózimo Bulbul. Brasil: [s. n.].

Almeida, R. 2017. Cinema e educação: fundamentos e perspectivas. *Educação em Revista* 33:e153836. DOI: <https://doi.org/10.1590/0102-4698153836>

Almeida, S. A. 2015. Etnossociolinguística e Letramentos: contribuições para um currículo bilíngue e intercultural indígena Apinajé. Tese de Doutorado, Universidade de Brasília, Departamento de Linguística, Brasília.

Bunzen, C. 2010. Os significados do letramento escolar como uma prática sociocultural, in *Letramentos: rupturas, deslocamentos e repercussões de pesquisas em linguística aplicada*. Organizado por C. Vóvio & P. G. L. Sito, pp. 99-120. Campinas: Mercado de Letras.

Cafundó. 2005. [filme]. Dirigido por Paulo Betti e Clóvis Bueno. Brasil: LAZ Audiovisual/Prole de Adão Produções Artísticas.

Carvalho, N. S. 2013. Imagens do negro no cinema brasileiro - o período das Chanchadas. *Cambiassu* (12):81-94.

Carvalho, N. S., e P. Domingues. 2017. A representação do negro em dois manifestos do cinema brasileiro. *Estudos Avançados* 31(89):377-394. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/s0103-40142017.31890027>

Castilho, S. D. 2011. *Quilombo contemporâneo: educação, família e culturas*. Mato Grosso: EDUFMT.

Deleuze, G. 1985 *Cinema: imagem-movimento*. São Paulo: Brasiliense.

Erickson, F. 1986. Qualitative methods in research on teaching, in *Handbook of research on teaching*. Editado por M. C. Wittrock, pp. 119-161. 3. ed. New York: Macmillan.

Erickson, F. 1988. *Etnografia e educação: conceitos e uso*. Tradução de Carmen Lúcia Guimarães de Mattos. Título original: *Ethnographic Description no Sociolinguistics – An International Handbook of the Science of Language and Society*. New York: Walter de Gruyter.

Freire, P. 1996. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 36. ed. São Paulo: Paz e Terra.

Gimeno Sacristán, J. 1999. *Poderes instáveis em educação*. Porto Alegre: Artmed.

Gomes, N. L. 2000. O impacto do diferente: reflexões sobre a escola e a diversidade cultural. *Educação em Foco* 4(4):21-27.

Lankshear, C., e M. Knobel. 2006. *New literacies everyday practices and classroom learning*. 2. ed. New York: Open University Press.

Lipovetsky, G., e J. Serroy. 2015. *A estetização do mundo: viver na era do capitalismo artista*. São Paulo: Companhia das Letras.

Maher, T. M. 2007. Do casulo ao movimento: a suspensão das certezas na educação bilíngue e intercultural, in *Transculturalidade, linguagem e educação*. Organizado por M. Cavalcanti & S. M. Bertoni-Ricardi, pp. 67-96. Campinas: Mercado de Letras.

Mauss, M. 2003. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas, in *Sociologia e Antropologia*, pp. 183-314. 1. ed. São Paulo: Cosac Naify. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/1888?show=full>. Acesso em: 20 mar. 2020.

Merleau-Ponty, M. 1994. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto de Moura. São Paulo: Martins Fontes.

Miranda, D. S. 2019. *Uma cinematografia dos minorizados*, in Mostra Internacional do Cinema Negro. Organizado por C. L. Prudente, pp. 4-5. São Paulo. SESC.

Munanga, K. 1996. Origem e histórico do quilombo na África. *Revista USP* (28):56-63. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i28p56-63>

Nascimento, A. 1980. *Quilombismo*. Petrópolis: Vozes.

Passos, L. A., e C. L. Prudente. 2017. População em condição de rua: uma cultura da resistência contra a barbárie, in *Relatório Estadual de direitos humanos e da terra 2017*. Organizado por I. Werner et al., pp. 35-50. 1. ed. Cuiabá: Associação Antônio Vieira.

Périgo, A. 2018. Imagem de afirmação de professoras da educação básica: uma discussão mediada pela dimensão pedagógica do cinema negro. Dissertação de Mestrado Universidade Federal do Mato Grosso, Departamento de Educação, Cuiabá.

Picolli, L. 2010. Alfabetizações, alfabetismos e letramentos: trajetórias e conceitualizações. *Educação & Realidade* 35(3):257-275.

Prudente, C. L. 1995. *Barravento: o negro como possível referencial estético no cinema novo de Glauber Rocha*. São Paulo: Editora Nacional.

Prudente, C. L. 2002. *Mãos negras: antropologia da arte negra*. São Paulo: Panorama.

Prudente, C. L. 2008. *Cinema Negro: algumas contribuições reflexivas para a compreensão da questão afro-descendente na dinâmica sócio-cultural da imagem*. São Paulo: Fiuza.

Prudente, C. L., e R. S. P. Gilioli, 2013. *Os povos bantos no Brasil*. Mogi das Cruzes: Oriom.

Prudente, C. L. 2018. A dimensão pedagógica do cinema negro. *AVANCA Cinema Journal* 1:2-794.

Prudente, C. L. 2019a. *15<sup>a</sup> Mostra Internacional do Cinema Negro*. 1. ed. São Paulo: SESC.

Prudente, C. L. 2019b. O tropicalismo como possível unidade estética da lusofonia de horizontalidade democrática: a dimensão pedagógica do cinema negro posta em questão, in *15<sup>a</sup> Mostra Internacional do Cinema Negro*. Organizado por Celso Luiz Prudente, pp. 8-20. 1<sup>a</sup>. ed. São Paulo: SESC.

Prudente, C. L. 2019c. A dimensão pedagógica do Cinema Negro: a imagem de afirmação positiva do ibero-ásio-afro-ameríndio. *Revista Extraprensa* 13(1):6-25. DOI: <https://doi.org/10.11606/extraprensa2019.163871>

Prudente, C. L. 2019d. Étnico léxico: para compreensão da Prudentialidade, in *A dimensão pedagógica do cinema negro aspectos de uma arte para a afirmação ontológica do negro brasileiro: o olhar de Celso Prudente*. Organizado por C. L. Prudente e D. C. Silva, pp.171-177. 2. ed. São Paulo: Anita Garibaldi.

Prudente, C. L. 2019e. Políticas e gestão da educação superior, in *As lutas de imagens das minorias versus a política da educação monocultural: as relações étnico-raciais postas em questão*. Organizado por G. Tauchen & A. G. Buza, v. 1, pp. 333-352. 1. ed. Curitiba: CRV.

Prudente, C. L., e D. C. Silva, 2019. *A dimensão pedagógica do cinema negro: aspectos de uma arte para a afirmação ontológica do negro brasileiro: o olhar de Celso Prudente*. 2. ed. São Paulo: Anita Garibaldi.

Quilombo. 1984. [filme]. Dirigido por C. Diegues. Produzido por Cacá Diegues e Augusto Arraes. Brasil: CDK/Embrafilme/Gaumont.

Rodas, J. G., e C. L. Prudente. 2009. Reflexões para o discernimento do estereótipo e a imagem do negro. *Revista da Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo* 104: 499-506.

Rodrigues, J. C. 1988. *O negro brasileiro e o cinema*. Rio de Janeiro: Pallas.

Salgado, A. C. P., e F. H. Dias. 2010. Desenvolver a Bilingüidade: foco da educação bilíngue e do ensino de línguas. *Signo* 35: 145-153.

Sartre, J.-P. 1960. *Reflexões sobre o racismo*. Tradutor J. Guinsburg. 2. ed. São Paulo: Ed. Difusão Europeia do Livro.

Silva, T. T. 2003. *Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica.

Smolka, A. L. B. 2014. Verbetes alfabetização como processo discursivo, in *Glossário Ceale: termos de alfabetização, leitura e escrita para educadores*. Organizado por I. C. A. S. Frade et al. Belo Horizonte: FaE UFMG. Disponível em: <http://ceale.fae.ufmg.br/app/webroot/glossarioceale/verbetes/alfabetizacao-como-processo-discursivo>. Acesso em: 3 dez. 2019.

Soares, M. 2004. Letramento e alfabetização: as muitas facetas. *Revista Brasileira de Educação* (25):5-17. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1413-24782004000100002>

Sousa, R. M. 2006. Gênero discursivo mediacional: uma pesquisa na perspectiva etnográfica. Tese de Doutorado, Universidade de Brasília, Departamento de Linguística, Brasília.

Spivak, G. C. 2010. *Pode o subalterno falar?* Tradução de S. R. G. Almeida et al. Belo Horizonte: Editora da UFMG.

Trevisan, D. 2019. Letramentos digitais críticos: habilidades mobilizadas por estudantes universitários em ambiente virtual de aprendizagem. Universidade Federal de Mato Grosso, Departamento de Educação, Cuiabá.

The image features four stylized sun icons in a light gray color. Each sun has a central circle with a smaller dot inside, and several elongated, teardrop-shaped rays radiating from the top and sides. The largest sun is at the top center, and three smaller ones are positioned around it: one to the left, one to the right, and one at the bottom left.

**TRADUÇÃO**





# O CONCEITO DE PRIMITIVIDADE

Texto de  
**Claude Lévi-Strauss**

Tradução de  
**Miguel Aparicio**

Universidade Federal do Oeste do Pará | Santarém - PA - Brasil

Texto originalmente publicado em Lévi-Strauss, C. 1968.

The concept of primitiveness, in *Man the Hunter*,  
editado por Richard B. Lee e Irven DeVore, pp. 349-352.

New York: Aldine De Gruyter.

submissão: 23/06/2019 | aprovação: 10/07/2020

Como todos os conferencistas, fiquei profundamente impressionado com a riqueza, diversidade e qualidade dos novos materiais apresentados por colegas que recentemente retornaram do campo<sup>1</sup>. Esta é a primeira vez na minha vida que assisto a um simpósio com tantos nomes anteriormente desconhecidos para mim. Eu entendi o porquê assim que entrei na sala: a faixa etária mudou! É, de fato, reconfortante saber que a antropologia está em tão boas mãos e descobrir que está de novo de pé, depois de um período em que poderia haver um receio de que ela se tornaria nada mais do que uma tentativa de trabalhar para a melhoria da humanidade através dos estudos de aculturação. Não é que esta última empresa não tenha valor, mas a antropologia tem também outro papel, isto é, dar testemunho às futuras gerações da engenhosidade, diversidade e imaginação da nossa espécie – qualidades cuja evidência seria logo perdida para sempre.

Os problemas que discutimos são urgentes não só por causa da necessidade premente de estudar culturas em desaparecimento, mas também porque esses problemas ocupam uma posição especial no pensamento antropológico, tornando-se

carregados de ambiguidade. Se eu tentar captar o rumo geral de nossa discussão até agora, parece-me que fomos confrontados com três diferentes níveis de ambiguidade. Nossa principal tarefa é encontrar o caminho para sair deles.

O primeiro nível de ambiguidade vem do fato de que um dos propósitos deste simpósio é trazer uma espécie de reabilitação das sociedades caçadoras e coletoras; nós não podemos as considerar como pertencentes a uma condição semianimal da humanidade. No entanto, ao mesmo tempo, eu percebi uma forte tentação de recorrer a estudos recentes de primatas – macacos e símios – ou até mesmo estudos de mamíferos menores, como roedores, para explicar, por exemplo, a existência de um instinto territorial em aborígenes australianos. O aparecimento dos magníficos estudos de DeVore torna a consideração de tais problemas ainda mais tentadora. No entanto, não devemos esquecer que a principal utilidade desses estudos de primatas é dupla: primeiro, eles nos permitem fazer hipóteses sobre formas antigas de culturas humanas incipientes – ou seja, o que aconteceu há cerca de um ou dois milhões de anos. Em segundo lugar, eles revelam fatos tão fundamentais que,

1 [Nota do tradutor]: Este texto é uma versão editada do discurso que Lévi-Strauss emitiu ao receber a Medalha e o Prêmio do Fundo Viking, no dia 8 de abril de 1966, no Centro de Educação Continuada da Universidade de Chicago, durante a realização do Simpósio “Man the Hunter”. O Simpósio, organizado por Richard Lee e Irven DeVore, foi considerado um dos momentos mais significativos na trajetória da Ecologia Cultural, e contou com a participação de nomes expressivos da antropologia da época, tais como Julian Steward, George Peter Murdock e Marshall Sahlins. As apresentações do Simpósio, entre as quais consta o discurso de Lévi-Strauss, foram compiladas na coletânea de mesmo nome, editada por Lee e DeVore, publicada por Aldine De Gruyter em 1968.

se são verdadeiros para os primatas, também o são para toda a humanidade. Eu não creio que possam ter uma relevância especial em relação a um certo tipo de sociedade: se eles se referem ao passado remoto ou ao presente, sua validade deve ser universal. Então, a primeira questão é que os caçadores-coletores, por mais diferentes que possam ser da nossa própria civilização, pertencem a um passado tão recente que há uma diferença muito maior entre eles e qualquer tipo de sociedade animal do que entre eles e as mais complexas sociedades humanas.

Certamente, não devemos tentar usar os atuais caçadores-coletores para reconstruir eventos e condições da pré-história da humanidade. Não afirmo que durante períodos pré-históricos não existissem pequenos bandos nômades comparáveis em tamanho e, talvez, em modo de vida ou em algumas atividades aos caçadores de hoje. Contudo, grupos pré-históricos como esses foram provavelmente, mesmo naquele tempo, “sobras” ou descendentes em declínio de culturas contemporâneas mais ricas. Por exemplo, foi sugerido durante este simpósio que a melhor comparação etnográfica para as culturas do Paleolítico Superior de Dordogne são as culturas dos índios da Costa Noroeste, grupos aqui excluídos da comparação com o argumento de que eles eram muito diferentes de outros

caçadores-coletores. Devemos também recordar o comentário anterior, de Lathrap, neste simpósio, segundo o qual na América do Sul, e sem dúvida em muitos outros lugares, os caçadores-coletores não eram representativos de uma condição anterior da humanidade, sendo regressivos mais do que primitivos. Eu coloquei esta questão cerca de vinte anos atrás em relação aos Nambikwara (Lévi-Strauss 1963), inclusive tentei demonstrar isso, ao destacar que havia sintomas diagnósticos em uma sociedade regressiva que, por um lado, apontavam discrepâncias dentro da cultura e que, por outro lado, ao considerar uma de cada vez, estavam de acordo com o que vinha acontecendo em uma ou outra sociedade vizinha.

O segundo nível de ambiguidade tem a ver com a discrepância entre o modelo e a realidade empírica. Parece estranho para mim ter ouvido neste simpósio que, de repente, foi “descoberto” que as culturas primitivas são semelhantes à nossa na medida em que não seguem rigorosamente suas próprias regras. Vamos aprofundar sobre isso tomando o caso em que a realidade é fiel ao modelo na proporção de, digamos, 20% dos casos. Por exemplo, é isso que acontece nas sociedades que prescrevem casamento entre primos cruzados, mas onde, na verdade, apenas cerca de 15% ou 20% dos casamentos ocorrem dessa forma. Nesses casos, não podemos dizer que o modelo não está

em conformidade com a realidade, pois sabemos que por muitas razões – históricas, demográficas e outras – seria impossível praticar casamento entre primos cruzados numa taxa mais alta. E, mesmo em um caso como esse, eu mantenho que uma taxa de 20% no casamento entre primos cruzados é ampla o suficiente para caracterizar a sociedade com uma dada estrutura, para dar uma forma definida ao que podemos chamar de espaço genealógico, para fazer dessa sociedade um membro de uma sorte de espécie dentro da taxonomia de grupos humanos. Não deveria ser descartado como um caso em que modelo e realidade não correspondem estreitamente um ao outro.

A outra questão, feita adequadamente por Schneider, é que um modelo não é algo diferente da realidade; antes, um modelo tem uma realidade própria. Um modelo pode ser diferente do que acontece no campo, mas é real, no entanto, e deve ser estudado como perfeitamente objetivo. Eu acredito que as razões para estas dúvidas acerca da realidade dos modelos têm a ver com a suposição de que todos os modelos existem apenas como construtos na mente do antropólogo. No entanto, pode ser demonstrado que frequentemente modelos existem na mente do nativo e que, possivelmente, eles são algo mais: talvez eles sejam os produtos remotos de uma antiga tradição que se perpetua na sociedade estudada.

Temos tentado comparar os dados da antropologia social com os da pré-história. Mas vale a pena perguntar-se sobre as ideias que os próprios caçadores-coletores têm sobre a pré-história. Nos meus estudos de mitologia, me deparei com algumas concepções muito marcantes na mente de certas tribos sul-americanas. Pode ser mostrado como na mitologia está embutida, por assim dizer, uma teoria do parentesco. Deixem-me rapidamente dar um exemplo. Na América do Sul, os mitos que lidam com a origem da cultura (isto é, a invenção do fogo, o cozimento da carne e os primeiros utensílios) convocam protagonistas que geralmente têm relações muito precisas entre si. Eles são afins e, além disso, afins de uma forma muito especial – seja o irmão da irmã, o irmão da esposa ou o marido da irmã. Estes também são os tipos de afins que nos sentimos obrigados a representar em nossos diagramas, pois eles são necessários para expressar a parte masculina e feminina de uma linhagem; eles são os homens que trocam mulheres entre si. Os mitos sul-americanos que lidam com a origem do cultivo, no entanto, trazem em cena afins de um tipo diferente – tais como a irmã da esposa e o irmão do marido –, sendo estes os tipos de pessoas que desconsideramos em virtude do princípio de equivalência de irmãos, bem conhecido na teoria do parentesco desde Radcliffe-Brown. Portanto,

nesses mitos temos dois modelos diferentes de relações de parentesco: o primeiro, que poderia ser chamado de modelo “paleolítico” (sem implicar qualquer conotação histórica), mostra a redução a elementos básicos e indispensáveis, de forma que as trocas matrimoniais possam ocorrer. No segundo, ou modelo “neolítico” (já que se encontra nas referências às origens do cultivo), a composição da família torna-se aleatória, e há muitas pessoas para cumprir perfeitamente os requisitos da troca; aparecem afins supranumerários que são inúteis na estrutura social, com uma função social geralmente limitada à de potencial sedutor do cônjuge do irmão/irmã. Aqui podemos ver que a distinção entre o que podemos chamar de afins paralelos e de afins cruzados não está apenas na mente do antropólogo, mas profundamente enraizada nos princípios dos mitos.

Hiatt sugeriu duas explicações possíveis para a discrepância entre modelo e realidade na sociedade australiana; no entanto, há também uma terceira que vale a pena considerar – que, em seu momento, esta teoria completa foi claramente concebida e inventada por sociólogos ou filósofos nativos. Assim, o que estamos fazendo não é construir uma teoria com a qual interpretar os fatos, mas sim tentar retornar à mais antiga teoria nativa na origem dos fatos que estamos tentando explicar. Afinal, sabemos que a humanidade tem cerca de

um ou dois milhões de anos, mas, ao mesmo tempo que estamos prontos para conceder ao homem esta grande antiguidade, não estamos prontos para conceder-lhe uma contínua capacidade de pensar durante esse enorme período. Não vejo razão para que a humanidade espere até tempos recentes para produzir mentes do calibre de um Platão ou um Einstein. Já mais de duzentos ou trezentos mil anos atrás, provavelmente havia homens com capacidade semelhante, que obviamente não estavam aplicando sua inteligência para a solução dos mesmos problemas que esses pensadores mais recentes; em vez disso, eles estavam provavelmente mais interessados em parentesco!

O terceiro nível de ambiguidade penetrou em nossas discussões inesperadamente graças aos nossos colegas australianos, que começaram a questionar velhos resultados sobre coisas que infelizmente não existem mais. A grande questão que é assim levantada refere-se à natureza da verdade na pesquisa antropológica. Quando nos dizem que os fatos de cinquenta anos atrás (que não podem ser reestudados) não são exatamente tal como o observador atual os descreve, somos levados a nos perguntar se são os objetos antropológicos que mudaram ou se é a própria antropologia que mudou e, portanto, não pode mais satisfazer a si própria com os mesmos tipos de respostas. O que é realmente “verdade” na antropologia? O que é

realmente “provado”? A verdade antropológica possui evidência factual do mesmo tipo que a procurada pelas ciências exatas, ou ela consiste em um tipo especial de relação entre o observado e o observador? Como com o estudo daqueles objetos que são tão distantes (seja porque eles estão longe ou porque existem numa escala tão pequena que nunca apreenderemos como eles são de fato), nossa percepção das entidades antropológicas estará limitada pelas diferentes maneiras em que as percebemos. E, nesse caso, a única pretensão de verdade que podemos ter será limitada a um conjunto de pontos de vista complementares que deixam espaço para incertezas fundamentais, incapazes de resolução final. Assim, não se pode dizer que um tipo de explicação deve ou irá suplantiar outro tipo. Em vez disso, um fato que deve para sempre permanecer desconhecido será cada vez mais cercado por diferentes perspectivas, mas estas serão perspectivas sobre uma coisa que por si permanecerá inatingível. Isso tem a ver parcialmente com o assunto em questão: o observador nunca pode coincidir com o observado e, apesar do fato de que nas ciências humanas o

que é observado e quem observa pertencem à mesma categoria de coisas, eles nunca podem tornar-se o mesmo indivíduo sem perder a abordagem e a perspectiva científica. Parece-me que, de um ponto de vista epistemológico, o que aprendemos sobre a evolução da concepção de bando ou horda australiana levanta uma questão extremamente importante, não apenas para os estudos antropológicos australianos, mas para os problemas fundamentais que enfrentamos.

Se me permitem tirar uma conclusão a partir dessas observações, provavelmente deveríamos ser mais cautelosos ao tentar descartar o trabalho de nossos grandes antecessores à luz de novas abordagens ou observações recentes. O que eles viram e registraram já passou, e não podemos ter certeza de que estamos, de fato, observando o mesmo tipo de evidência. Na antropologia, como em outros lugares, o progresso nunca resultará da destruição do que foi anteriormente alcançado, e sim da incorporação do passado da nossa ciência no presente e no futuro, enriquecendo um com o outro e transformando todo o processo em uma realidade duradoura.

## REFERÊNCIA

Lévi-Strauss, C. 1963. The concept of archaism in Anthropology, in *Structural Anthropology*, pp. 101-129. New York: Basic Books.

The page features four stylized sun icons in a light gray color. One large sun is at the top center, with a smaller one to its left, another to its right, and a fourth, even smaller one at the bottom left. Each sun has a circular center with a smaller dot inside, and several elongated, teardrop-shaped rays radiating from the top and sides.

**ENSAIOS FOTOGRÁFICOS**







# LAROYÊ EXU: QUIMBANDA EM MADRID

**Lorran Lima**

Universidade Federal do Rio Grande do Norte  
Grupo de Estudos sobre Culturas Populares | Natal - RN - Brasil

submissão: 21/03/2019 | aprovação: 04/04/2019

O convite para visitar o Centro de Estudos Comparatistas da Universidade de Lisboa, feito pela Doutora Clara Saraiva, foi a porta de acesso para o desenvolvimento do trabalho ora apresentando neste ensaio, que me proporcionou conhecer um pouco da dinâmica das religiões afro-brasileiras em Lisboa e em Madrid. As fotos publicadas aqui foram feitas especialmente durante uma cerimônia para Exu Giramundo, no Ilê Ogum Oia Axé Odara, onde são realizados cultos de Umbanda, Quimbanda e Nação Gêge Ijexá, reconhecidos pela Federação Brasileira de Umbanda.

As fotos presentes neste ensaio (Figuras 1 a 8) foram feitas por meio de uma câmera *Sony Cyber-shot DSC-W570* e editadas no programa *Adobe Photoshop CS6*. A cerimônia foi executada apenas com luzes led roxas, instaladas no teto da casa. Optei por não utilizar o *flash* da câmera, em respeito à ocasião, por isso a captura do evento foi feita em baixa luminosidade. A seleção de imagens buscou permitir que o leitor observe a cronologia da cerimônia.

A Quimbanda é identificada por trabalhar com entidades consideradas de esquerda dentro da Umbanda, ou seja, Exus e Pombas Giras, por vezes, consideradas entidades com alto poder para magias. Essas entidades são tidas como mensageiros entre os homens e as divindades. Exus e Pombas Giras trabalham

vencendo demandas e em busca de sua evolução espiritual.

O Ilê presente em Madrid pode ser observado como uma representação da transnacionalização dos cultos afro-religiosos para a Europa. O Babalorixá Walter Egea, hoje com 55 anos, começou sua vida religiosa no Uruguai, onde nasceu. Anos depois, o Babalorixá morou no Brasil, onde deu continuidade aos seus preceitos religiosos e, atualmente, conta com mais de três anos do funcionamento de seu Ilê em Madrid, sendo dirigente de casas afro-religiosas há 14 anos.

A seguir, descrevo as etapas da cerimônia: o início foi constituído com o Babalorixá Walter Egea se posicionando à frente do altar de Exu, fazendo saudações a Ele. Os participantes, que estavam organizados em forma de círculo, também faziam a saudação a Exu: “Laroyê Exu” (Figura 1). Em seguida, Exu Giramundo incorpora em seu “cavalo”, conceito dado para os sacerdotes antes da incorporação. A partir desse momento, Exu Giramundo está em terra (Figura 2). Já com Exu Giramundo em terra, todas as pessoas da casa são cumprimentadas e recebem a benção da entidade, que dirige a cerimônia com cânticos, recebendo também as outras entidades na casa (Figura 3).

Então, Exu Giramundo recebe a presença da Pomba Gira Maria Padilha, que figura como sua companhia durante a cerimônia e

que incorpora em Carmen Valero, cônjuge do Babalorixá Walter Egea (Figura 4). As Pombas Giras são entidades com apresentação feminina pertencentes tanto à Umbanda como à Quimbanda. Já em terra, dona Maria Padilha também saúda todas as pessoas presentes. Após a presença das duas maiores entidades da casa, os membros do Ilê também recebem seus respectivos Exus e Pombas Giras (Figura 5). Ao som de atabaques, todos dançam e cantam os pontos de suas respectivas entidades.

Durante a cerimônia, Exu Giramundo conversou com os convidados falando sobre experiências de vida e dando orientações sobre como se comportar e viver bem, falando em alguns momentos como as

pessoas estão se sentindo e o que devem esperar para um futuro próximo (Figura 6).

As entidades ficam no salão, cantando seus pontos. A seguir, eles se despedem dos patronos da cerimônia para deixarem seus “cavalos” (Figura 7).

Ao final, há o momento para o banquete (Figura 8). Tudo o que está na mesa é ligado ao ritual, representando elementos da natureza e os Exus: a carne moída dentro do pimentão vermelho, por exemplo, é servida para dar axé de amor e superação de obstáculos; o molho representa a festa; a farofa de carne moída simboliza as comidas do Exu e da Pomba Gira da casa; os frutos representam todo povo de Exu da casa e, principalmente, o povo do Oriente; os ovos fazem analogia à vida.



Figura 1 - Salve o mensageiro curador. Foto: Lorrann Lima (2019).



Figura 2 - Exu Giramundo. Foto: Lorrán Lima (2019).



Figura 3 - A benção de Exu. Foto: Lorrán Lima (2019).



Figura 4 - Pomba Gira Maria Padilha. Foto: Lorrان Lima (2019).



Figura 5 - Entre Exus e Pombas Giras. Foto: Lorrán Lima (2019).





Figura 6 - Giramundo e Maria Padilha. Foto: Lorrان Lima (2019).



Figura 7 - Despedida das entidades. Foto: Lorrann Lima (2019).



Figura 8 - O banquete: “o alimento comunga e une as pessoas”. Foto: Lorrán Lima (2019).





# CASA DE TURU É PAU DE MANGUE

**Fernando Alves da Silva Júnior**

Universidade Federal do Pará | Belém - PA - Brasil

submissão: 18/08/2019 | aprovação: 16/10/2019

Sento-me para escrever enquanto a memória dos eventos ainda está próxima. Saímos para a Vila do Bonifácio, também conhecida como Vila dos Pescadores, na manhã do feriado de adesão do Pará ao território brasileiro. Fomos a convite de amigos. O local era um restaurante que fica ao final da Vila, próximo ao mar. Um bom período de conversas somou-se à tradicional caldeirada de pescada, que foi seguida da oportunidade de acompanhar a retirada do famoso turu, objeto deste ensaio fotográfico (Figuras 1 a 19). Chamo-o de “famoso” porque ele é muito conhecido por nome, mas difícil de se ver pessoalmente, em Bragança pelo menos é assim. Nos restaurantes da cidade, dificilmente encontramos essa iguaria para degustação.

Mal finalizo o almoço e ouço o chamado de uma das responsáveis pelo espaço: “Se quiseres tirar turu, o momento é esse!”. Engulo o pouco pirão escaldado que restava no prato e parto pelos fundos do restaurante que, a propósito, é uma pousada. A equipe já havia partido, uma criança de aproximadamente oito anos me guia até o local onde está seu pai, o extrator de turu conhecido na localidade como Rosinho. Vamos margeando uma entrada de mar que funde a nossa tradicional concepção de porto (de pequenas proporções) com a de praia; resta a dúvida, é um pedaço de praia, por conta da quantidade de areia, ou se trata de um

porto, por conta dos barcos que ali se encontram ancorados? Eu não saberia responder. Estava mais preocupado com a areia abrasando meus pés e com o sol fervendo minha cabeça do que com uma possível definição da paisagem local. Para minha surpresa, o trajeto foi bastante curto: uns trezentos metros até encontrar o pequeno grupo de quatro pessoas. De onde os encontrei, era possível avistar uma área de mangue toda seca.

Pergunto o motivo daquele manguezal ter perdido o verde e tombado, dando às nossas vistas um espaço semelhante a uma área de queimada. Terá sido alguma ação antrópica que teria desencadeado tal atrocidade? O extrator de turu, preocupado com a má impressão que a Vila poderia passar, explica que aquele cenário era decorrente da areia que havia avançado na área do mangue. De fato, é o que logo observamos quando nos deparamos com aquela área de árvores caídas, onde, bem ao lado, um manguezal viceja com suas raízes despontando da lama. Podemos esperar que em pouco tempo aquela parte de troncos caídos logo estará semelhante a uma praia. É a dinâmica da natureza alterando o espaço. É mais cômodo se apegar a essa ideia depois de olhar para o topo das árvores e avistar ninhos do tecelão japiim confeccionados em um misto de palha e nylon de cordas de pesca. Na ausência do produto natural, tece-se com aquilo que mais se assemelha

e abunda no entorno, produtos antrópicos. O gesto humano também é visto nos troncos ali tombados; as marcas do machado deixam à mostra diversos canais (orifícios) na madeira seca; outras incursões já se aventuraram por esses lados em busca do turu, e tiveram êxito!

A arrogância de um aventureiro inexperiente diria que era só procurar a melhor árvore tombada e lascá-la ao meio para obter o molusco. No entanto, não é por esses meios que o saber de Rosinho trabalha. O olhar cuidadoso do extrator logo diz que não é toda árvore que abriga esse molusco. Existem pequenos orifícios nos troncos que denunciam a presença de seu morador, o turu. É preciso, portanto, conhecimento para partir o madeiro certo. Após eleger o tronco/casa do turu que seja habitado/a, vem o trabalho braçal de parti-lo, a fim de confirmar a presença do morador. O machado rompe a primeira camada da árvore e logo a confirmação do êxito vem em forma de água. Escuta-se do extrator a frase lacônica: “Sangrou”. Isso significa que a madeira escolhida tem turu, e muito, é importante ressaltar.

O sangue vem em forma de água. Quando se corta o madeiro em aproximadamente seis centímetros, e escorre uma água meio lamacenta e esbranquiçada, é sinal mais do que seguro da presença do turu. Os canais que ele cria na madeira são cheios de líquido, próprio para mantê-lo

hidratado. Os golpes continuam até que o tronco seja partido na horizontal; a parte removida é de aproximadamente sessenta centímetros, novamente partida na vertical, momento em que a iguaria se mostra em sua inteireza: um molusco branco, cujo formato logo lembra uma minhoca albina e bem nutrida. O famoso turu é uma espécie de cupim do manguê, pois é da madeira seca que ele retira seu alimento. A propósito, com uma breve pesquisa logo encontramos referências a ele como teredo, gusano, busano ou mesmo cupim-do-mar. Com o tronco partido, ele deve ser removido com cuidado. Seu corpo é tão flexível e sensível, que um aperto mais forte pode parti-lo, o que não o inutiliza. Despreza-se a cabeça do molusco, e o corpo deve ser tratado com uma incisão vertical para remover algo que muito se assemelha à argila do manguê. Após lavado, está pronto para o consumo e, de preferência, deve ser consumido logo que é retirado do tronco, acompanhado de sal, limão e pimenta. Não tínhamos pimenta, mas o sal e o limão não faltavam.

O turu, assim como os demais animais, deve ser transformado em “coisa” para ser ingerido com mais facilidade. Quando nos alimentamos de carne bovina ou suína, por exemplo, é preciso remover tudo que existe da lembrança do animal para transformá-la em “coisa”, ou seja, em partes que apagam o animal como um ser vivo completo.

É mais fácil comer uma costela de porco quando você não enxerga o animal em sua totalidade. Tudo o que existe dele (suas partes reconhecíveis) deve ser removido, para que seja, digamos assim, mais comestível. Algo semelhante se aplica ao turu, é mais fácil comê-lo partido que em sua inteireza.

Contudo, a forma aparentemente desagradável e indigesta logo se apaga com o gosto sutilmente adocicado do molusco, cujo paladar mais diversificado certamente o relacionará a outro molusco menos repugnante, a ostra. Turu é ostra à sua forma! Uns o degustam sem mastigar, assim

não é possível a comparação, mas àqueles que gostam de sentir sabor e textura, a mastigação imprime na memória um gosto ainda mais peculiar. Engana-se quem pensa que ele seja consumido apenas *in natura*. O caldo de turu é igualmente saboroso e, em mãos dedicadas, pode adquirir um sabor superior. Essa iguaria da região do Salgado paraense somente perdurará enquanto a presença das novas gerações (a exemplo dos dois filhos de Rosinho) assegurar que a comensalidade do turu em seu modo tradicional seja possível.





Figura 1 – Segmento de um tronco de mangue em exposição. Foto: Fernando Alves da Silva Júnior (2019).



Figura 2 – Filho de Rosinho indo em direção ao local da retirada do turu.  
Foto: Fernando Alves da Silva Júnior (2019).



Figura 3 – Rosinho procurando o melhor tronco para retirada do turu.  
Foto: Fernando Alves da Silva Júnior (2019).



Figura 4 – Rosinho inicia o corte horizontal de um tronco de mangue. Foto: Fernando Alves da Silva Júnior (2019).



Figura 5 – Rosinho lascando o tronco. Foto: Fernando Alves da Silva Júnior (2019).



Figura 6 – A paisagem de fundo mostra uma área de mangue invadida pela areia.  
Foto: Fernando Alves da Silva Júnior (2019).



Figura 7 – Rosinho golpeia outra parte do madeiro. Foto: Fernando Alves da Silva Júnior (2019).



Figura 8 – Momento em que o tronco “sangra” e confirma a presença do turu.  
Foto: Fernando Alves da Silva Júnior (2019).





Figura 9 – Um líquido esbranquiçado próprio do turu sai do tronco. Foto: Fernando Alves da Silva Júnior (2019).



Figura 10 – O tronco aparentemente já havia sido cortado para extração do turu.  
Foto: Fernando Alves da Silva Júnior (2019).



Figura 11 – Rosinho muda de posição para segmentar o madeiro. Foto: Fernando Alves da Silva Júnior (2019).



Figura 12 – Rosinho lascando o segmento de madeiro de aproximadamente 60 cm.  
Foto: Fernando Alves da Silva Júnior (2019).



Figura 13 – Rosinho golpeando o lado oposto do tronco. Foto: Fernando Alves da Silva Júnior (2019).



Figura 14 – Tronco verticalmente segmentado repleto de turu. Foto: Fernando Alves da Silva Júnior (2019).



Figura 15 – Rosinho exibe o tronco com alguns turus já removidos. Foto: Fernando Alves da Silva Júnior (2019).



Figura 16 – Rosinho posando com um turu. Foto: Fernando Alves da Silva Júnior (2019).





Figura 17 – Rosinho fazendo uma incisão vertical no turu. Foto: Fernando Alves da Silva Júnior (2019).




Figura 18 – Rosinho limpando o turu. Foto: Fernando Alves da Silva Júnior (2019).



Figura 19 – Fernando e Amanda degustando turu. Foto: Alessandra Pinheiro da Costa (2019).





# O SANTO VISITA O REI: FESTIVIDADE AFRRORRELIGIOSA EM SÃO JOÃO DE PIRABAS E O COMPLEXO DA ENCANTARIA NA AMAZÔNIA ORIENTAL

**Thyanne Tavares Freitas**

Universidade Federal do Rio Grande do Sul | Porto Alegre - RS - Brasil

**Hermes de Sousa Veras**

Universidade Federal do Rio Grande do Sul | Porto Alegre - RS - Brasil

submissão: 28/08/2019 | aprovação: 16/10/2019

No dia 20 de janeiro, afrorreligiosos se mobilizam para cultuar Rei Sabá, entidade encantada que, segundo uma de muitas histórias, se petrificou na praia do Castelo, região insular da cidade São João de Pirabas, localizada no nordeste do estado do Pará, na Amazônia oriental. Embarcações saem da cidade para a ilha, levando afrorreligiosos, pessoal de apoio e outros interessados em assistir a festividade e dela participar. O ápice da atividade é quando se entrega oferendas na pedra onde se reconhece o encantado. O ato é acompanhado de giras coletivas, juntando as comunidades de terreiros participantes. Por acontecer no dia do mártir da igreja católica, São Sebastião, os afrorreligiosos celebram-no em uma missa no dia anterior, na paróquia de São João Batista. Em 2019, o Templo de Umbanda Oxóssi e Mamãe Oxum, liderado por Mãe Rita, levou um andor em forma de barquinha, com a imagem de São Sebastião para a pedra do Rei Sabá (Rei Sebastião), assim, o santo se encontrou com o rei encantado, eclodindo na multiplicidade dessa entidade.

Todas essas ações ocorrem no Monumental Místico do Rei Sabá, que foi construído pelo prefeito Bosco Moisés em 2002 (cf. Vergolino-Henry 2008), acrescentando uma base sob a

pedra e construindo imagens em tamanho humano de Iemanjá e das encantadas Toia Jariana, Cabocla Mariana e Zé Raimundo. Com o tempo, a ação das águas e outras intempéries, as imagens foram se quebrando. Dona Caçula, genitora de Mãe Rita, e o próprio Pai Sival contam que a ação de Bosco Moisés foi arquitetada junto a Maria Pajé, uma antiga mãe de santo e pajé que atuou na região. Tudo foi feito para que Rei Sabá voltasse para a praia do Castelo, pois, segundo contam, ele estava se ausentando por conta do descaso para com a sua festa e o seu culto. As ações do ex e do atual prefeito e dos afrorreligiosos buscam reforçar a presença do encantado, sempre ameaçada quando não recebe a atenção e o cuidado demandado por ele.

Em 2018, as imagens do monumental místico estavam avariadas. Iemanjá ainda estava inteira, talvez por sua posição em relação ao movimento das águas, porém Cabocla Mariana tinha seus braços partidos e apresentava desgaste na tinta. Da imagem de Zé Raimundo restavam apenas resquícios do que teriam sido os pés. De Toia Jarina, nem os pés jaziam ali onde era seu monumento, resistindo somente a base de concreto do mesmo tipo que apoia Rei Sabá e as outras imagens. A partir da mobilização dos afrorreligiosos, foram

conseguidas novas imagens, instaladas ainda em janeiro de 2019. Essa mobilização coletiva está imbricada aos propósitos de aumentar o reconhecimento de Rei Sabá na geografia afro-brasileira, mas também entre curiosos e apreciadores da “cultura”, assim como pretende atrair turistas interessados nesse tipo de atração religiosa-cultural. A encantaria de Rei Sabá nunca saiu desse plano de ação política. Para atrair o encantado de volta, deixar a sua festa novamente bonita e atrativa para ele e outras pessoas, afroreligiosos se mobilizaram com o poder público local. Portanto, essa política é uma extensão de outra, a cosmopolítica (Stengers 2018) encantada.

O dia 20 de janeiro de 2019 é evocado na sequência fotográfica feita com planos que trazem a chegada dos terreiros, do andor de São Sebastião e a sua levada para a pedra (Figuras 1 a 10). Nesse ínterim, a gira coletiva é apresentada como uns dos momentos da celebração ao santo e ao encantado. A presença da TV Liberal, filial da TV Globo, mostra a cobertura midiática, quando foram entrevistados Pai Sival e Mãe Rita. Na Figura 9, filhos de santo do Templo de Umbanda Oxóssi e Mamãe Oxum carregam o andor, enquanto uma mulher posa na pedra do Rei Sabá, vestida com uma saída de praia. Portanto, no mesmo plano, vemos

na composição, diversos usos deste espaço. A festividade atrai públicos afroreligiosos, mas também turistas e pessoas curiosas com o que é apontado como cultura e história local, a partir da prefeitura do município e algumas lideranças afroreligiosas.

Esse dia marca São João de Pirabas na geografia afro-brasileira como o lugar de morada do encantado Rei Sabá. Essa geografia, sem que esqueçamos de suas matizes e referenciais indígenas, fazem parte do complexo da encantaria, isto é, todas as formas de lidar com os encantados, esses seres que jamais passaram pela experiência da morte, se encantando, apresentando-se para as pessoas em rituais de pajelança, umbanda, tambor de mina, mina nagô e outras religiões. Esses seres possuem territórios, sendo donos dos fundos das águas, das ilhas e das praias. Além de essa territorialidade implicar uma relação de respeito com o território e o ser, também funciona como portal para entrar em outros mundos, que são as encantarias e os seus reinos. Este ensaio, portanto, está em diálogo com outras pesquisas realizadas junto à encantaria na Amazônia oriental (Silva 2018).

Essas imagens foram expostas em mostra fotográfica da XIII Reunião de Antropologia do Mercosul, em Porto Alegre.

## REFERÊNCIAS

Silva, J. S. 2018. Encantaria – na Amazônia oriental, in *Uwa’Kürü: dicionário analítico*: v. 3. Editado por G. R. Albuquerque & A. S. Pacheco, pp. 56-75. Rio Branco: Nepan Editora.

Stengers, I. 2018. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* (69): 442-464.  
DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69p442-464>

Vergolino-Henry, A. 2008. Um encontro na encantaria: notas sobre a inauguração do ‘Monumental Místico Rei Sabá’, in *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Editado por R. H. Maués & G. M. Villacorta, pp. 139-148. Belém: EDUFPA.





Figura 1 – Jefferson e Douglas (Pai Pequeno) carregando o andor de São Sebastião na praia da Fortaleza.  
Foto: Thyanne Tavares F. (2019).



Figura 2 – Gira para os encantados na praia do Castelo. Foto: Thyanne Tavares F. (2019).



Figura 3 – Gira encantada. Foto: Thyanne Tavares F. (2019).



Figura 4 – Ednelson carregando o andor do santo, logo mais o santo encontrará o rei encantado.  
Foto: Thayanne Tavares F. (2019).



Figura 5 – Filhas de santo pedindo licença e bênçãos para Rei Sabá e toda a sua encantaria.  
Foto: Thyanne Tavares F. (2019).



Figura 6 – Pedra do Rei Sabá sobre uma base de concreto e imersa em um sítio paleontológico denominado de Formação Pirabas. Foto: Thyanne Tavares F. (2019).



Figura 7 – Pai Sival apanhando um pouco de água para abençoar a sua cabeça (croá, coroa).  
Foto: Thyanne Tavares F. (2019).



Figura 8 – Toia Jarina, filha encantada de Rei Sebastião. Foto: Thayanne Tavares F. (2019).





Figura 9 – O santo encontra o rei. Foto: Thyanne Tavares F. (2019).



Figura 10 – Pai Sival e Mãe Rita sendo entrevistados pelo repórter da TV Liberal.  
Foto: Thayanne Tavares F. (2019).



# A NOSTALGIA DA VIDA EM BREU BRANCO: DESLOCAMENTO COMPULSÓRIO E *LOCUS* DE SAUDADE

**Vitória Mendes**

Universidade Federal do Pará

Núcleo de Altos Estudos Amazônicos

Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento

Sustentável do Trópico Úmido | Belém - Pará - Brasil

**Jorge Mercês**

Universidade Federal do Pará

Núcleo de Altos Estudos Amazônicos

Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento

Sustentável do Trópico Úmido | Belém - Pará - Brasil

submissão: 02/09/2019 | aprovação: 16/10/2019

Em 1984, a implantação da Usina Hidrelétrica de Tucuruí no rio Tocantins provocou uma série de transformações socioambientais que incidiram sobre formas de vida que habitam a região atingida pela obra. O lago artificial formado com o barramento do rio inundou uma área de 2.850 km<sup>2</sup> e 72 m de altura a jusante da barragem no período de cheia, entre janeiro e agosto. Até o enchimento do lago, a região inundada era a casa de pessoas que, com a ocorrência do evento, foram deslocadas compulsoriamente e tiveram que refazer suas vidas nos novos lugares onde passaram a morar. Entre esses novos lugares, Breu Branco – ou “Novo Breu”, como moradores locais que sofreram o deslocamento compulsório nomeiam o município –, fundado para servir como destino dos moradores do Breu Velho, quando este “foi para o fundo” do lago de Tucuruí, vivencia a experimentação de uma temporalidade nostálgica, marcada tanto por uma sensação de injustiça, em razão da quebra da promessa de melhoria de vida enunciada na implantação da hidrelétrica, quanto pela mimese do “Breu Velho”, encenada no habitar contemporâneo ao “Novo Breu”. Entre a existência de estruturas de moradia e a sensação de estar verdadeiramente em casa, há uma distância que os moradores tentam encurtar materialmente, por meio de reformas, pinturas, cultivo de plantas e escolhas de objetos de decoração. Este ensaio fotográfico (Figuras 1 a 7) faz parte das pesquisas sobre deslocamento compulsório realizadas pelos autores entre 2016 e 2017.



Figura 1 – Ao longo dos anos, Iraídes transformou as saudades do Breu Velho em cuidados e reparos na casa em que vive no Novo Breu. Foto: Vitória Mendes (2016).



Figura 2 – A saudade do Breu Velho inclina os atingidos a elaborar lugares de memória, como as fotos do arquivo de Osmarina. Foto: Vitória Mendes (2016).



Figura 3 – Olgarina e Iraídes, amigas desde o Breu Velho. Foto: Vitória Mendes (2016).



Figura 4 – Em contraste com o concreto de uma casa sempre em construção, as flores de Olgarina enfeitam o lugar. Foto: Vitória Mendes (2016).





Figura 5 – Cultivos de Olgarina no quintal. Foto: Vitória Mendes (2016).



Figura 6 – Entre as tantas reformas que praticam as pessoas deslocadas compulsoriamente desde o barramento do rio Tocantins, o terceiro andar da casa de Osmarina apresenta, nas paredes pintadas, imagens das memórias da sua floresta. Foto: Vitória Mendes (2016).



Figura 7 – A floresta no terceiro andar. Foto: Vitória Mendes (2016).



The background features four stylized sun icons in a light gray color. Each sun has a central circle with a smaller dot inside, and several elongated, teardrop-shaped rays radiating from the top and sides. The largest sun is at the top center, and three smaller ones are positioned around it: one to the left, one to the bottom left, and one to the bottom right.

**RESENHA DE LIVRO**



# ANTROPOLOGIA: PARA QUE SERVE?

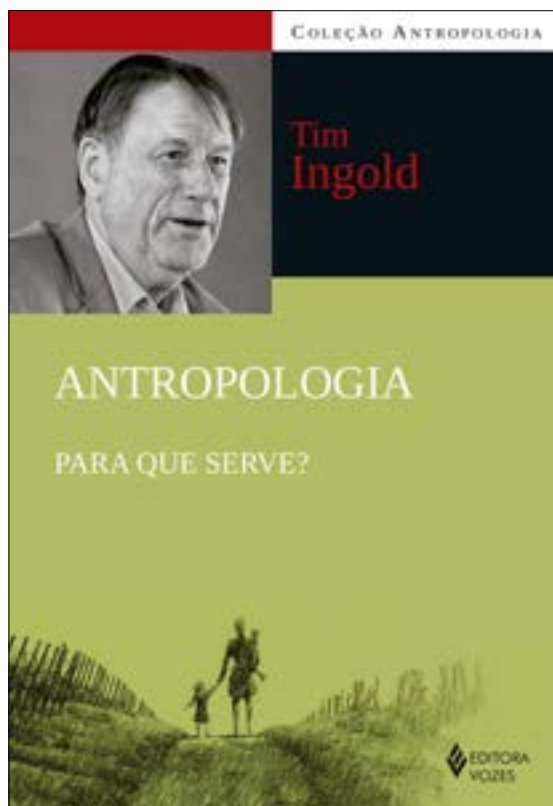
ANTHROPOLOGY: WHY IT MATTERS?

ANTROPOLOGÍA: ¿POR QUÉ IMPORTA?

**Lorran Lima**

Universidade Federal do Rio Grande do Norte  
Grupo de Estudos sobre Culturas Populares | Natal - RN - Brasil

submissão: 11/11/2019 | aprovação: 04/06/2020



Ingold, T. 2019. *Antropologia: para que serve?*  
Petrópolis: Editora Vozes.

Tim Ingold é um antropólogo britânico que desenvolve suas pesquisas levando em consideração as percepções ambiental e ecológica, a relação entre humanos e animais, as tecnologias, a criatividade e o desenvolvimento da antropologia. Autor de muitas obras, ele produziu: “A apropriação da natureza: ensaios sobre ecologia humana e relações sociais” (1986), “Principais debates em antropologia” (1996), “A percepção do meio ambiente: ensaios sobre meios de subsistência, moradia e habilidade” (2000), “Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição” (2011), entre outras.

Esta resenha traz os principais pontos do livro “Antropologia: para que serve?”, publicado no ano de 2019 pela Editora Vozes. Neste livro, Tim Ingold apresenta uma narrativa sobre a história da antropologia enquanto uma ciência que enfrentou colapsos e fragmentações, até ser vista, hoje, como uma disciplina do futuro e da esperança. O autor demonstra para que a antropologia nos serve, como pode contribuir para um futuro melhor. Com uma visão otimista, ele explica como a antropologia e os antropólogos podem superar um mundo em crise, ao descrever esta área não como uma mera forma de produzir ciência, mas como uma disciplina capaz de valorizar, dar voz e dialogar com os outros, observando a antropologia em sua capacidade de transformar vidas e ressaltando a ética do cuidado, de notar o outro em suas singularidades, tornando-os presentes e possibilitando trocas de experiências.

O autor observa que o antropólogo precisa aprender com o “outro”, o que pode possibilitar a construção de um mundo onde haja lugar para todos, capaz de ser construído por todos. Tim Ingold projeta esta disciplina como aquela que pode discutir questões gerais e particulares da sociedade, questões morais, éticas e políticas.

Neste livro, são evidenciados pontos de reflexões que podem ser avaliados e melhorados no fazer antropológico. Em seu primeiro tópico, “Sobre



levar os outros a sério”, o autor descreve a forma de vida humana em sociedade, compreendida como um processo contínuo e coletivo de descobrir como viver. Neste ponto, ele denota que a antropologia abordaria o campo da observação da variedade de como viver, na experiência dos sujeitos no mundo, independente de sua origem, credo, gênero, sexualidade, mas diante de sua subsistência.

Em “Antropologia: para que serve?”, o autor ressalta seu posicionamento sobre a atuação do antropólogo, evidenciando que, muitas vezes, o pesquisador trata os sujeitos como informantes, e não como professores. Ele defende a tese de que o antropólogo precisa superar a objetificação do “outro”, deixando de atuar como se estivesse extraindo as memórias do interlocutor, devendo, assim, começar a aprender com as pessoas. O antropólogo defende que precisamos forjar abordagens alternativas ao problema de como viver, o que auxiliará no conhecimento de mundo e de como habitá-lo.

Um gatilho importante no pensamento deste autor é que ele não defende que todas as respostas estejam com os povos ditos “primitivos”, muito menos que a culpa recaia sobre os ocidentais, mas que a antropologia possui abordagens baseadas nas experiências vividas pelos diferentes povos que podem servir como aprendizado, sendo passíveis de comparações.

O segundo tópico desenvolvido intitula-se “Similaridade e diferença”, no qual Ingold explica que fomos ensinados a classificar outras culturas como diferentes. Ele lê os antropólogos como defensores de vários mundos, mas posiciona-se contra o pluralismo, avaliando como “equivocado” e perigoso para a disciplina, deixando-nos vulneráveis a reagir às forças globais que trouxeram desigualdades. Ele defende a existência de um único mundo, um mundo de múltiplas diferenças, onde o desafio da antropologia é explicar a singularidade deste lugar.

A antropologia de Ingold é defendida como a ciência que legitima apenas um mundo, mas que não seria o mundo do Ocidente, e sim um lugar de múltiplas diferenças. “[...] Porém, para começar a abordar o desafio, precisamos repensar sobre o que significa dizer que as pessoas são iguais ou diferentes” (p. 20), segundo suas palavras, tarefa que está relacionada à discussão acerca dos conceitos de “natureza” e de “cultura”. Para ele, a natureza é algo dotado de sentidos e qualidades essenciais desde seu princípio, sendo estáveis e imutáveis. Por outro lado, a cultura é marcada por suas distinções e particularidades. Ele, assim, define que a diferença entre natureza e cultura marca uma dicotomia que se faz presente nas discussões antropológicas e no mundo.

No entanto, o autor propõe não observar a dicotomia de natureza e cultura como respostas,

mas sim como perguntas: “a questão da natureza é: em que aspectos os seres humanos são semelhantes? O que os leva a fazer coisas praticamente da mesma maneira? E a questão da cultura é: em que aspectos os seres humanos se diferenciam? Por que eles fazem coisas de formas distintas?” (p. 22). Diante do exposto, ele não acredita na premissa de que os humanos nascem unidos pela natureza e separados pela cultura, mas propõe que isso seja observado de outra forma, na perspectiva de que a diferença seja o elo de união. O autor diz que precisamos observar o mundo enquanto um campo de variações históricas infinitas e em constante desenvolvimento.

Na terceira sessão, “Uma disciplina dividida”, Ingold primeiramente resgata a história do surgimento da antropologia enquanto ciência; a sua construção como “ciência do homem” e como se desintegrou. Antropólogos físicos estudavam a evolução da anatomia humana; antropólogos sociais e culturais, a evolução das instituições, dos costumes e das crenças. Ingold explica que, no início do pensamento antropológico, o defendido era o progresso evolutivo, isto é, a natureza era compreendida como o “crivo” para a seleção natural do homem. Depois do Holocausto, criou-se um compromisso ético com o princípio de que todos os seres humanos, não importa se vivos no passado, no presente ou no futuro, são iguais em suas capacidades intelectuais e morais.

Após apresentar um breve histórico dos conflitos e das divisões dentro da própria ciência, Tim Ingold atribui a constante fragmentação como um dos fatores para que a antropologia seja observada por muitos como uma disciplina em ruínas.

No quarto tópico, “Repensando o social”, o autor argumenta que a antropologia social foi concebida como o estudo comparativo das formas de vida encontradas nas sociedades, entendendo as relações sociais como constituídas e mantidas por performance, chamada de tese da complementaridade, segundo a qual “pessoa e organismo, respectivamente, o ser social e o indivíduo biológico, são como duas partes complementares do ser humano que, juntas, formam o todo” (p. 56). Ele, assim, caracteriza os seres humanos como biosociais, não por serem produtos de genes e da sociedade, mas porque produzem continuamente a si mesmos, e uns aos outros, como as criaturas vivas que são, não sendo duas coisas, mas uma só.

No quinto e último tópico do livro, “Antropologia para o futuro”, Ingold espera convencer o leitor sobre a importância da antropologia enquanto a disciplina que está posicionada para aplicar o conhecimento da experiência humana. Porém, segundo ele, a disciplina precisa superar obstáculos, entre eles a sua autoapresentação como a disciplina que “faz” a cultura, compreendendo que a cultura não deve ser apresentada enquanto mercadoria. O autor ressalta a

discussão sobre antropologia x etnografia, alegando ser mais um ponto que impede que os antropólogos sejam ouvidos, defendendo que, ao dissociar os objetivos da antropologia dos da etnografia, outros caminhos de diálogos apareceriam, exemplificando, ao falar das artes, teatro, música, dança, arquitetura, história e outras ciências. Esta preocupação do autor é também demonstrada no artigo “Anthropology is not Ethnography” (Ingold 2011), onde defende que a antropologia é um estudo com pessoas, e não de pessoas, já que convencionalmente associamos a etnografia ao trabalho de campo e à coleta de dados, e a antropologia com a teoria e a análise dos dados.

O autor argumenta que, mesmo desconsiderando os obstáculos apresentados no texto, a antropologia ainda tem um árduo caminho a percorrer para corrigir os mal-entendidos que assolam a sua imagem pública, defendendo que a disciplina precisa se reestabelecer enquanto única, encontrando um acordo entre a antropologia biofísica e sociocultural.

Tim Ingold defende uma antropologia especulativa e experimental, descritiva e analítica, com o potencial de transformar vidas, considerando que a verdadeira contribuição dela não está em sua produção teórica, mas em sua capacidade de transformar vidas.

## REFERÊNCIA

Ingold, T. 2011. Epilogue: “Anthropology is not Ethnography”, in *Being alive*. Editado por T. Ingold, pp. 229-243. Routledge: London and New York.

